School of Theology at Claremont
10011437699

Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

SUPPLÉMENT

AU

DICTIONNAIRE DE LA BIBLE

TOME QUATRIÈME

HETZENAUER — JUSTICE ET JUSTIFICATION

Nihil obstat,
Lutetiæ Parisiorum,
die 20ª septembris 1949,
A. Robert, p. s. s.

Imprimatur,
Lutetiæ Parisiorum,
die 26ª septembris 1949,
P. Brot, *vic. gen.*

LISTE DES COLLABORATEURS DU TOME QUATRIÈME

MM.

† Allo (E.-B.), O. P., professeur aux Facultés dominicaines du Saulchoir.

Auvray (P.), P. O., bibliothécaire de l'Institut catholique de Paris.

Bardy (G.), à Dijon.

Bea (A.), S. J., recteur de l'Institut biblique pontifical à Rome.

† Bonnetain (P.), P. S. S., professeur au grand séminaire d'Issy.

Bonsirven (J.), S. J., professeur à l'Institut biblique pontifical à Rome.

Botte (B.), O. S. B., Abbaye du Mont-César, à Louvain.

Cavallera (F.), S. J., doyen de la Faculté de théologie de Toulouse.

Cerfaux (L.), professeur à l'Université de Louvain.

Colon (J.-B.), professeur à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg.

Contenau (Dr G.), conservateur honoraire des Antiquités orientales au Musée du Louvre.

Coppens (J.), professeur à l'Université de Louvain.

Courtade (G.), S. J., professeur à l'Institut catholique de Paris.

† Delaporte (L.), professeur à l'Institut catholique de Paris.

Descamps (A.), professeur au grand séminaire de Tournai.

Faux (A), professeur au grand séminaire de Tournai.

Feuillet (A.), P. S. S., professeur au grand séminaire d'Angers.

† Frey (J.-B.), P. S. Sp., secrétaire de la Commission biblique pontificale.

Gelin (A.), P. S. S., directeur du séminaire universitaire, Lyon.

Goossens (W.), professeur au grand séminaire de Gand.

MM.

Jean (C.-F.), prêtre de la Mission, chargé de cours à l'École du Louvre.

Jugie (M.), A. A., professeur à l'Athénée pontifical du Latran.

Lebreton (J.), S. J., doyen honoraire de la Faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris.

Leconte (R.), professeur aux Facultés catholiques de Lille.

Lefebvre (A.), S. J., professeur au scolasticat d'Enghien.

Lingen (Dom F.), O. S. B.

Lyonnet (S.), S. J., professeur à l'Institut biblique pontifical.

Marchal (L.), professeur au grand séminaire de Nancy.

Mollat (D.), S. J., professeur au scolasticat de Lyon.

Pautrel (R.), S. J., professeur au scolasticat de Lyon.

† Pirot (L.), professeur aux Facultés catholiques de Lille.

Robert (A.), P. S. S., professeur à l'Institut catholique de Paris.

Spicq (C.), O. P., professeur aux Facultés dominicaines du Saulchoir.

Tournay (R.), O. P., professeur à l'École biblique et archéologique française de Jérusalem.

Vaganay (L.), professeur à la Faculté de théologie de Lyon.

Van Bohemen (N.), O. F. M., à Weert (Hollande).

Van de Walle (B.), professeur à l'Université de Liège.

Vaux (R. de), O. P., directeur de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem, directeur de la *Revue biblique*.

† Vénard (L.), à Vienne (Isère).

Ref.
BS
440
V7
Supp.
V.4

Vigouroux, Fulcran Grégoire

DICTIONNAIRE DE LA BIBLE

SUPPLÉMENT

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

Louis PIROT

PROFESSEUR D'EXÉGÈSE AUX FACULTÉS CATHOLIQUES DE LILLE

CONTINUÉ SOUS LA DIRECTION DE

André ROBERT

PROFESSEUR D'EXÉGÈSE A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

AVEC LE CONCOURS DE NOMBREUX COLLABORATEURS

TOME QUATRIÈME

HETZENAUER — JUSTICE ET JUSTIFICATION

PARIS-VI
LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ
87, Boulevard Raspail, 87

1949

TOUS DROITS RÉSERVÉS

DICTIONNAIRE
DE LA BIBLE

SUPPLÉMENT

SUPPLÉMENT

AU

DICTIONNAIRE DE LA BIBLE

H *(Suite)*

HETZENAUER. — Le R. P. M. Hetzenauer, O. M. C., mort le 4 août 1928, enseigna l'exégèse au séminaire romain durant 24 ans. Son érudition était peu commune et sa capacité de travail extraordinaire. Dans son enseignement comme dans ses ouvrages, il était généralement clair, précis, riche d'informations quelquefois un peu hétéroclites, mais il manquait de sens historique et, parfois aussi, de finesse théologique. Ne le vit-on pas soutenir dans le sens le plus strict et le plus absolu l'authenticité du *Comma Iohanneum* allant jusqu'à prétendre qu'il faudrait, dans le cas contraire, attribuer à l'Église une erreur grossière, ce qui était impossible, puisqu'elle était infaillible (cf. *Wesen und Principien der Bibelkritik*, p. 20, Innsbruck, 1900). Dans sa passion pour la vérité, dont il n'est pas permis de suspecter la sincérité, il manqua parfois de mesure et, par le fait même, d'équité. Il était certes nécessaire de démasquer et de combattre le modernisme, mais on pouvait le faire sans jeter la suspicion sur de bons serviteurs de l'Église et de la science de la taille du R. P. Lagrange.

Outre celui déjà cité, les principaux ouvrages du P. Hetzenauer furent : *Expositio epistolæ ad Romanos*, Innsbruck, 1891; *Epitome exegeticæ biblicæ catholicæ ad usum scholarum*, Innsbruck, 1903; *Commentarius in Genesim*, Graz, 1910; *Theologia biblica sive scientia historiæ et religionis U. T. catholica*, I : *Vetus Testamentum*, Friburgi, 1908; *De annis magisterii publici Iesu Christi aliisque quæstionibus ad harmoniam evangelicam spectantibus*, Romæ, 1921. En 1906, le P. Hetzenauer publia une édition de la Vulgate extrêmement soignée, Innsbruck, 2 vol. in-4°; 2e édit., en 1911, à Ratisbonne-Rome; 3e édit. après sa mort en 1929 au même endroit.

† L. Pirot.

HEXATEUQUE. — Voir Pentateuque.

HILPRECHT Hermann. — Professeur d'archéologie et de philosophie sémitiques à l'université de Pensylvanie, mort en 1929, à l'âge de 66 ans. En 1909, ses amis et admirateurs publièrent à l'occasion de son cinquantième anniversaire et des noces d'argent de son doctorat un *anniversary volume* (*Assyriologische und archæologische Studien Hermann V. Hilprecht gewidmet*, Leipzig, Hinrichs, 1909), in-8° de xiv-457 p. et 30-15 planches auquel collaborèrent des savants de tous les pays. De 1888 à 1900, Hilprecht dirigea les fouilles de Nippour, au nom de l'université de Pensylvanie pour y retrouver l'antique temple de Bel et la bibliothèque qui y était annexée. Cette bibliothèque, qui constituait les archives du temple, était en réalité double : l'une comprenait des textes datés de l'époque kassite (de 1450-1300 av. J.-C.), l'autre était constituée par des documents antérieurs à la première dynastie babylonienne (vers 2200 av. J.-C.). Ces dépôts de tablettes se révélèrent d'une richesse inouïe en textes historiques, littéraires, juridiques et religieux (plusieurs dizaines de mille). C'est dire assez qu'Hilprecht doit figurer parmi les assyriologues qui contribuèrent le plus à mettre au jour les restes de la civilisation de Babel et d'Assur. De 1893 à 1907, Hilprecht réorganisa et développa la section babylonienne du musée de Constantinople.

Évidemment, au cours de ses recherches, Hilprecht eut parfois à prendre position sur des problèmes intéressant la Bible. Quand se livra avec rage outre-Rhin la bataille relative aux rapports entre Babylone et la Bible, Hilprecht ne voulut pas rester neutre et à l'occasion de l'exposé sommaire de ses campagnes de fouilles à Nippour, il adopta une position opposée à celle de Delitzsch (cf. *Supplém. au Dict. de la Bible*, t. II, col. 351-352). Selon lui, l'histoire et la civilisation babyloniennes offraient un phénomène de constante dégénérescence, c'était la conclusion à laquelle l'avaient conduit quatorze ans d'observations et d'études, faites sur place. Loin d'avoir pu trouver en Babylonie quelque lumière religieuse, les Juifs exilés et séparés de l'influence de leurs prophètes n'y avaient appris que les plus grossières superstitions.

C'est aussi à Hilprecht que fut due la découverte de la plus ancienne version babylonienne du déluge (*The earliest version of the babylonian deluge story and the temple library of Nippur by H. V. Hilprecht*, in-8° de x-65 p., 2 pl., fasc. 1 de la série D dans *The Babylonian expedition of the university of Pennsylvania*, Philadelphie, 1910); il la faisait, en effet remonter vers 2100 av. J.-C. Cette version est malheureusement très mutilée; quatorze lignes seulement en sont utilisables, elles font allusion aux préparatifs du déluge et sont parallèles au *Dialogue entre Ea et Xisouthros* (cf. P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, p. 126 sq.) et aux lignes 23 sq. du grand récit du déluge de la bibliothèque de Ninive (cf. P. Dhorme, *op. cit.*, p. 103 sq.). Nous avons ainsi au moins quatre versions babyloniennes du déluge. Seulement, alors qu'Hilprecht avait été fort sagement réservé dans la

controverse *Babel und Bibel*, en revendiquant pour son fragment de Nippour une haute antiquité, il alla jusqu'à émettre la prétention que cette version du déluge avait pu être connue d'Abraham et apportée par lui en Canaan et que le récit *P* du Pentateuque s'en serait inspiré (cf. Plessis, Babylone et la Bible, dans ce *Supplément*, t. I, col. 756-763).

Nous sommes enfin redevables à Hilprecht de l'histoire des fouilles et des découvertes faites dans les pays bibliques au cours du XIX^e^ siècle (*Explorations in Bible lands during the XIXth century, by H. V. Hilprecht, with the cooperation of Dr. Benzinger, prof. Dr Hommel, prof. Dr Jensen, prof. Dr Steindorff*, Edinburgh, 1903). Hilprecht s'est naturellement réservé le récit des fouilles assyro-babyloniennes (p. 289-568). Son exposé est clair, méthodique; pour l'époque, il était assez complet.

† L. Pirot.

HIPPOLYTE (Saint), docteur romain du début du III^e^ siècle. — Rien n'est plus obscur que la vie de saint Hippolyte. Né, semble-t-il, aux environs de 150-160, il devait être dans la force de l'âge et dans la plénitude de sa vigueur intellectuelle pendant les premières années du III^e^ siècle. A ce moment, il enseigne à Rome, où il tient école. Il est alors le défenseur de l'orthodoxie contre les hérétiques de toute espèce : il s'oppose à Caïus et aux aloges; il lutte contre Noët et les patripassiens qui viennent d'introduire leur enseignement dans l'Église; il combat Artémon et les adoptianistes qui se prétendent à la fois les représentants de la tradition et les champions de la raison outragée; sa *Refutatio omnium hæreseum*, plus connue sous le nom de *Philosophoumena*, donne la mesure de son activité et de sa science.

Lorsque vers 211 Origène vient à Rome, il tient à assister aux prédications d'Hippolyte. Il fait plus encore, car il étudie soigneusement ses ouvrages et il ne craint pas de s'en inspirer à l'occasion. Puis, brusquement, tout change. Quand saint Calliste est élu au souverain pontificat pour remplacer le pape Zéphyrien, Hippolyte ne peut, semble-t-il, supporter l'idée de voir lui échapper une dignité à laquelle il croyait avoir droit. Il se laisse proclamer et sans doute consacrer évêque de Rome, par quelques misérables partisans; et, pendant un temps, il joue le rôle d'antipape, à la tête d'un groupe intellectuel qui ne paraît pas avoir beaucoup de succès; c'est alors qu'il rédige son grand ouvrage de polémique sur les hérésies, ouvrage dont la fine pointe est dirigée contre le pape Calliste, accusé à la fois de sabellianisme et de relâchement moral. C'est alors aussi qu'il écrit des livres de liturgie et de droit canonique, comme la *Tradition apostolique*, destinée à fournir à ses disciples les éléments d'un rituel et d'un code; qu'il fait paraître un comput pascal, regardé de son temps comme un modèle de science exacte et rigoureuse; qu'il publie sa *Chronique* faite pour rassurer les lecteurs sur l'éloignement de la fin du monde.

Les choses se maintiennent de la sorte jusqu'en 235, sans qu'Hippolyte songe à solliciter la grâce de l'Église. A ce moment, Maximin édicte une persécution contre l'Église. Le pape légitime, Pontien et l'antipape Hippolyte, sont en même temps condamnés à l'exil et envoyés dans l'île de Sardaigne, où ils ne tardent pas à mourir. Quelques années plus tard, leurs cendres sont rapportées solennellement à Rome : le souvenir du schisme n'a pas tardé à disparaître ou du moins à s'estomper, si bien que les restes des deux confesseurs jouissent d'un égal honneur. Au IV^e^ siècle, le pape saint Damase décorera le tombeau de saint Hippolyte d'une belle inscription métrique; mais l'historien n'aura rien à prendre dans ces vers d'où sont bannis tous les renseignements précis. A plus forte raison, le somptueux poème que composera Prudence un peu plus tard est-il purement légendaire : le fils de Thésée a pris subrepticement la place du docteur romain et les chevaux indomptés jouent un grand rôle dans cet éloge où l'on chercherait en vain une parcelle de vérité.

Plusieurs causes expliquent le rapide oubli dans lequel est tombée la mémoire d'Hippolyte. La principale n'est pas son schisme comme on serait tenté de le croire, mais le fait que ses ouvrages ont été composés en grec, à une époque où la plupart des chrétiens de Rome commençaient à parler et à écrire en latin. Sauf de rares exceptions, les écrits des Occidentaux n'ont jamais été très répandus en Orient : même lorsqu'Eusèbe cite des titres, on ne peut pas assurer qu'il ait lu les livres dont il parle. Quant à l'Occident, il n'a pu que se désintéresser d'ouvrages composés en une langue qu'il ne comprenait plus. De fait, bien des ouvrages d'Hippolyte ont disparu au cours des siècles. Parmi ceux qui nous restent, plusieurs ne sont conservés que dans des traductions orientales : arabe, syriaque, arménienne, géorgienne, grusinienne.

Cependant l'importance de l'œuvre d'Hippolyte est considérable. Ce prêtre romain est pour nous à peu près l'unique témoin direct de l'usage et de l'enseignement de l'Église de Rome au début du III^e^ siècle. Il forme ainsi l'intermédiaire entre saint Justin et Novatien, qui écrivent l'un vers 150, l'autre vers 250. Encore le Palestinien Justin ne peut-il pas être regardé sans plus comme un représentant de la chrétienté romaine. Il est vrai que, du point de vue doctrinal, saint Hippolyte semble bien avoir pris et gardé une position très personnelle et n'avoir pas été d'accord avec la tradition représentée par les papes Zéphyrin et Calliste. Mais cela ne nous intéresse pas ici.

Le seul point que nous devions étudier est le canon néo-testamentaire d'Hippolyte et nous savons que dans les matières disciplinaires, Hippolyte s'est toujours piqué d'attacher la plus grande attention à la tradition apostolique. Il prétend se garder de toute innovation, enseigner ce qui a été dit avant lui, se fier aux Écritures divines qui contiennent les oracles de Dieu, *Contra Noet.*, IX. Aussi son témoignage mérite-t-il pleine confiance.

Soulignons tout d'abord qu'Hippolyte connaît les deux Testaments dont il dit qu'ils sont les mamelles du Christ, *Fragm. slav.*, édit. Bonwetsch-Achelis, Berlin, 1897, p. 344-345. Plus volontiers, il parle des prophètes et des apôtres, *In Daniel.*, IV, XII, 1; III, XVI; de « la loi, les prophètes et les évangiles », de la doctrine des saintes Écritures et des bienheureux évangélistes, *Refut.*, VII, 19, 1; V, 23, 1. On a cru remarquer que lorsqu'il dit l'Écriture, ἡ γραφή, il ne désigne que l'Ancien Testament, conformément à l'usage ancien, mais que lorsqu'il emploie le pluriel, il veut parler des deux Testaments. Cf. M.-J. Lagrange, *Histoire ancienne du canon du Nouveau Testament*, Paris, 1933, p. 60. La chose est possible; mais il n'est pas certain que cette manière de parler soit intentionnelle, puisque du reste, les écrits du Nouveau Testament sont aussi estimés que ceux de l'Ancien.

Parmi les livres du Nouveau Testament, Hippolyte emploie naturellement les quatre Évangiles, qu'il désigne peut-être ainsi que l'avait fait Irénée, sous le nom d'Évangile tétramorphe, *In Daniel.*, I, XVII, 16 (d'après le slave). Il cite aussi les Actes des Apôtres, douze épîtres de saint Paul, l'Apocalypse de saint Jean. La deuxième lettre aux Thessaloniciens, la seconde lettre à Timothée, l'épître à Tite ne paraissent pas dans la *Refutatio*, mais elles sont citées dans le *De Antechristo* ou dans le commentaire sur Daniel. L'épître de Jacques est citée, dans les fragments d'un commentaire arabe de l'Apocalypse, édit. Achelis, p. 231, sous le nom de Jude : « Comme le prouve la parole de Jude

dans ■ première lettre aux douze tribus qui sont dispersées dans le monde. » (*Cf.* Jacq., I, 1.) La première épître de saint Jean est rappelée par voie d'allusions, *Refut.*, IX, 12, 21; VI, 29, 14; les deux épîtres de saint Pierre sont plusieurs fois citées, par exemple *De Antechristo*, XXVI, 6, 12; *Refut.*, VI, 10, 2; X, 34, 2; IX, 7, 3; *In Daniel.*, III, XXII, 4.

Comme saint Irénée et Tertullien, saint Hippolyte ne croit pas que la lettre aux Hébreux soit l'œuvre de saint Paul; cf. Photius, *Bibliotheca*, cod. 48; A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, p. 115. Cela ne l'empêche pas de s'en inspirer très souvent et de lui emprunter par exemple la théorie de l'imitation du céleste par le terrestre : « Car on peut contempler, écrit-il par allusion à Hebr., VIII, 5, même le céleste d'après le terrestre et comprendre le spirituel d'après la figure et espérer l'éternel d'après ce qui dure peu de temps, comme aussi le Seigneur ■ ordonné à Moïse de faire un tabernacle d'après le modèle qui lui avait été montré sur la montagne. ■ *In Daniel.*, I, XVII, 2. Le commentaire sur Daniel en particulier contient plusieurs allusions fort claires à cette épître.

Somme toute, Hippolyte connaît et emploie tous les livres du Nouveau Testament, sauf la lettre à Philémon, la lettre de Jude et les deux dernières lettres de Jean. On explique sans peine ces omissions par la brièveté des écrits en question : il n'est pas nécessaire de supposer qu'ils étaient inconnus ou méprisés du prêtre romain.

A côté des livres sacrés qui font aujourd'hui partie du canon, Hippolyte a-t-il utilisé des écrits apocryphes? La question est intéressante à résoudre. Mais il est évident qu'il ne faudrait pas arguer de l'emploi de tel ou tel livre pour conclure que ce livre était regardé à Rome, au début du IIIe siècle, comme vraiment inspiré. Il a toujours été possible de citer d'autres livres que ceux de l'Écriture, surtout lorsqu'on ne fait pas précéder la citation de formules de garantie telles que : *il est écrit*, *Dieu dit*, etc. Une réminiscence ou même une citation expresse ne prouvent nullement, à moins d'explications précises, l'intention de la part d'un auteur, de conférer à un livre quelconque la dignité d'Écriture ou de parole de Dieu.

Il faut d'ailleurs avouer que, dans bien des cas, les allusions relevées chez Hippolyte sont trop vagues pour permettre des conclusions décisives. La *Didaché*, le *Pasteur* d'Hermas, la *Lettre de Barnabé* semblent à quelques-uns avoir été cités par le didascale romain : la chose est possible, mais elle reste douteuse. Il faut en dire autant de l'*Apocalypse de Pierre* : les descriptions de l'enfer qui figurent *Refut.*, X, 34, et dans un fragment *De universo*, dépendent l'une de l'autre et s'inspirent plutôt de II Petr. que d'*Apoc. Petri*. La formule employée *In Daniel.*, IV, XXXIX, 6 : « A la venue du Seigneur, ce qui est droit doit s'abaisser pour venir en haut ▪ provient plutôt de Luc, I, 52 ou de Luc, XIV, 11, que des *Actes de Pierre*, ainsi que le pense Bonwetsch. Le récit relatif à saint Paul condamné aux bêtes et dont un lion vient lécher les pieds (*In Daniel.*, III, XXIX, 4) figure sans doute dans les *Actes de Paul*, mais outre qu'Hippolyte pouvait avoir connu par ailleurs ce récit, il ne le rapporte qu'en passant et sans citer le livre auquel il l'aurait emprunté. On ne saurait donc en tirer argument pour dire qu'il acceptait l'autorité des *Actes de Paul*. Enfin, si Hippolyte rappelle que l'*Évangile selon les Égyptiens* et l'*Évangile selon Thomas* étaient acceptés par les gnostiques, lui-même n'hésite pas à réfuter ces ouvrages et à leur refuser toute valeur. A mettre les choses au mieux, l'usage que fait Hippolyte des écrits non canoniques se réduit à un emprunt possible aux *Actes de Paul* et ▪ deux réminiscences, d'ailleurs fort contestables, d'Hermas et de la *Didaché*.

Cela nous permet-il de conclure que, « pour Hippolyte, le Nouveau Testament formait un recueil à part et sacré, dans lequel même, ■ fait, il ne laissait entrer aucun autre livre? ▪ M.-J. Lagrange, *Histoire ancienne du canon du Nouveau Testament*, p. 66. Cette conclusion semble en effet s'imposer. Elle recevrait un surcroît de certitude s'il fallait regarder le canon de Muratori comme l'œuvre du prêtre romain. Dans ce cas en effet, nous aurions une preuve décisive du caractère sacré qu'aurait ■■ à Rome dès le début du IIIe siècle l'ensemble des écrits néo-testamentaires.

Mais ce canon a-t-il Hippolyte pour auteur? La question reste sans solution définitive. Il est permis d'insister sur la notice relative au *Pasteur* d'Hermas, qui est en effet caractéristique : ▪ Quant au *Pasteur*, Hermas l'a écrit récemment, de notre temps, dans la ville de Rome, pendant que l'évêque Pie, son frère, était assis sur la chaire de la ville de Rome » (lignes 75-76). On conclut de là que l'auteur du canon devait vivre à Rome, à la fin du IIe siècle, ou, au plus tard, au début du IIIe; il n'aurait pas aussi bien connu les détails de l'histoire intérieure de la chrétienté romaine et ne s'y serait pas autant intéressé s'il lui avait été étranger. Comme d'ailleurs le canon semble bien avoir pour auteur un homme en position, ayant le droit de parler avec autorité et de promulguer des décisions en quelque sorte irréformables, on pense naturellement à Hippolyte, qui, au temps de sa rivalité avec le pape Calliste, devait songer à donner à son Église une organisation aussi forte que possible.

Ces arguments ne manquent pas de force. Cependant, ils ne sont pas décisifs. Cf. MURATORI *(Canon de)*. Il n'est pas prouvé que le canon de Muratori ait pour préoccupation essentielle la défense de l'authenticité johannique du quatrième Évangile et de l'Apocalypse. Il n'est pas prouvé que Victorin de Pettau, à supposer même qu'il ait connu le canon, ce qui est d'ailleurs vraisemblable, l'ait tenu pour une œuvre d'Hippolyte. Il n'est pas prouvé que même à Rome, entre 180 et 220, d'autres personnages qu'Hippolyte n'auraient pas été capables de rédiger cette liste. Et s'il faut, pour rendre acceptable l'origine hippolytienne du canon, introduire dans un texte, assurément corrompu et barbare mais pourtant explicable, de multiples corrections, il paraît sage de ne pas insister. Somme toute, nous pouvons dire, en tenant compte seulement des œuvres authentiques de saint Hippolyte, que le prêtre romain ▪ connu et cité tous les livres du Nouveau Testament (sauf Philem., Jud., II et III Ioan.). A ses yeux, ces livres ont une autorité particulière : ils font partie des Écritures. Ils sont inspirés. Sur aucun autre ouvrage de l'antiquité chrétienne, Hippolyte ne porte un tel jugement et il ne fait un pareil emploi d'aucun autre. Mais il ne s'explique pas sur les règles qui lui permettent de savoir pourquoi tel livre est sacré et tel autre ne l'est pas. Il se contente de faire implicitement appel à la tradition. Il emploie les Livres saints tels qu'il les a reçus de l'Église. Il ne lui appartient pas d'en modifier la liste à son gré. Le recueil est constitué de son temps : il l'utilise sans contestation.

BIBLIOGRAPHIE. — N. Bonwetsch, *Studien zu den Kommentaren Hippolyts ■■■ Buche Daniel und Hohen Liede*, Leipzig, 1897, p. 19-34. — A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906. — Th. Zahn, *Miscellanea*, dans *Neue kirschl. Zeitschr.*, 1922, p. 417-436. — A. von Harnack, *Ueber den Verfasser und den literarischen Charakter des Muratorischen Fragment*, dans *Zeitschr. für neutestam. Wissenschaft*, 1925, p. 1-16. — M.-J. Lagrange, *Histoire ancienne du canon du Nouveau Testament*, Paris, 1933, p. 59-84. — É. Amann, dans *Dict. de théol. cathol.*, t. VI, col. 2484-2511. — F. Cabrol et H. Leclercq, dans le *Dict. d'arch. chrét.*, t. VI, col. 2409-2419, col. 2419-2460.

G. BARDY.

HISTORIQUE (GENRE). — La question du genre historique, comme d'ailleurs des autres genres littéraires, a été traitée dans l'article CRITIQUE BIBLIQUE (*Supplément*, t. II, col. 202-220). Tout en caractérisant, d'après les textes, les principales formes que revêt l'histoire biblique, l'auteur s'est attaché surtout à rapporter les théories des uns et des autres, et à les juger à la lumière des exigences de l'inspiration et de l'inerrance. C'était une étude des faits sans doute, mais *per summa capita*, et dans leur rapport avec les principes. Il semble à propos, tant la question des genres intéresse l'exégèse proprement dite, tant elle est liée à une droite conception des intentions et de l'enseignement doctrinal des écrivains sacrés, de l'envisager maintenant pour elle-même. Cette nouvelle étude ne remettra certes pas en question les principes du précédent article : elle ne les perdra pas de vue, mais se plaçant sur le terrain simplement littéraire, elle aura pour but de montrer, par des exemples concrets, quels sont les principaux procédés du genre historique, soit dans l'Ancien, soit dans le Nouveau Testament.

I. L'Ancien Testament. — I. Extension du genre historique. II. Quelques échantillons : 1° dans le Pentateuque; 2° dans les IIIe et IVe (Ier et IIe) livres des Rois; 3° dans les Paralipomènes; 4° dans Esther. III. Conclusion.

I. EXTENSION DU GENRE HISTORIQUE. — Il est normal d'aller d'abord le chercher dans les écrits qui forment la première partie du canon chrétien (depuis le Pentateuque jusqu'à Esther) et auxquels il faut adjoindre les deux livres des Macchabées. On a coutume d'appeler cet ensemble historique, sans doute par opposition aux livres prophétiques, qu'on voit tournés vers l'avenir, et aux sapientiaux, qui sont de tous les temps.

Une telle division est claire, mais d'une clarté conceptuelle qui s'accorde mal avec la réalité. En fait, on rencontre ailleurs beaucoup de passages, qui, d'une façon plus ou moins directe, ont trait aux événements du passé. Les écrits prophétiques ont en commun avec IV (II) Reg., d'importantes sections : Is., XXXVI, XXXVII, XXXVIII, 1-8, 21, 22, XXXIX = IV Reg., XVIII, 13, 17-XX, 19; Jer., XXXIX, 1-10 = IV Reg., XXV, 1-12; Jer., LII = IV Reg., XXIV, 18-XXV, 30; ils donnent, pour dater les oracles, des précisions chronologiques (cf. Is., I, 1; VI, 1; Jer., I, 1-3; XLV, 1; Ez., I, 1-3; Agg., I, 1; II, 1, 10, 20); ils racontent les faits qui provoquèrent l'intervention des hommes inspirés (Is., VII, 1-4; XX, 1, 2; Jer., XXI, 1, 2; XXIX, 1-3; XXXIV, 8-11; LI, 59-64; Ez., XXXIII, 21; Agg., I, 1, 2; Zach., VII, 1-3); ils fournissent de nombreux renseignements qui parfois concernent, non seulement les individus, mais Israël et les nations voisines (mêmes références, et encore Jer., XIX, 14-XX, 3; XXVI; XXVIII; XXXII, 1-5; XXXVI-XXXVIII; XL; XLII-XLIII). Ces différents traits ne forment que le cadre de la prédication prophétique; il est beaucoup plus important de remarquer que l'histoire en constitue souvent le point de départ et la substance même : tantôt elle autorise des promesses (Os., XI; XII); tantôt elle fournit les motifs d'un réquisitoire qui aboutit à des menaces (Jer., VII, 12-15, 22-28; Ez., XX, 5-26). L'oracle peut même prendre la forme d'une allégorie historique (Ez., XVI; XVII; XIX; XXIII; XXIV, 1-14), et alors elle glisse dans le *mashal*. A ce titre, l'histoire entre dans le genre sapientiel : en dépit des apparences, le *ḥakam* n'est pas oublieux du glorieux passé de sa nation, ni des Écritures, dont il est nourri : volontiers, il y cherchera les exemples typiques sur lesquels il méditera pour éclairer sa voie (cf. Eccli., XVI, 7-11 (6-10); XXXIX, 2a); dans cette ligne de pensée, l'Ecclésiaste et le livre de la Sagesse vont jusqu'à mettre en scène le personnage de Salomon. D'autre part, l'histoire d'Israël apparaît comme dominée par la sagesse : c'est elle qui en a formé les grands hommes (Eccli., LXIV-L); c'est elle qui a tiré le peuple de la servitude d'Égypte (Sap., X-XII; XVI-XIX) et qui, identifiée avec la Loi du Sinaï, a fixé sa demeure à Jérusalem (Eccli., XXIV). Enfin, il n'est pas jusqu'au Cantique qui ne semble allégoriser les événements de l'exil et du premier retour (I, 5, 6; IV, 1-VI, 3), tout en rappelant les faits analogues de la servitude et de la sortie d'Égypte (I, 9; III, 6 sq.). Le lyrisme des Psaumes s'alimente aux mêmes sources, qu'il s'agisse de louange, CXIII (CXIV), d'action de grâces, CIV (CV), de confiance, CV (CVI), d'espérance messianique, CXXXI (CXXXII). La destinée différente du Nord et du Sud est une énigme sur laquelle se penche le psalmiste, et ici, une fois de plus, nous rentrons dans le *mashal*, LXXVII (LXXVIII). Enfin, la confiance voit se développer les perspectives eschatologiques, suite et consommation du passé, XLV (XLVI). Un processus analogue, encore plus accusé, caractérise les tableaux des apocalypses (voir APOCALYPTIQUE, *Supplément*, t. I, col. 334-335; M.-J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, 1931, p. 73-76).

Ainsi, rien qu'à raisonner sur le canon chrétien des Écritures, nous constatons l'extraordinaire expansion et la souplesse du genre historique. Il est sous-jacent aux autres genres; il mêle ses traits aux leurs, au point qu'il est souvent malaisé de départager les limites entre lesquelles nous avons coutume de classer les différentes formes de pensée et leur expression littéraire. Ce jugement se confirme à la simple inspection du canon juif. Le Pentateuque y représente une catégorie à part, nommée *Torah* (la Loi). La série Josué-Rois, qui est pour nous distincte des Prophètes, en est au contraire rapprochée, au point d'être comprise avec eux sous le titre commun de *Nebi'im*. Sans doute, le rapprochement est motivé par l'attribution de plusieurs de ces livres à des hommes pourvus du charisme prophétique (*Baba Bathra*, 14 b; cf. Josèphe, *Contre Apion*, I, 8); mais on peut encore supposer que la tradition juive garde ici un sens exact et profond du rôle des prophètes. D'instinct elle comprend qu'ils n'ont pas été seulement ni surtout suscités pour annoncer l'avenir, mais qu'ils avaient cette mission première et générale de rappeler au peuple les exigences de la Révélation. Dans ces conditions, un prophète peut parler du passé pour inviter ses contemporains à la pénitence. C'est précisément ce que nous venons de constater dans les oracles qui font appel à l'histoire, et par là attirent l'attention soit sur la bonté divine, soit surtout sur les culpabilités du peuple. L'un et l'autre point de vue aboutissent d'ailleurs à des déclarations qui regardent l'avenir, en manière de promesses ou de menaces. Donc, un prophète au sens large pourra faire du passé l'objet direct de ses investigations, en vue de rappeler ses lecteurs à une droite conception des conduites de Dieu et des exigences de la morale.

Enfin, le canon juif range dans la troisième et dernière section, celle des *Ketoubim*, c'est-à-dire des écrits sans autre qualification, un certain nombre de nos livres historiques : Ruth, Esther, Esdras, Nehémie, Paralipomènes. Ils ont été mis à cette place parce que rédigés après des écrits plus anciens et plus considérés. Mais aussi peut-être on a senti que leur physionomie est nettement distincte de celle des écrits prophétiques et qu'elle s'apparente aux formes plus indécises ou plus savantes qui se font jour à l'époque du bas judaïsme.

Il est donc bien vrai que dans la sainte Bible le genre historique a une importance considérable et qu'il varie ses moyens d'expression selon la diversité des temps et des buts. On peut dire sans trop d'exagération qu'il est comme le sol ferme et riche où les

autres genres enfoncent leurs racines; ou mieux, comme la sève qui se répand dans les tissus d'essences variées pour y porter la vie. Il faudra plus tard donner les raisons de ce phénomène caractéristique de la littérature sacrée. Mais dès maintenant il est important de noter que par suite de l'expansion du genre historique biblique, il est difficile d'en renfermer les éléments dans une définition rigide. Il comporte en effet des modalités, des finesses, des alliances, et aussi des profondeurs, qui peuvent au premier moment déconcerter un esprit formé aux méthodes sévères de notre temps et peu familiarisé avec la mentalité des écrivains sacrés. Il convient donc, en suivant l'ordre du canon juif, de donner pour chacune de ses trois catégories un ou plusieurs exemples typiques. Ainsi pourra-t-on se faire une idée concrète des principaux aspects du genre historique, et de la manière dont il sert les buts les plus élevés de la Révélation, en raison même des particularités de sa structure.

II. Quelques échantillons. — 1° *Le Pentateuque.* — Ce grand ouvrage, si mystérieux et si attachant, est un des exemples les plus frappants du mélange des genres, dont il était question tout à l'heure. Les Juifs l'envisagent surtout sous l'aspect d'un écrit normatif de la conduite : il est pour eux la loi par excellence. Les Alexandrins et les chrétiens mettent l'accent sur son caractère historique. En fait, l'équivoque vient du livre lui-même. Il offre en effet une suite historique qui va de la création à la conquête de la Palestine. Dans cette trame, les formules particulières et les corps de lois sont disséminés. Le lien avec le contexte est parfois assez lâche : ainsi en est-il pour le Lévitique et même pour le Code de l'alliance (Ex., xx, 22-xxiii, 33). D'autres fois, le rapport est très étroit, par exemple entre le code noachique (Gen., ix, 1-7) et le déluge, entre la Pâque (Ex., xii) et la sortie d'Égypte, entre la promulgation du Décalogue (Ex., xx) et le séjour au Sinaï. Il y a aussi des décisions de jurisprudence qui sortent d'un fait particulier (Num., ix, 6-14; xvi, 36-40; xxvii; xxxvi). Enfin, on trouve des faits proprement normatifs, en raison de leur essence même : tel le repos divin après la création (Gen., ii, 2, 3).

Si maintenant on considère sous leur aspect simplement historique les événements racontés dans le Pentateuque, une nouvelle complexité se fait jour. Quoi qu'il en soit de l'irritante question de l'unité d'auteur et de la date de rédaction, il est clair que le Pentateuque comporte des variétés de style, en rapport avec des conceptions théologiques plus ou moins relevées : *In narrationibus Geneseos quæ jam ante Moysen per multa sæcula in populo ▪ memoria recitabantur, prævalet modus loquendi* popularis, magis simplex, *ita tamen ut inter « J » et ▪ E ▪ nulla sit essentialis differentia : in pericopis autem illis quas ipse Moyses primo composuit (ut v. g. Gen. i, in legibus sacerdotalibus (P), in Deut.), ideis correspondent etiam modi loquendi* puriores et altiores (A. Bea, *De Pentateucho*, 1928, n. 31, p. 35). Donc dans l'admirable unité du grand ouvrage, on peut discerner trois présentations distinctes de la même histoire du salut formant des genres littéraires différents (*ibid.*, n. 45, p. 54) : ce sont les trois faces d'une pyramide, qui convergent vers le même sommet. Étudions-les successivement, en allant du simple au complexe.

1. D'abord s'offre à nos regards un ensemble contenu principalement dans la Genèse, à partir de ii, 4°, et qui, tout en étant déjà dominé par des idées théologiques, profondes et sûres d'elles-mêmes, constitue un exposé d'allure simple et populaire *(prævalet modus loquendi popularis, magis simplex)*. On y trouve une suite de tableaux et d'épisodes d'étendue limitée, et juxtaposés sans lien littéraire ni logique. Cependant, les faits sont en général ordonnés et se déroulent selon une progression habilement ménagée : création de l'homme, apparition et multiplication du péché dans le monde; intentions divines toujours plus explicites, aboutissant à la mise à part d'un groupe d'hommes, spécialement d'Abraham; épisodes concernant la vie familiale des patriarches; migration en Égypte, où les fils de Jacob deviennent un peuple; par Moïse ils sont conduits au Sinaï, puis aux frontières de la Terre promise. Il y ▪ donc un plan divin peu à peu dévoilé et réalisé. Son existence n'est pas perdue de vue un seul instant, parce que Dieu lui-même intervient sensiblement dans l'histoire. Sans doute, une place est faite aux causes secondes, même là où le miracle est indéniable (Gen., vii, 4; xi, 7; xxx, 35-43; Ex., x, 13-19; xiv, 21, etc.); il n'empêche que Dieu se comporte comme un homme parmi les hommes : il dévoile ses pensées, discute et agit. La hardiesse des anthropomorphismes (Gen., iii, 21; iv, 15; vii, 16b; xi, 5-7, etc.) accentue cette idée de la présence et de l'action divines. Ainsi le lecteur est sans cesse sollicité de considérer le terme de l'histoire sainte et d'en suivre le progrès. Est-ce à dire que la toute-puissance divine s'impose aux hommes et aux événements à la façon d'un déterminisme irrésistible? Certes non, car Dieu se heurte à des obstacles sans cesse renaissants : ainsi le péché d'Adam met fin à l'état de justice originelle, et ses conséquences se développent; Abraham et Isaac reçoivent la promesse d'une postérité nombreuse, mais Sara et Rébecca sont stériles; Jacob hérite des bénédictions divines, mais il n'est pas l'aîné, son mariage rencontre des difficultés, son retour en Palestine semble impossible; Joseph, destiné providentiellement à recueillir les promesses, est vendu puis mis en prison; son père et ses frères le rejoignent, mais dès lors la Terre promise est abandonnée et les Israélites, qui se multiplient, risquent d'être exterminés; Moïse est désigné pour les délivrer, mais il résiste et sa mission se heurte à la mauvaise volonté du pharaon, et même des Israélites; la voie droite qui mène au Sinaï est interdite, et le peuple se voit pris entre la mer Rouge et l'armée égyptienne; au désert le peuple se révolte, et une première tentative de conquête aboutit à un échec. Ces menus faits montrent à quel point Dieu respecte la liberté humaine. Sa toute-puissance ne s'en trouve pas limitée, mais sa miséricorde est mise dans le plus puissant relief.

On voit que cette première synthèse historique, pour être simple et populaire, offre à nos méditations une doctrine profonde et solide. Ses qualités littéraires sont d'ailleurs de premier ordre : elle se fait remarquer par l'éclat, la variété, l'abondance des images, jointes à un sens exquis de la mesure. Elle témoigne surtout d'une psychologie profonde : les personnages sentent et agissent selon leur caractère; l'intrigue, parfois compliquée, est conduite avec art, et le lecteur tenu en suspens jusqu'au dénouement. Ainsi est-il sollicité de réfléchir sur les raisons profondes des choses, sur les problèmes essentiellement humains que pose la vie de chaque jour; la foi s'en trouve fortifiée, et surtout l'espérance.

Au sujet des problèmes soulevés par l'histoire des origines, voir Genèse (*Supplément*, t. iii, col. 590 sq.) et Pentateuque.

2. Les récits historiques du Deutéronome sont exposés par fragments, dans les deux discours qui servent d'introduction au Code (i-xi). Ils concernent seulement les faits qui se sont passés depuis le séjour au Sinaï jusqu'à celui des plaines de Moab. Ils ne sont pas racontés pour eux-mêmes : leur but est d'authentiquer le Code, d'en manifester l'esprit, et de le faire aimer. C'est Moïse lui-même qui est en scène et qui rappelle au peuple la grande épopée. Il s'adresse ▪ style direct

aux Israélites qu'il a sous les yeux, et surtout à leurs descendants, qui, installés en Terre promise, connaîtront les séductions de l'idolâtrie et de l'immoralité et l'insécurité qui résultera des grandes crises politiques des VIIIe et VIIe siècles. Le but de Moïse est de rappeler à ses compatriotes qu'ils doivent garder une fidélité inébranlable à Dieu qui a contracté alliance avec eux, les ayant choisis comme son bien propre (IV, 37; VII, 6; X, 15; XIV, 2; XXVI, 18) et leur ayant prouvé *par les faits* la sincérité et la gratuité de son amour. Ainsi l'histoire est-elle appelée à témoigner en faveur du propos divin; elle évoque les promesses faites aux pères (VII, 8), les prodiges de la sortie d'Égypte (IV, 32-38; VI, 21-23; VII, 18, 19, etc.), les attentions délicates de Yahweh lors de la traversée du désert (II, 7; VIII, 1-6, 15, 16); finalement elle en transforme en promesses et en prophétie, au sujet des événements prochains de la conquête (VI, 10-15; VII, 2-26; VIII, 17-20). Le mouvement de pensée si puissamment exprimé dans l'introduction se répercute jusque dans l'énoncé des lois du Code : plusieurs fois, l'Israélite est invité à prendre conscience du lien historique et moral qui l'unit, soit à son Dieu (XXVI, 1-11), soit à ses frères (XV, 12-15). Ainsi l'histoire deutéronomique est une spiritualité, qui engendre dans les cœurs la crainte religieuse, la reconnaissance, l'amour et l'obéissance.

Nous ne devons pas nous étonner de ce qu'elle soit exposée sur le ton de la parénèse, avec des résonnances à la fois prophétiques et sapientielles. Tout naturellement, elle s'exprime dans un style abondant, soutenu, solennel, Par surcroît, la période souple et harmonieuse obéit à la loi d'un balancement rythmique impeccable. Tant de qualités de fond et de forme rendent ce livre éminemment attachant, et expliquent son extraordinaire influence sur la littérature subséquente.

3. Il existe enfin dans le Pentateuque de nombreux passages d'allure liturgique, qui contiennent les éléments d'une histoire savante. Les relations que Dieu a voulu avoir avec le monde sont détaillées dans un vaste tableau dont la perspective se resserre progressivement en parcourant les quatre étapes suivantes : la création, Noé, Abraham, Moïse. Grâce au cadre des sept jours, la création est mise en pleine lumière comme un événement qui se déroule dans le temps, et dont le repos divin est le dernier acte. Une série généalogique ininterrompue rattache à Dieu l'humanité entière, et l'âge décroissant des premiers patriarches montre qu'ils s'éloignent de plus en plus de l'état de justice originelle. Le déluge, dont les proportions sont effrayantes, est une punition de l'humanité coupable. C'est un retour à la masse aqueuse du chaos primitif; ensuite l'histoire recommence avec Noé, second père de l'humanité. Dieu lui communique un code, sanctionné par une alliance (Gen., IX, 2-6). Celle-ci n'est pas un contrat bilatéral, mais un engagement par lequel Dieu, dans la plénitude de sa puissance, se lie spontanément par pure bonté. La table des peuples (Gen., X) manifeste que toutes les nations ont dans le Créateur de l'univers un lien de parenté, qu'elles portent son image et bénéficient de sa miséricorde. Cette vue universaliste, basée sur le monothéisme, est sans analogue dans les littératures antiques.

Avec Abraham, l'horizon se rétrécit : ce n'est pourtant pas que la perspective universaliste soit abolie, car toutes les nations seront bénies en lui (Gen., XVII, 16; XXVIII, 3; XXXV, 11), mais la stratégie divine, obligée de compter avec les misères de l'humanité, opère son repli, en attendant l'heure où le règne de Dieu s'établira dans le monde. Il n'est donc question pour l'instant que de l'alliance nouvelle dont Abraham et ses descendants sont favorisés, et qui a pour signe la circoncision (Gen., XVII).

L'alliance mosaïque ne diffère pas essentiellement de la précédente. Elle en est la réalisation, tout en accusant un progrès considérable : c'est alors en effet que Dieu révèle son nom (Ex., VI, 2-8). En ce même temps, les tribus prennent possession de la Terre promise, celle-là même où les patriarches avaient passé comme des hôtes, où Abraham, à titre de gage, avait acquis la caverne de Macpéla (Gen., XXIII). Mais le principal progrès de l'époque mosaïque est que Dieu entre avec son peuple en relations très intimes. Il lui fait voir sa gloire, il lui communique ses volontés, il lui assure le privilège de sa présence permanente au Tabernacle (Ex., XIV, 4, 17; XVI, 10; XXIV, 15-17). C'est là, autour de la tente « de réunion » ou « du témoignage », que les tribus se groupent (Num., I, 50, 53; II; X, 11-28). C'est là que paraît la nuée (Num., XIV, 10; XVI, 19; XX, 6) et que la voix de Dieu se fait entendre dessus du propitiatoire (Ex., XXV, 22; Num., VII, 89). Ainsi l'histoire mosaïque est dominée par l'idée de Révélation. Elle se plaît aussi à détailler les exigences et les solennités d'une liturgie complexe, toute pénétrée du sentiment de la transcendance divine (Ex., XXV sq.; XXXV sq.; Lev.; Num., XV sq.; XXVIII sq.); mais par rapport à la Révélation, le culte est à l'arrière-plan. Moïse n'est-il pas l'unique médiateur, et Aaron, qui lui doit son sacerdoce, ne lui est-il pas subordonné (Ex., XXXIV, 29-35 et XXVIII; XXIX)?

Tel est le progrès des événements qui, depuis la création, aboutit, au lendemain de la mort de Moïse, à la prise de possession et au partage de la Terre promise (Jos., XIII sq.) réglé par le sort, c'est-à-dire par Dieu, au lendemain de la conquête.

En définitive, ce grand tableau d'histoire, tout en affirmant les droits de Dieu à l'adoration des peuples et ses intentions de salut sur le monde entier, a prouvé qu'Israël est pour l'instant le seul dépositaire de la Révélation, et qu'à ce titre toutes les institutions religieuses et nationales : sabbat, circoncision, rite pascal, culte aaronique, possessions des tribus, sont nées chacune en son temps par suite d'une volonté formelle de Dieu.

Les caractéristiques littéraires de cet ensemble historique et doctrinal sont très nettes. Ce sont surtout : la concision, l'ordre méthodique, l'amour des généalogies et des chiffres. On remarquera le procédé dit des *tôledoth*, ou des générations, qui sert de cadre à l'histoire des origines dans la Genèse de II, 4 à XXXVII, 2, et qui, en montrant tout à la fois la continuité du plan divin et le resserrement progressif de la perspective, sert admirablement le but de l'auteur sacré. Enfin, les formules péremptoires qui scandent si souvent la législation : « Soyez saints parce que je suis saint »; « Je suis Yahweh », etc. (Cf. par exemple Lev., XIX) montrent qu'ici comme dans le Deutéronome l'histoire s'offre comme un thème de méditation, qui convie la volonté à obéir et tout l'être à se prosterner devant l'incompréhensible majesté du Dieu unique.

2° *Les IIIe et IVe (Ier et IIe) livres des Rois.* — C'est une hypothèse communément admise parmi les critiques indépendants, qu'il a existé une grande histoire deutéronomique, dont les fragments épars se rencontrent depuis la Genèse jusqu'à la fin de IV (II) Reg., et dont le récit embrassait les événements qui se sont produits depuis les origines jusqu'à la mort de Joachin vers la fin de l'exil (cf. IV (II) Reg., XXV, 27-30). Cette idée, exprimée par J. Wellhausen en 1883 (*Prolegomena zur Geschichte Israels*, c. VII), se retrouve dans les auteurs les plus récents (cf. J. Hempel, *Althebräische Literatur und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben*, 1930, p. 150-151). Elle comporte beaucoup d'exagération : sans doute, l'influence du Deutéronome, surtout depuis l'exil, a été considérable (cf. A. Van Hoonacker, *Les petits prophètes*, 1908, p. 700-702), mais la même où

elle s'est exercée le plus fortement, elle n'a pas été exclusive. Le milieu littéraire et théologique d'Israël connaît d'autres courants, à commencer par celui des prophètes. Il y a donc lieu de nuancer l'opinion émise ci-dessus. C'est ce que montrera l'analyse de III et IV (I et II) Reg., choisie à dessein comme particulièrement caractéristique.

Ces deux livres racontent l'histoire de la monarchie judéenne et israélite, depuis l'avènement de Salomon jusqu'à l'exil. L'auteur recourt à une documentation abondante : c'est la base solide de sa thèse; c'est aussi une nécessité, étant donné l'ampleur de la perspective qu'il déroule sous les yeux de ses lecteurs. Il cite lui-même ses trois sources principales : les Actes de Salomon (III (I) Reg., XI, 41); les Annales des rois d'Israël (*op. cit.*, XIV, 19 et dix-sept autres fois) et celles des rois de Juda (*op. cit.*, XIV, 29 et quatorze autres fois). Si ces écrits n'émanent pas directement des chancelleries royales, ils ont tout au moins été rédigés dans leur entourage immédiat et mettent en œuvre des matériaux de première main. Ils forment comme le substratum du récit du livre des Rois. Les différences de style, les interruptions, les heurts, les reprises de la narration font soupçonner l'existence de plusieurs autres sources (voir le commentaire catholique de A. Šanda, *Die Bücher der Könige*, 1911, t. I, p. XXVIII-XXXII). Elles proviennent des milieux lettrés du Nord et du Sud, des disciples des prophètes et des archives du Temple; elles concernent principalement David, Jéroboam Ier, Élie et Élisée, Achab, Jéhu, Ézéchias, Josias.

Ces matériaux disparates s'unifieront grâce à un double lien qui les enserre de l'extérieur. Le premier résulte de la simple mise en parallèle des événements qui concernent les royaumes du Nord et du Sud. La synopse est bien ordonnée; elle est rendue manifeste par la récurrence quasi mathématique de certaines formules stéréotypées qui servent, pour chaque règne, d'introduction et de conclusion. Tantôt l'histoire d'un règne se réduit à peu près à un schème (cf. IV (II) Reg., XV, 1-7; 32-38); tantôt un renseignement est glissé dans la formule (III (I) Reg., XVI, 24); tantôt le cadre schématique enclôt un développement plus ou moins long (cf. III (I) Reg., XV, 9-24; XV, 33-XVI, 6; XVI, 29-XXII, 40). Les cas où le procédé schématique n'est pas employé sont rares et généralement motivés : ainsi est-il pour Jéroboam Ier, Athalie, Jéhu.

A ce premier lien, s'en superpose un autre, tout théologique, qui constitue la thèse même de l'ouvrage. Pour en comprendre la raison d'être, il faut se souvenir que l'auteur écrit dans les premières années de l'exil, et qu'il s'adresse à ses compatriotes désorientés, pour les amener à réfléchir sur les causes morales de la catastrophe. Reprenant, pièces en main, l'histoire de la nation, il l'invite à reconnaître les fautes que les générations ont accumulées, et qui ont fini par lasser la patience divine. Son principe fondamental se tire de la théologie de l'alliance : le peuple hébreu est assuré, par l'intermédiaire de la dynastie davidique, de bénéficier des faveurs divines, mais à la condition de se détourner des idoles, de leurs sanctuaires, de leurs prêtres, de leur culte, et pour cela de demeurer fidèle au Temple de Jérusalem, où habite le seul vrai Dieu. A ces exigences simples et nettes de l'orthodoxie monothéiste, l'auteur sacré compare la réalité historique, telle qu'elle émane de ses documents : en Israël, trois maisons sont représentatives des fautes commises contre Yahweh, et elles se succèdent dans une sorte de *crescendo* : il y a d'abord « le péché de Jéroboam », c'est-à-dire le schisme avec le culte équivoque des veaux : c'est la tare minima des souverains du Nord (III (I) Reg., XV, 26, 29, 30, 34, etc.). La maison de Baasa y ajoute l'idolâtrie formelle (XVI, 13; cf. XXI, 22); avec les Omrides, les prévarications d'Israël atteignent leur maximum, par suite de l'introduction du Baal syrien (XVI, 25; 30-33). En Juda, les mauvais rois sont ceux qui ont admis les pratiques du royaume du Nord, à savoir Joram (IV (II) Reg., VIII, 18-19), Ochozias (VIII, 27), Achaz (XVI, 2-4) et surtout Manassé (XXI, 2-16). Les bons rois sont restés fidèles au culte légitime. Encore Asa, Amasias et Joatham sont-ils discrètement blâmés de n'avoir pas fait disparaître les hauts-lieux de Yahweh (III (I) Reg., XV, 14; IV (II) Reg., XIV, 4; XV, 35).

Il n'est pas malaisé de reconnaître que le critère appliqué par le livre des Rois à l'histoire est deutéronomique. Le cinquième livre du Pentateuque est en effet par excellence le livre de l'alliance; il éprouve pour l'idolâtrie une extrême répulsion et édicte les mesures les plus sévères pour en détourner la nation. Par ailleurs, la loi de l'unité de sanctuaire est promulguée (XII) avec solennité et insistance, et elle reste sous-jacente à un bon nombre d'autres prescriptions. La comparaison entre le Livre des Rois et le Deutéronome pourrait se poursuivre en des domaines secondaires, étroitement liés aux données précédentes, à savoir : la notion du roi pieux, la légitimité du sacerdoce lévitique, le rôle de l'institution prophétique et les conditions de la mission prophétique authentique. Sur tous ces points, la convergence est indéniable. Il est donc clair que la position deutéronomique est celle même de notre auteur, avec cette différence nécessaire que la perspective historique du Deutéronome est orientée vers l'avenir et s'accompagne de promesses et de menaces; au contraire, celle des Rois, qui suppose au premier plan les ruines de la ville sainte et du Temple, regarde vers le passé, avec le souci de le qualifier tel qu'il a été, et de faire accepter la sentence prononcée par Dieu.

Tributaire de la pensée deutéronomique, l'auteur des Rois garde assez de liberté pour l'interpréter. Encore met-il sa pensée sous le couvert d'une haute autorité, celle de Jérémie. Sans tomber dans l'exagération des exégètes d'après lesquels Jérémie aurait été opposé à la réforme de 621 (par exemple F. Puukko, *Jeremias Stellung zum Deuteronomium*, dans *Alttestamentliche Studien, Rudolf Kittel zum 60. Geburtstag dargebracht*, 1913, p. 127-153), il faut convenir que le prophète lutte contre l'idolâtrie sans s'occuper de l'unité de sanctuaire, et aussi contre le formalisme cultuel, dont le Temple même de Jérusalem est le théâtre, et qui risque d'entraîner la ruine de ce sanctuaire, tout comme autrefois de Silo (cf. les scènes dramatiques des c. VII et XXVI, et les querelles avec les prêtres et les faux-prophètes XXVII, XXVIII, etc.). Or notre auteur, sans soulever la question du formalisme cultuel, est d'accord avec Jérémie pour laisser de côté celle des hauts-lieux yahwistes. Ou plutôt, s'il en parle, c'est de la façon la plus accidentelle, comme d'une faute vénielle de quelques bons rois, qui n'a entraîné aucune conséquence fâcheuse, ni pour eux ni pour la nation. En définitive, la position des Rois est celle du Deutéronome tempérée par Jérémie.

L'attitude de notre auteur dans le domaine des idées a son parallèle et son expression sensible dans celui du style. Il ne s'agit pas ici de prendre en considération des listes de mots extraits de leur contexte, et invoqués pour justifier des conclusions critiques : procédé dangereux, dont on a trop abusé. Mais il en va autrement de listes qui comportent des *expressions*, connues par ailleurs comme authentiquement deutéronomiques et jérémiennes, et qui sont en liaison étroite avec la doctrine. On en trouvera l'énumération dans C.-F. Burney, *Hastings' Dictionary of the Bible*, t. II, p. 859-861, et *Notes on the hebrew text of the Book of Kings*, 1903, p. XIII-XV. Il est extrêmement curieux et instructif de voir comment ces deux séries de cli-

chés, auxquels l'auteur ajoute les siens, se trouvent répartis à travers l'ouvrage, et à quel point ils soulignent les courants doctrinaux dont il est tributaire. On peut par exemple se reporter, pour les formules deutéronomiques, à III (I) Reg., II, 2 sq.; VIII, 23-61; pour celles de Jérémie à III (I) Reg., IX, 7, 8; IV (II) Reg., XVII, 13-20, 23; XXI, 9-16; XXII, 16-19; XXIV, 3, 4 (tous passages qui parlent de la ruine du Temple et de Jérusalem); enfin, pour celles du rédacteur, à III (I) Reg., XIV, 10, 11; XVI, 2-4; XXI, 20-24; IV (II) Reg., IX, 8-10.

Il y a donc, dans cette manière de composer, une part de stylisation. Par là l'auteur semble vouloir se couvrir de l'anonymat, et mettre dans le plus grand relief possible la doctrine des grandes autorités yahwistes qu'il invoque. Très consciencieux, nous l'avons vu, quant au nombre et à la valeur des sources humaines qu'il utilise, il est surtout fidèle à reproduire l'enseignement de la Révélation. A ce double titre, ses lecteurs ne pouvaient manquer d'être impressionnés par son plaidoyer, et d'accepter la rude expiation de l'exil, en attendant la résurrection d'Israël.

3° *Les livres des Paralipomènes* ne sont pas, comme le suggère ce titre, emprunté à la version alexandrine, un simple complément des écrits historiques plus anciens. L'auteur, qui écrit vers 300, communique sans doute à l'occasion des renseignements inédits, mais son but principal est de faire connaître un certain nombre d'idées qui lui tiennent à cœur, et qu'il voit justifiées par les textes scripturaires.

Dans ces conditions, nous n'avons pas à nous étonner de le voir recourir à deux sortes de sources, non canoniques et canoniques. Les premières sont nombreuses, puisque nous le voyons citer une vingtaine de références, appartenant surtout au genre historique et prophétique. Il est vrai que selon toute probabilité, elles se réduisent à quelques ouvrages seulement (E. Podechard, dans *Rev. bibl.*, 1915, p. 236-237; A. Noordtzij, *Kronicken*, II, 1938, p. 19-24). Il y a puisé des renseignements anciens, ignorés ou négligés par l'auteur des Rois (cf. II Paralip., VIII, 3; XI, 5-12, 17, 23; XIV, 5-14; XXXIII, 11-17; XXXIV, 3-7), et sans doute aussi, des points de vue, des jugements conformes à sa propre mentalité. Car dans leur dernière rédaction, ces écrits ne semblent pas être notablement antérieurs à son époque, ni étrangers à son milieu. Il sera donc souvent malaisé de distinguer l'apport des sources non canoniques et celle du chroniqueur lui-même.

Il en ira différemment pour les sources canoniques. Celles-ci ne sont jamais l'objet d'aucune référence explicite, étant supposées connues et leur autorité étant au-dessus de toute discussion. Cependant, leur texte est inséré dans l'ouvrage du chroniqueur au point d'en constituer la trame ininterrompue. Jusqu'à I Paralip., IX, l'auteur se contente de leur emprunter des données généalogiques et de courtes notices, rappelant ainsi, par un rapide résumé, la suite du plan divin depuis la création jusqu'à l'avènement de David. Ce fait marque le vrai début de l'histoire qu'il se propose de raconter, jusqu'à l'époque contemporaine. Il l'introduit en insérant, au chap. X, le récit de la mort de Saül d'après I Reg. (Sam.), XXXI. A partir de ce moment, les textes canoniques II-IV Reg. (II Sam. et Reg.) sont insérés de façon massive. On trouvera, dans les Introductions et les Dictionnaires (cf. *Dictionnaire de la Bible*, art. PARALIPOMÈNES, t. IV, col. 2135-2136) la liste comparative des références. Voir surtout le précieux ouvrage *Libri synoptici veteris Testamenti seu librorum Regum et Chronicorum loci paralleli, quos hebraice, græce et latine edidit* Primus Vannutelli, t. I, 1931, t. II, 1935. Le lecteur qui veut se faire une opinion doit comparer lui-même mot à mot et détail par détail les textes originaux avec celui du chroniqueur : nul travail n'est plus révélateur de la manière, des buts, de la pensée profonde de notre auteur. Si par exemple on a mis en regard I Paralip., XVII, 1-14 et II Reg. (Sam.), VII, 1-17, on aboutit aux résultats suivants :

1. On enregistre d'abord des différences d'orthographe : l'écriture pleine est plus fréquente dans Paralip., par exemple דָּוִיד, au lieu de דָּוִד (ℵ. 8). Le phénomène est commun dans les derniers écrits bibliques, et dans les postbibliques. — 2. Élohim remplace Yahweh dans les ℵ. 2, 3, 16, 17 (= II Reg., ℵ. 3, 4, 18, 19), mais non pas au point d'éliminer systématiquement ce dernier terme : donc le souci d'affirmer la transcendance divine n'est pas poussé aussi loin qu'il le sera plus tard. — 3. Le chroniqueur a la préoccupation constante de moderniser le style, d'abréger le récit, de clarifier la pensée : ainsi dans les ℵ. 1 et 2. — 4. D'autres fois il renforce les affirmations du premier auteur : au ℵ. 9, לְבַלֹּתוֹ (Vulg. : *atterent*) est plus énergique que II Reg., ℵ. 10, לְעַנּוֹתוֹ *(affligant)*. — 5. L'esprit du scribe se révèle dans le souci d'une précision plus grande (II Reg., ℵ. 6, avait dit : *dans une tente et une demeure;* le chroniqueur préfère ℵ. 5 : *de tente en tente et de demeure (en demeure)*. Il se souvient que Yahweh est passé de la tente mosaïque à celle de David à Sion (II Reg., VI, 17; I Paralip., XV, 1, etc.) et de la demeure du tabernacle à celle de Silo (I Reg. (Sam.), I sq.; cf. Ps., LXXVII (LXXVIII), 60; Jer., VII, 12). Au ℵ. 10, il libelle ainsi la déclaration de Dieu à David : *J'ai humilié,* וְהִכְנַעְתִּי, *tous tes ennemis,* au lieu de : *Je t'ai donné du repos,* וְהִנַּחְתִּי. En effet, les luttes de David ont été continuelles : contre les Philistins, les Jébuséens, les Syriens, sans compter les troubles intérieurs. — 6. Enfin certains changements donnent un tour nouveau à la pensée. Soit le texte de la prophétie de Nathan : II Reg., VII, 12-16 s'exprimait ainsi : « ...J'élèverai ta postérité après toi, à savoir *celui qui sortira de tes entrailles,* אֲשֶׁר יֵצֵא מִמֵּעֶיךָ, et j'affermirai son royaume. C'est lui qui bâtira une maison *à mon nom,* לִשְׁמִי, et j'affermirai pour toujours le trône de son royaume. Je serai pour lui un père et il sera pour moi un fils : *s'il fait le mal, je le châtierai avec une verge d'homme et des coups de fils d'homme,* mais ma grâce ne se retirera pas de lui, comme je l'ai retirée de Saül, que j'ai ôté de devant toi. *Ta maison et ton règne seront pour toujours assurés devant toi; ton trône* sera affermi pour toujours. » Dans I Paralip., XVII, 11-14, on lit : « ...J'élèverai ta postérité après toi, à savoir *l'un de tes fils,* אֲשֶׁר יִהְיֶה מִבָּנֶיךָ (il s'agit donc d'un personnage très lointain, qui apparaît dans une pénombre mystérieuse), et j'affermirai son règne. C'est lui qui *me,* לִי, bâtira une maison et j'affermirai son trône pour toujours. Je serai pour lui un père et il sera pour moi un fils [...] (l'hypothèse d'une défaillance n'a plus de raison d'être), et je ne lui retirerai pas ma grâce, comme je l'ai retirée *à celui qui fut avant toi* (périphrase qui évite de nommer Saül). *Je l'établirai pour toujours dans ma maison et dans mon royaume,* et *son* trône sera affermi pour toujours (conception théocratique : le royaume d'Israël n'est pas la possession de David ni de sa dynastie, mais de Yahweh et du Messie; la personne de David s'efface devant celle du roi messianique, tout comme dans Is., IX, 5, 6; XI, 1 sq.). Ainsi la rédaction nouvelle devient l'expression

volontairement enveloppée et cependant directe de la promesse messianique. Le texte primitif ne s'y oppose certes pas et même s'y prête, grâce à l'idée de pérennité; mais son horizon immédiat s'arrête à Salomon.

Des comparaisons du même genre pourront être faites à l'occasion d'un grand nombre de passages. Les suivantes sont bien suggestives : I Par., x, 8-14 et I Reg. (Sam.), xxxi, 8-13 (mort de Saül); I Par., xiii, xv, xvi et II Reg. (Sam.), vi (transfert de l'arche); I Par., xxi et II Reg. (Sam.), xxiv (le dénombrement); II Par., i, 1-13 et III (I) Reg., iii, 1-15 (sacrifice et vision de Gabaon); II Par., viii, 1-10 et III (I) Reg., ix, 10-23 (villes bâties par Salomon); II Par., xxiv et IV (II) Reg., xii (règne de Joas); II Par., xxix-xxxi et IV (II) Reg., xviii, 1-7 (réforme d'Ézéchias); II Par., xxxiv, xxxv et IV (II) Reg., xxii, 1-xxiii, 30 (règne de Josias). A ces comparaisons de détail, viennent s'ajouter des questions d'ensemble : celle des gros chiffres (cf. I Par., v, 21; xxi, 5, 6; xxix, 3, 4, 21; II Par., viii, 18; ix, 13; xvii, 14-19; xxv, 11-13; xxxv, 7-9); celle de la place donnée aux lévites (surtout I Par., vi (v, 27-vi, 66); ix, 14-34; xv, xvi, xxiii-xxvi; II Par., viii, 14-15; xix, 8-11; xx, 21-22; xxiii, 4-8; xxiv, 4-7, 11; xxix-xxxi; xxxv); celle de la rétribution (comparer II Par., xvi, 2-12 et III (I) Reg., xv, 23, II Par., xix, 2-3; xx, 35-37 et III (I) Reg., xxii, 49; II Par., xxiv, 17-26 et IV (II) Reg., xii, 18-22; II Par., xxv, 14-20 et IV (II) Reg., xiv, 8-14, 19; II Par., xxvi, 16-21 et IV (II) Reg., xv, 5; II Par., xxv, 21, 22 et IV (II) Reg., xxiii, 29).

L'impression générale qui se dégage de ces diverses comparaisons et de toutes celles qu'on peut faire est que l'auteur des Paralipomènes est étroitement dépendant de ses sources : il les cite la plupart du temps *ad litteram*. Cependant il témoigne souvent d'une liberté qui nous étonne : non seulement il rajeunit le style, abrège le texte, mais il fait des omissions, des déplacements, des additions et surtout il change des mots et recompose des phrases. D'autre part, il est impossible de ne pas constater que l'ensemble de ces modifications correspond à une doctrine très ferme et très cohérente dont il a la pleine possession. Il y a donc lieu de se demander quels sont les principaux points de cette doctrine, et de chercher à expliquer l'attitude psychologique apparemment contradictoire qui consiste à chercher un point d'appui dans les textes canoniques, tout en les sollicitant en faveur d'une pensée qui porte déjà en elle-même sa justification.

La pensée du chroniqueur est celle d'une époque qui a beaucoup réfléchi sur les Écritures et les anciennes traditions. Elle peut se réduire aux données suivantes.

La première, tout à fait fondamentale, concerne l'unité nationale. Au moment où notre auteur écrit, la grande majorité du peuple vit dans les pays de la *diaspora;* la communauté des rapatriés, qu'il a sous les yeux en Palestine et à laquelle il appartient, ne groupe guère d'autres membres que ceux qui appartiennent à la tribu de Juda. Le mémoire de Néhémie les avait simplement, pour l'ordinaire, désignés sous le nom de יְהוּדִים, *les Juifs*. Le chroniqueur, dont le regard veut embrasser toute l'histoire de la nation et même ses antécédents depuis les origines, commence son ouvrage par les généalogies des douze tribus, marquant ainsi le lien physique et religieux qui les unit les unes aux autres, qui les relie aussi aux pères, premiers bénéficiaires de l'élection divine. De plus, négligeant totalement le mot « Juifs », il ne retient que l'appellation d' « Israël », toute chargée de la théologie classique du yahwisme; mais il l'emploie de façon à laisser transparaître son point de vue personnel. A la vérité, il n'abandonne pas l'acception restreinte du mot, qui si souvent dans le langage du livre des Rois désignait seulement le royaume du Nord (cf. II Par., xiii, 4, 12, 15 sq.; xxi, 13; xxv, 6, 7, 9). Mais il se complaît à l'employer dans les récits qui concernent le temps de l'unité primitive, sous David et Salomon (I Par., ii, 7; ix, 1; etc.); il met alors volontiers en scène « tout Israël » (I Par., xi, 1, 4, 10; cf. 3; xiii, 5; xv, 3; II Par., v, 3, etc.). Et pour les temps qui suivent le schisme, il nous fait souvent la surprise d'employer le même terme à propos du seul royaume du Sud (cf. II Par., xi, 3; xii, 1, 6). C'est en effet la tribu de Juda qui dans le passé — et encore dans le présent — est demeurée la gardienne des institutions théocratiques authentiques, à savoir le Temple, le culte; et aussi la dynastie davidique, héritière des promesses, souche d'où sortira le roi messianique. Dans ces conditions, le geste de Roboam n'a pas eu seulement le banal résultat de consommer la séparation politique; il n'a pas seulement, conformément à la thèse des Rois, produit un schisme cultuel et mis en péril la croyance monothéiste : il a fait échec au plan divin du salut et rayé de l'histoire sainte les dix tribus du Nord. C'est donc logiquement que le chroniqueur omet d'en faire mention, et réserve pour la tribu de Juda le nom d'Israël : cette restriction du terme est commandée par les faits, mais elle n'empêche pas qu'en droit, comme l'ont bien marqué Osée, Jérémie, Ézéchiel, la vocation des douze tribus persiste; aussi la reconstitution de l'unité est-elle légitimement une des espérances de l'avenir. Le chroniqueur le sait, et sans doute veut le faire entendre lorsqu'il montre, ici et là, le Nord répondant à l'appel du Sud (II Par., xv, 9; xxx, 1, 5, 11, 18; xxxiv, 6, 7, 9, 33).

La conception théocratique de notre auteur suppose qu'il met le personnage de David au centre de sa perspective. Les tableaux généalogiques qui ouvrent le premier livre des Paralipomènes ont sans doute pour but de marquer l'unité des douze tribus, mais ils veulent aussi aboutir à la généalogie davidique, qui d'un trait est conduite jusqu'aux temps contemporains (I Par., iii). L'intention spéciale qui se fait jour ici est d'autant plus évidente que la généalogie de Saül cesse avec l'exil (viii, 29-38; ix, 35-44), et que celle des grands Prêtres est interrompue (vi, 1-15 (v, 27-41) pour n'être reprise qu'en II Esdr. (Neh.), xii, 10. Par ailleurs, il n'est fait dans le récit aucune allusion aux ombres de la conduite de David, tandis que sa piété, sa fidélité à la loi de Moïse sont mises en relief. De même, rien n'est dit des sept années de règne à Hébron, au cours desquelles le Nord, fidèle à la dynastie de Saül, fait échec au jeune monarque. Par contre, on insiste sur l'empressement avec lequel *tout Israël* lui offre la couronne et se range à ses côtés, soit pour conquérir Jébus, soit pour y transporter l'arche. L'avènement de Salomon semble n'avoir pas rencontré plus de difficultés que celui de David. Enfin, dans la suite, la piété de certains monarques, principalement d'Asa, de Josaphat, d'Ézéchias et de Josias, est décrite avec complaisance, ainsi que les bénédictions dont ils sont favorisés. Tant il est vrai que David et sa lignée ont pour le chroniqueur une signification, non pas seulement historique, mais doctrinale. En cela il est d'accord avec une série de textes qui dominent à un titre ou l'autre la pensée postexilienne : Ps., lxxxviii (lxxxix), cxxxi (cxxxii); Is., lv, 3-4; Jer., xiii, 5; xxxiii, 14-17. Au point de départ de ce courant est la prophétie de Nathan (II Reg. (Sam.), vii), qui annonce la pérennité de la dynastie; nous avons vu plus haut avec quelle netteté le chroniqueur, d'accord avec les textes ci-dessus, y découvre un sens messianique. Telles sont les réflexions et les espérances de ceux qui voyant l'intervention de la Providence

dans les premiers événements de la Restauration : édit de Cyrus et retours successifs de rapatriés, reconstruction du Temple puis des murs, réformes de Néhémie et d'Esdras, attendent maintenant que Dieu mette le comble à son œuvre en ramenant la dynastie qui doit donner naissance au Messie. Par sa piété suréminente, son pouvoir sur les douze tribus réunies, et par le rayonnement de son règne glorieux, ce dernier fera que porter au comble les vertus et les réussites du fondateur de la dynastie. Ainsi David et ses descendants n'intéressent vraiment le chroniqueur qu'en raison de leur signification messianique : « Ce n'est pas une histoire ordinaire qu'il raconte, c'est une histoire prophétique; son écrit est plus qu'une histoire, c'est une prophétie » (J. Hänel, dans l'Introduction à l'ouvrage posthume de J.-W. Rothstein, *Kommentar zum ersten Buch der Chronik*, 1927, p. XI).

Le livre des Paralipomènes n'est pas seulement une histoire prophétique, c'est encore une sorte de plaidoyer juridique. Tout se passe comme si notre auteur, qui est lévite et qui a la science scripturaire d'un scribe, se posait la question suivante : Quel rapport y a-t-il entre les institutions liturgiques du présent et la religion du Sinaï? Ici encore, c'est le personnage de David qui fournit la réponse décisive : lui-même, et non Salomon, a eu l'initiative de la construction du Temple; il en a, à la suite d'une théophanie, fixé l'emplacement, il a réuni les matériaux nécessaires et Dieu lui a communiqué le plan de l'édifice. Il est donc au point de départ d'une organisation cultuelle nouvelle, et à juste titre, puisque le régime théocratique de la nation ne prend sa forme complète qu'à partir de lui. Il va sans dire que, par voie de conséquence, le statut des lévites se trouve modifié. La loi mosaïque leur assignait la charge de transporter, pendant le séjour au désert, le Tabernacle, l'arche et le mobilier sacré, de camper autour du sanctuaire, enfin de remplir les obligations d'un « service » qui n'est pas autrement précisé (cf. Num., I, 48-53; III; IV; VIII, 14-19, etc.). Avec la construction du Temple, les deux premiers offices sont périmés, et le troisième demande une réglementation. Selon le principe posé par Moïse, les lévites continueront d'être affectés au service du lieu saint et de l'arche, comme simples auxiliaires des prêtres. Mais ils auront leur rôle à l'intérieur du sanctuaire et dans le culte même, pour la préparation des sacrifices, le soin des pains de proposition et surtout le chant. Ainsi David, en face d'une situation nouvelle, donne aux lévites une importance qui grandit considérablement leur dignité et les rapproche au possible des prêtres. Ce faisant, il n'est que l'interprète de la pensée mosaïque, mais interprète authentique. Toute innovation cultuelle suppose en effet une intervention divine (cf. II Par., XXIX, 25); or David est pourvu du charisme prophétique, puisqu'il est par excellence *l'homme de Dieu, le serviteur de Dieu* (II Par., VIII, 14; II Esdr. (Néh.), XII, 24, 35 (36), et I Par., XVII, 4, 7). Sauf en II Par., XI, 2 et XXV, 7, 9, ces qualificatifs ne sont par ailleurs décernés qu'à Moïse (I Par., XXIII, 14, etc.; VI, 49 (34), etc.). David est donc en quelque sorte un second Moïse, et ce qu'il a établi pour préciser, compléter et adapter la législation cultuelle du Sinaï est d'une légitimité indiscutable.

Telle est la construction théologico-juridique du chroniqueur. Comme on le voit, elle n'est pas celle que lui ont prêtée Wellhausen et son école (Voir J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 5e éd., 1905; I. Benzinger, *Die Bücher der Chronik*, 1901, p. VIII-X; R. Kittel, *Die Bücher der Chronik*, 1902, p. VIII-X; E.-L. Curtis et A.-A. Madsen, *The Books of Chronicles*, 1910, p. 6-16; C. Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, 1912, p. 381-386. Voir aussi J.-W. Rothstein-J. Hänel, *Das erste Buch der Chronik*, 1927, p. XLIV-XLIX. Pour la réfutation, voir G. von Rad, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes*, 1930, *passim*, surtout p. 41 sq.; A. Noordtzij, *Kronicken*, II, 1937 et 1938, c. VIII, et *Les intentions du chroniste*, dans *Revue biblique*, 1940, p. 161-168). Loin de vouloir exposer l'histoire du Temple et du culte dans l'esprit du Code sacerdotal, il entend simplement raconter l'avènement de la théocratie judéenne, et constater que dans la suite des siècles, nul monarque sauf Josias (II Par., XXXIV, 2) n'en a réalisé les conditions. Si décevants que soient les résultats de cette enquête, ils n'engendrent pas le découragement, mais en rappelant les promesses faites à David, ils engagent les âmes à se tourner vers l'avenir, et à désirer plus fortement la consommation du règne de Dieu dans les temps messianiques. A cette thèse, de tendance eschatologique, se joint le plaidoyer pour la justification des conditions actuelles du culte et spécialement du statut des lévites.

Il est temps maintenant de répondre à la question posée plus haut. Si tel est le dessein du Chroniqueur, comment expliquer qu'il invoque principalement à l'appui de sa doctrine les textes canoniques, et qu'en même temps il se permette ici et là de les retoucher dans le sens de ce qu'il cherche à prouver? Il invoque les textes canoniques, parce que, dans son milieu, il est entendu qu'aucun raisonnement ne tient s'il ne repose sur l'Écriture. Mais d'autre part il se reconnaît le droit de compléter l'Écriture et de l'adapter à sa thèse par accommodation, dès lors qu'il s'appuie sur une tradition sûre. Or justement, les idées qu'il propose ne sont pas le fruit de son invention personnelle : il les a puisées dans les documents non canoniques, dont il donne avec soin la référence, parce qu'ils garantissent l'orthodoxie et le caractère traditionnel de sa pensée. En somme, il fait ce que nous avons l'habitude de faire nous-mêmes en matière théologique, ascétique, liturgique : il commente l'Écriture par la tradition. Mais tandis que nous évitons de porter la main sur le texte sacré et que nous consignons notre exégèse dans des notes reléguées au bas des pages, le chroniqueur, qui vit à une époque antérieure à la codification officielle des Livres Saints et jouit à ce titre d'une liberté qui n'offusque personne, fait pour ainsi dire parler le texte lui-même. En agissant ainsi, il est bien loin de vouloir altérer l'original : celui-ci reste entre toutes les mains et les lettrés le connaissent à fond. Il s'agit seulement d'en donner une édition pour ainsi dire raisonnée, en fonction du point de vue spécial que garantit la tradition. Ce procédé prend la suite d'une manière de composer fréquemment usitée pendant et après l'exil, et qui consiste à emprunter avec ou sans modification des expressions scripturaires plus anciennes pour leur donner par accommodation un sens adapté aux temps nouveaux. Les transpositions de ce genre sont classiques dans la littérature de sagesse (voir A. Robert, *Les attaches littéraires bibliques de Prov., I-IX*, dans *Rev. bibl.*, 1934, 42 sq., 172 sq., 374 sq.; 1935, 341 sq., 502 sq.). D'autre part, la manière du Chroniqueur annonce déjà les méthodes rabbiniques, nettement fixées dès les premiers siècles de l'ère chrétienne. A cet égard, on lira avec grand profit l'ouvrage du R. P. J. Bonsirven : *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, 1939. En somme tout est clair si l'on comprend que le chroniqueur est un scribe dont le but n'est pas de retracer, encore moins de retoucher l'histoire, mais d'argumenter d'après l'Écriture, en l'utilisant selon les principes d'exégèse de son temps.

4° *Le livre d'Esther.* — Cet écrit, comme d'ailleurs Tobie et Judith, diffère notablement de ceux qui ont été étudiés ci-dessus. Ces derniers embrassaient, dans leur champ de vision, une période d'histoire plus ou

moins large : Pentateuque et Paralipomènes remontent même jusqu'aux origines. Avec le livre d'Esther, il ne s'agit que de raconter un événement particulier du passé. De plus, à ne considérer que le texte hébreu, le seul objet du livre est d'expliquer l'origine de la fête juive de Pourim, c'est-à-dire des sorts. Sans doute, les fragments grecs dont la traduction fut donnée par saint Jérôme en appendice ajoutent des explications relatives à la puissance du Dieu d'Israël, qui sont de nature à exciter dans les cœurs un vif sentiment de confiance, voire même une piété tendre et expansive (cf. les prières de Mardochée et d'Esther, XIII, 8-XIV, 19). Cependant, ces développements n'empêchent pas que la substance même du récit ne soit dominée par un nationalisme sec et austère. Nous sommes loin de la doctrine traditionnelle de l'alliance, source profonde de vie religieuse, sans cesse repensée et réadaptée, sous la pression des épreuves périodiques qui ont accablé l'âme d'Israël. Enfin les procédés de composition répondent à des conceptions fort différentes. Tandis que les ouvrages précédents se référaient soigneusement à des sources orales ou écrites et en produisaient des extraits, l'auteur d'Esther, d'ailleurs très soucieux de documentation sinon même d'érudition, nous présente une rédaction composée à la manière moderne : il a su s'assimiler ses matériaux et rédiger un récit admirablement conduit.

On a beaucoup discuté sur le caractère du livre d'Esther. Pour les uns, c'est une histoire fictive destinée à faire admettre par les Juifs une fête d'origine babylonienne (Nöldeke, Zimmern), perse (de Lagarde), babylonienne et perse (Meissner), grecque (Graetz), ou faite d'éléments composites (Lehmann-Haupt, Wildeboer, Siegfried). Pour les autres, c'est un roman historique, dans lequel s'exprime la soif de vengeance d'un peuple opprimé (Gunkel, Gautier). On a encore songé à une prophétie allégorique (Scholz). Enfin les auteurs les plus raisonnables y voient le récit d'événements réels : à leurs yeux, c'est une histoire qu'il faut entendre sinon au sens strict (opinion traditionnelle), au moins au sens large (Driver, Sayce).

En fait, l'hypothèse d'un emprunt païen n'a jamais pu produire des arguments satisfaisants (voir E. Cosquin, *Le prologue-cadre des mille et une nuits, les légendes perses et le livre d'Esther*, dans *Rev. bibl.*, 1909, p. 7-49, 161-197; et H. Gunkel, *Esther*, 1916, p. 88-91 et 94-95). Par ailleurs, le livre d'Esther n'a rien d'une allégorie. Il faut donc concéder qu'il met en œuvre un ensemble de données traditionnelles *objectives*. Très certainement l'auteur les reçoit et les transmet comme telles. Très certainement aussi il apporte à son œuvre un soin extrême, et son effort aboutit à lui donner un caractère à la fois savant et artistique.

Le chroniqueur faisait déjà œuvre de science, mais dans ce domaine clos de l'exégèse et du raisonnement où s'enfermaient les scribes. Ici, le judaïsme nous présente un type intellectuel absolument nouveau, celui de l'érudit qui sans rattacher son sujet à aucune thèse théologique, cherche dans son tableau historique la précision et la couleur locale. Il cite les noms de tous les personnages qui paraissent sur la scène, fussent-ils secondaires; il donne souvent des chiffres, surtout en matière de chronologie. Il connaît la topographie de Suse et le plan du palais royal, avec une exactitude que les fouilles modernes ont confirmée d'une manière impressionnante. Il est au courant de l'organisation administrative de l'empire perse, et surtout de tout ce qui regarde la vie de la cour : la splendeur du palais, le cérémonial des audiences, le caractère despotique du roi, l'isolement où le tient l'étiquette, et qui le rend accessible aux influences les plus diverses; enfin, autour du monarque, les rivalités, les menées secrètes ou les drames. Notre auteur a aussi une vue très juste de la situation des Juifs dans l'empire : comme Daniel, Zorobabel, Néhémie, certains personnages arrivent aux honneurs, certaines familles ont l'estime et la faveur des autorités. Mais dans l'ensemble, Israël n'a pas la sympathie des peuples : est-ce à cause de son monothéisme intransigeant, de ses rites méticuleux? L'auteur n'a pas à s'en expliquer : il lui suffit de montrer avec quelle facilité un tel sentiment aboutit aux conséquences les plus dramatiques.

Un drame : telle est bien cette histoire aux péripéties inattendues et qui finit dans le sang. On s'est plu à signaler l'art avec lequel l'auteur sait la raconter, en rapprochant les contrastes et en ménageant l'intérêt (voir surtout Gunkel, *op. cit.*, p. 76 sq.) : Esther, une juive inconnue, prend la place de la reine Vasthi; dédaignant les vaines parures, elle a été préférée par le roi à toutes ses compagnes; Aman est bravé par Mardochée et se promet de le perdre : à l'heure même où son projet va se réaliser, il doit lui-même promener son rival dans un appareil royal; il se croit l'objet d'une faveur spéciale de la reine, et c'est en cette circonstance précise qu'il est accusé et condamné : il sera pendu au gibet qu'il avait préparé pour Mardochée, lequel lui succédera dans sa charge. L'édit royal qui promulguait le massacre des Juifs est démenti, dans les mêmes termes, par un autre édit qui met leurs ennemis à leur discrétion, et Suse d'abord dans l'inquiétude, s'abandonne à l'allégresse. Enfin les Juifs exercent leur vengeance au jour même où ils devaient périr. A travers ces contrastes, habilement balancés, l'intrigue se noue, elle progresse; le lecteur flotte entre la crainte et l'espérance, il pressent l'issue du drame, mais il ne la voit réalisée qu'après de nouveaux incidents. Ainsi se déroule sans hâte et d'une façon parfaitement équilibrée un récit plein de mouvement, qui met en scène des personnages dont les rôles sont nettement différenciés, et dont les caractères expriment en quelque façon des types génériques : Assuérus le monarque oriental; Aman l'ennemi des Juifs; Mardochée le patriote ardent; Esther l'âme délicate, prompte à l'obéissance et au dévouement, patriote elle aussi jusqu'à la dureté.

Telle est l'œuvre d'art que voit paraître le basjudaïsme, et qui tranche si nettement sur l'ensemble de la littérature biblique. Elle nous charme, nous émeut et à plus d'un point de vue nous édifie, sans pourtant nous conquérir à l'égal des vieux récits yahwistes ou des synthèses deutéronomiques et prophétiques, où se manifestent à toutes les pages la sagesse, la sainteté et surtout la miséricorde du Dieu unique, Dieu d'Israël et de l'univers entier.

III. Conclusion. — Comme on le voit, la conception que les écrivains sacrés se font de l'histoire ne ressemble pas à la nôtre. Même là où elle s'en rapproche le plus (dans Esther et écrits analogues), elle ne cherche pas le fait pour le fait, ni l'exactitude pour la satisfaction de la curiosité ou des exigences scientifiques. L'histoire biblique est un moyen, et non un but. Elle n'oublie jamais qu'elle est subordonnée à une fin religieuse, à savoir l'enseignement doctrinal et l'édification des âmes. Certains jugeront que c'est une infériorité; d'autres méditeront avec respect et admiration sur un phénomène si particulier, et ils en chercheront les motifs.

Sans doute, les écrivains sacrés ont laissé de côté bien des faits importants, ils ont insisté sur des faits secondaires, ils ont omis de replacer l'histoire locale dans son cadre général, ils ont pu même quelquefois transformer le langage des événements en un plaidoyer artificiel en faveur de leur thèse. Mais d'autre part, que saurions-nous de l'histoire du peuple d'Israël, si sa croyance ne l'eût porté à nous en parler?

Avant les découvertes de l'archéologie, que savions-nous des annales d'empires aussi puissants que les empires égyptien, babylonien, assyrien ou hittite? En Israël, l'histoire est fille de la croyance. Entendons par là que la croyance a non pas seulement suggéré, mais exigé l'histoire, qu'elle en a donné le sens et le goût, qu'elle a prescrit les grandes lois du genre, qu'elle en a favorisé l'extension, jusqu'au mélange avec les autres genres. De là cette complexité, cette variété des réalisations, cette indétermination des frontières qu'il nous a été donné de constater. L'histoire biblique tient donc de la foi de ses auteurs et son existence, et sa nature, et ses mérites, et ses déficiences.

La raison profonde en est dans ce fait unique parmi les religions de l'ancien Orient, que le yahwisme est une religion historique. Pour les Égyptiens, les Assyro-Babyloniens, les Cananéens, la divinité était attachée à des phénomènes cosmiques, à des objets, à des lieux déterminés. Pour les Israélites au contraire, Yahweh est le Dieu des pères : on sait que dans les origines, il a fait choix de tels personnages et de tels groupements. Il a parlé aux patriarches et à Moïse; il a conduit les tribus au Sinaï, il a fait d'elles un peuple et leur a donné la terre de Canaan. Depuis lors, il n'a cessé de communiquer sa volonté aux prophètes. La parole prophétique est lumière, promesse ou menace. En tant que lumière, elle donne un sens aux événements; en tant que promesse ou menace, elle les annonce. Bien plus, elle est elle-même un événement; elle est aussi une puissance irrésistible, génératrice des événements futurs, un dynamisme qui emporte l'histoire, conformément aux exigences de la sainteté divine. Voilà ce que, chacun selon son point de vue, les écrivains sacrés ont saisi et voulu faire comprendre : ils n'ont parlé du passé que pour inviter les cœurs à accepter les raisons morales des conduites divines, à faire pénitence, et à attendre avec confiance l'avènement du règne de Dieu.

Bibliographie. — Les Introductions, les Dictionnaires et les Commentaires. — E. König, *Die Geschichtsschreibung im Alten Testament*, Berlin, 1913. — H. Gunkel, *Esther*, Tübingen, 1916. — R. Kittel, *Die alttestamentliche Wissenschaft*, 5e édit., Leipzig, 1922, p. 109-130. — J. Hempel, *Altes Testament und Geschichte*, Göttingen, 1930, et *Althebraïsche Literatur und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben*, Postdam, 1930, p. 81-100, et 102-194 *passim*. — G. von Rad, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes*, Stuttgart, 1930, et *Die Priesterschrift im Hexateuch*, 1934, p. 166-189. — O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, Giessen, 1934. — J. Hempel, *The contents of the Literature*, dans *Record and Revelation, Essays on the Old Testament by members of the society for Old Testament Study*, edited by H. Wheeley Robinson, Oxford, 1938, p. 50-60. — A. Noordtzij, *Les intentions du chroniste*, dans *Rev. bibl.*, 1940, p. 161-168.

A. Robert.

II. Le Nouveau Testament. — I. Extension du genre dans le Nouveau Testament, et nécessité d'en étudier les caractéristiques. II. Les écrits historiques du Nouveau Testament : 1° Les Évangiles. 1. Physionomie générale. 2. Les Synoptiques. 3. Saint Jean. — 2° Les Actes des apôtres. — 3° Les données historiques dans la littérature épistolaire du Nouveau Testament. — III. Conclusion.

I. Extension du genre dans le Nouveau Testament et nécessité d'en étudier les caractéristiques. — Le genre historique est représenté dans le Nouveau Testament par les quatre Évangiles et les Actes des apôtres. Ces cinq minces livrets renferment à peu près toutes les données positives sur lesquelles repose notre connaissance de la vie de Jésus et des origines du christianisme. Les renseignements que l'historien recueille dans le reste du Nouveau Testament, particulièrement dans les épîtres de saint Paul, sur Jésus et les débuts de l'apostolat chrétien ne peuvent que compléter les récits évangéliques et la narration des Actes. D'autre part, il y a peu à tirer des sources non-chrétiennes; quant aux évangiles et actes apocryphes, ils fournissent encore moins de données historiques utilisables, bien que leur étude — au moins en ce qui concerne les plus anciens de ces écrits — puisse servir à déterminer, par voie de comparaison, le caractère et la valeur des textes canoniques.

On comprend donc que la critique historique ait multiplié ses efforts pour préciser la nature et la valeur de la documentation que fournissent sur les origines chrétiennes les Évangiles et les Actes. Les innombrables études de critique littéraire dont ces livres ont été l'objet visent en définitive le même but : en poussant jusqu'à l'extrême l'analyse et la comparaison des textes, en s'efforçant de découvrir les sources utilisées par les rédacteurs et de préciser la façon dont ils les ont employées, en tentant de reconstituer, si l'on peut dire, la préhistoire des livres historiques du Nouveau Testament, la critique littéraire s'est proposée de déterminer la nature et la valeur de la documentation fournie par ces écrits. Les résultats ont été très différents : certains critiques radicaux en arrivent à réduire jusqu'à rien les données historiques solides contenues dans des livres qui n'ont, selon eux, que l'apparence de l'histoire; d'autres pensent pouvoir établir scientifiquement qu'on est en droit de s'appuyer en toute sécurité sur ces livres pour retracer l'histoire des origines chrétiennes. D'ailleurs critique historique et critique littéraire réagissent souvent l'une sur l'autre : la conception qu'on se fait du christianisme primitif influe sur la façon dont on se représente la formation et le développement de la littérature évangélique, et aussi son caractère. Sans parler du préjugé rationaliste qui, excluant la possibilité du miracle, fait considérer nécessairement comme légendaire tout récit de fait miraculeux.

Pour le croyant — qu'il soit apologiste ou purement historien — l'étude du genre historique auquel appartiennent les Évangiles et les Actes des apôtres ne s'impose pas moins. L'apologiste doit faire abstraction du caractère sacré de ces écrits, et ne s'appuyer que sur la valeur humaine de leur témoignage. Par suite, la première tâche qui s'impose à lui est de préciser la nature et la solidité de ce témoignage d'après le but des documents, leur mode de composition et l'autorité des sources utilisées par les rédacteurs. L'historien croyant, qui admet l'inspiration divine des livres canoniques, a dans cette inspiration même une garantie surhumaine de leur véracité. Mais pour les interpréter il est nécessaire d'en fixer exactement la nature, en déterminant le genre d'histoire dont ils relèvent. Car, pour être divinement inspirés, Évangiles et Actes des apôtres n'en sont pas moins des œuvres humaines, appartenant à une époque et à un milieu déterminés, et dont les auteurs n'ont pu échapper à l'influence des habitudes littéraires de ce temps et de ce milieu. De plus, ils visaient un but particulier qui a conditionné le choix et la présentation des matériaux dont ils disposaient.

II. Les écrits historiques du Nouveau Testament. — 1° *Les Évangiles.* — 1. *Physionomie générale.* — Un premier trait à noter, c'est que nos quatre Évangiles ne sont pas de simples *histoires* destinées à faire connaître la vie de Jésus; ils visent en effet à l'édification en même temps qu'à l'instruction de leurs destinataires. Cette intention est nettement proclamée dans le quatrième Évangile (xx, 31) : ceci a été écrit « pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et que, le croyant, vous ayez la vie en son nom ». Le récit évangélique a donc pour but essentiel de faire naître et de développer la foi en la messianité

et en la filiation divine de Jésus. Si, dans les évangiles synoptiques, l'intention apologétique de l'auteur n'est pas aussi positivement affirmée, on peut la déduire par exemple de la façon dont débute l'Évangile de saint Marc : « Commencement de l'Évangile de Jésus-Christ, Fils de Dieu. » L'écrivain se propose donc d'annoncer une bonne nouvelle, la venue du Fils de Dieu en la personne de Jésus-Christ. Saint Luc seul fait exception, en manifestant des intentions qui sont davantage celles d'un historien. Le prologue du troisième Évangile (I, 1-4) indique en effet au destinataire, le chrétien Théophile, que Luc a mené sur les faits concernant la personne et l'action de Jésus une longue et minutieuse enquête, afin de pouvoir écrire une histoire suivie et reposant sur des renseignements sûrs. Mais, nonobstant cette déclaration, le caractère didactique du troisième Évangile ressort de l'ensemble du récit : c'est en définitive la foi de Théophile et des lecteurs de son Évangile que saint Luc se propose de fortifier, en lui donnant une base historique plus complète et mieux assurée.

On conçoit facilement d'ailleurs que tel ait dû être le caractère des premiers récits de la vie du Christ. L'Évangile a été prêché avant d'être écrit. Les apôtres, témoins oculaires de la vie du Sauveur, disaient ce qu'ils avaient vu et entendu, afin de communiquer à leurs auditeurs la foi au Maître, qui s'était révélé à eux comme le Christ Sauveur et le Fils de Dieu. Cette apologétique, fondée sur les souvenirs des apôtres, fixée oralement dans ses grandes lignes et ses traits principaux, constitua le fond de la catéchèse prêchée par les missionnaires de l'Évangile qui n'avaient pas été témoins immédiats de la vie de Jésus. Que les éléments de cette catéchèse aient été fixés peu à peu par écrit, qu'il se soit constitué des sortes de livrets d'évangélisation plus ou moins fragmentaires, c'est ce qu'il est naturel de penser, et l'allusion contenue dans le prologue de saint Luc aux nombreux essais tentés avant lui pour raconter les faits transmis par ceux qui furent témoins oculaires et ministres de la parole, apporte à cette supposition une confirmation positive. Nos trois premiers Évangiles sont l'aboutissant de ce travail de fixation littéraire de la matière évangélique, et ils en ont gardé le caractère : ils restent, eux aussi, des sortes de manuels d'évangélisation, visant plus à édifier qu'à tracer un tableau purement historique des événements qu'ils racontent. Le caractère didactique et apologétique est encore plus marqué dans le quatrième Évangile : on est ici en présence d'une sorte de thèse théologique, dont le prologue donne l'énoncé en termes abstraits, et dont les faits et les discours rapportés dans le livre constituent la preuve ou la traduction symbolique. L'histoire y est entièrement mise au service de la doctrine.

La critique rationaliste, bien loin de contester le caractère religieux et doctrinal de nos Évangiles, est plutôt portée à l'exagérer, aux dépens de leur valeur historique. On explique la formation et le développement de la tradition évangélique par les exigences de l'apologétique ou les besoins du culte chrétien. « La tradition évangélique, écrit A. Loisy (*Jésus et la tradition évangélique*, 1910, p. 198) est la prédication chrétienne des premiers temps, et l'histoire de la littérature évangélique n'est pas, à proprement parler, une histoire littéraire, la simple évolution d'un travail et d'un mouvement intellectuels; c'est un aspect de la vie intérieure et de l'aspect missionnaire du christianisme naissant. » La controverse contre les Juifs entraînait la nécessité de montrer dans la vie du Christ l'accomplissement des prophéties de l'Ancien Testament. Strauss admettait déjà comme un des éléments de sa théorie mythique de la formation des Évangiles l'hypothèse de l'utilisation de textes messianiques dont la tradition aurait voulu montrer la réalisation dans des récits forgés de toutes pièces d'après ces textes. D'autres mythologues, comme S. Reinach (dans *Orpheus*) et P.-L. Couchoud (dans *Le mystère de Jésus*), et même des critiques moins extrémistes, tels que A. Loisy et Ch. Guignebert, ont développé des idées analogues (sur ce point, cf. M. Goguel, *Jésus de Nazareth mythe ou histoire?*, 1925, c. IX, la théorie de l'origine prophétique de la tradition évangélique). D'autre part, les critiques qui se rattachent à l'école de la *Formgeschichtliche Methode*, en particulier Bultmann (*Die Geschichte der synopt. Tradition*, 1921), Dibelius (*Die Formgeschichte des Evangeliums*, 1919) et surtout Bertram (*Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult*, 1922) découvrent dans les Évangiles beaucoup de légendes *cultuelles*, qui auraient été créées pour fournir une base apparemment historique à certaines doctrines et à certains rites du christianisme primitif. (Sur cette école, voir *Supplément*, t. III, col. 312-317). Du point de vue de la pure critique, de telles explications peuvent paraître valables en tel ou tel cas particulier, mais les généraliser, en faire un des facteurs principaux de la formation de la tradition évangélique, supposer, sans aucune base de témoignages authentiques, qu'elles ont pu créer presque tous les récits qui constituent la vie de Jésus d'après les évangiles, aboutit à de flagrantes invraisemblances : celles-ci apparaissent dès qu'on examine dans le détail l'application de ces théories. Il faut certes maintenir que nos Évangiles ne doivent pas être considérés comme de simples chroniques, des biographies pleinement désintéressées, mais si les évangélistes visent un but d'instruction et d'édification, ils cherchent à l'atteindre par la mise en œuvre des souvenirs authentiques des premiers témoins de la vie du Christ. Ainsi leurs écrits gardent, même au point de vue strictement humain, une valeur historique d'ensemble incontestable.

Il faut maintenant, pour préciser davantage, étudier séparément chacun d'eux, en distinguant nettement, d'une part les évangiles synoptiques, d'autre part le quatrième Évangile.

2. *Les évangiles synoptiques.* — Les trois Synoptiques dépendent d'une même catéchèse orale. Sans doute la façon dont ils ont été rédigés donne lieu de croire à des emprunts réciproques ou à l'utilisation de sources communes. Il n'en est pas moins vrai que, pour expliquer leurs ressemblances, on fera surtout appel à la catéchèse orale d'où ils procèdent. De là vient qu'ils ont en commun une matière considérable (en particulier l'Évangile de saint Marc se retrouve, presque tout entier dans les deux autres), et que cette matière est disposée dans le même cadre général : ministère public de Jésus en Galilée d'abord, puis en Judée, suivi de la Passion et de la Résurrection, tous ces événements se déroulent en apparence au cours d'une seule année. Mais chacun des Synoptiques a néanmoins ses traits propres.

a) L'Évangile de saint Marc est celui qui paraît avoir conservé le plus fidèlement la physionomie de la catéchèse primitive, et cela correspond à une des données fournies par l'ancienne tradition ecclésiastique, qui voit dans cet Évangile l'écho direct de la prédication de saint Pierre. L'abondance des traits pittoresques, sans signification doctrinale dans les récits (par exemple la barque que Jésus demande d'amener et dont il ne sera plus question, III, 9; le geste de Jésus pour guérir le sourd-bègue, VII, 33; les disciples qui avaient oublié d'emporter des pains, VIII, 14; l'impression étrange de l'aveugle guéri, au moment où il recouvre la vue, VIII, 24; le mouvement de Jésus marchant en avant de ses disciples, X, 32), la disposition même de ces récits juxtaposés sans enchaînement

logique ou même chronologique précis à l'intérieur du cadre général (saint Marc emploie peu les particules grecques de liaison, mais relie plutôt les faits par le simple *et* sémitique, ou par la conjonction *tout de suite*, καὶ εὐθύς) donnent bien l'impression d'une narration directe, basée sur un témoignage oculaire. Ces caractères du récit de saint Marc, auxquels il faut ajouter certains détails qui soulignent fortement l'humanité de Jésus (indignation affligée, Marc, III, 5; X, 14; étonnement attristé, Marc, VI, 6; soupir, Marc, VIII, 12; affection, Marc, X, 21; frayeur, Marc, XIV, 33; ignorance apparente, Marc, V, 9; VI, 38; IX, 21, etc.) ont fait longtemps attribuer au second Évangile par la critique libérale (en particulier, après un précurseur C.-H. Weisse, 1839, la plupart des maîtres de la critique évangélique en Allemagne, Weizsäcker, B. Weiss, Wernle, Bousset, Jülicher, Wellhausen) l'ancienneté la plus grande, et une valeur documentaire supérieure à celle des autres Évangiles. A la suite du célèbre travail de Wrede (*Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 1901), qui au contraire découvrait dans l'Évangile de saint Marc un caractère dogmatique prononcé, dû à l'influence de saint Paul, une réaction s'est produite dans la critique indépendante (on en trouve la marque la plus nette dans les idées de A. Loisy sur le second Évangile, dont il exagère le dogmatisme, au point d'être obligé d'en retarder notablement la composition). De fait, le second Évangile n'est, pas plus que les autres, une simple biographie du Christ, mais bien une affirmation fondée sur les faits de sa messianité et de sa filiation divine; il n'en reste pas moins qu'il présente un caractère beaucoup plus direct et moins systématique que l'Évangile de saint Matthieu.

b) Le premier Évangile se distingue du second par la forme beaucoup plus abstraite de la narration, et aussi par la place plus considérable faite aux enseignements de Jésus, qui sont groupés le plus souvent en discours ou en séries de paraboles. Il se distingue par des procédés littéraires particuliers, portant la marque des habitudes juives, tels que l'importance donnée aux nombres trois et sept dans les groupements de récits ou de paroles (par exemple la distribution des noms dans la généalogie de Jésus en trois séries de quatorze noms chacune, sept paraboles du Royaume au c. XIII, trois paraboles de la vigilance, XXIV, 43-XXV, 30, etc.) et, pour le fond, la préoccupation dominante d'atteindre les Juifs, en insistant spécialement sur l'accomplissement des prophéties (emploi fréquent de la formule : « ainsi fut accompli ce qui avait été dit par... » I, 22; II, 15, 17, 23; IV, 14; VIII, 17, etc.). Le caractère didactique est donc beaucoup plus accentué que dans l'Évangile de saint Marc. La critique libérale dans son ensemble estime que ce caractère est inconciliable avec la donnée traditionnelle, d'après laquelle saint Matthieu aurait été le premier à écrire un évangile qui, rédigé en langue araméenne, aurait été ensuite traduit en grec, mais on est en droit de penser avec le P. Lagrange (*Commentaire sur saint Matthieu*, Introduction, p. XXXVIII et p. CXXIV sq.) que, dans les discussions avec les Juifs, la communauté chrétienne primitive eut besoin d'écrits de controverse, d'apologie fondée sur l'Écriture, plutôt que d'histoire proprement dite. A ce besoin répond précisément l'Évangile de saint Matthieu. D'ailleurs, poursuit le P. Lagrange, l'évolution de la tradition chrétienne et de la littérature évangélique a dû se faire dans le sens d'un caractère historique de plus en plus accentué.

c) C'est ce qui apparaît nettement quand on compare l'Évangile de saint Luc aux deux autres Synoptiques. Ici on se trouve en présence d'un véritable écrivain, qui manifeste des préoccupations d'ordre littéraire, et dont l'œuvre se rapproche davantage de l'histoire proprement dite. Il prend pour base l'Évangile de saint Marc, dont il suit généralement l'ordre et reproduit les récits avec une [illegible] grande liberté; il a également en commun avec le premier Évangile une matière importante, se composant surtout de paroles du Christ, qu'il détache souvent des discours de saint Matthieu pour les répartir à leur place chronologique; il a aussi sa tradition propre, mais, quelle que soit la nature de ses sources, il les traite librement, de façon à donner à son œuvre un caractère personnel marqué. « Luc, écrit le P. Lagrange (*Évangile selon saint Luc*, p. LXI), est un grand artiste, parce qu'il sait choisir [illegible] traits... Les récits de Marc sont comme des terres cuites, frémissantes de vie, belles malgré quelques bavures; Luc les a copiées en marbre blanc. Les traits sont plus réguliers, mais moins expressifs, la physionomie moins animée, mais ce qu'il faut admirer le plus, c'est que Luc n'a pas manqué la ressemblance. » Ce souci littéraire ne l'empêche pas d'ailleurs de faire œuvre d'évangéliste plus que de pur historien, adaptant la Bonne Nouvelle aux païens pour qui il écrit (suppression de la consigne donnée aux disciples de ne pas entrer [illegible] contact avec les païens, Matth., X, 5, dans Luc, IX, 2, ainsi que de tout l'épisode de la Cananéenne, Marc, VII, 24-30; Matth., XV, 21-28, où l'attitude et le langage de Jésus pouvaient paraître étranges à des non-Juifs), la dégageant le plus possible de sa primitive expression juive (omission dans Luc des débats sur la pureté légale, Marc, VII, 1-23, sur le levain des pharisiens, Marc, VIII, 14-21; sur le divorce, Marc, X, 2-12, etc.) et mettant l'accent sur l'universalisme de l'Évangile (insistance sur le salut offert aux païens, II, 32; IV, 25-27; XXIV, 47, de même aux Samaritains, IX, 51 sq.; XVII, 11; généalogie de Jésus partant non d'Abraham, comme dans Matth., mais d'Adam, lui-même fils de Dieu).

3. *L'évangile de saint Jean.* — Le quatrième Évangile appartient à un tout autre genre littéraire que les Synoptiques. Le caractère doctrinal y est dominant. En dehors des récits de la Passion et de la Résurrection, il ne contient qu'un petit nombre de faits, généralement autres que ceux qui figurent dans les Synoptiques, dont le récit est longuement développé (voir en particulier la guérison de l'aveugle-né et la résurrection de Lazare) et qui ont nettement pour but d'illustrer une vérité doctrinale (la guérison de l'aveugle-né symbolise l'action du Christ-Lumière, comme la résurrection de Lazare symbolise l'action du Christ-Vie). Les discours, par contre, tiennent dans le quatrième Évangile une place considérable, et, par le fond comme par la forme, diffèrent notablement de ceux qui sont rapportés dans les Synoptiques (ce sont surtout des discussions avec les Juifs ou des entretiens plus intimes avec les apôtres, dont le contenu théologique et mystique tranche avec le caractère plus simple et plus pratique des discours et paraboles synoptiques). L'ancienne tradition ecclésiastique avait bien marqué ce caractère spécial, dogmatique et mystique, de l'évangile de saint Jean, quand elle lui donnait la dénomination d'Évangile *spirituel*. On pourrait être tenté d'y voir, au lieu d'une biographie de Jésus, une suite de méditations théologiques sur la personne et l'œuvre du Christ, si d'autre part l'auteur n'insistait à plusieurs reprises sur son caractère de témoin oculaire (l'affirmation la plus solennelle en ce sens est celle qui a trait au coup de lance dans la poitrine du Sauveur sur la croix, XIX, 35), et ne donnait, au cours de son récit, des précisions chronologiques et topographiques qui marquent des préoccupations d'ordre nettement historique (son récit est jalonné par la mention des fêtes de Pâques, II, 13; VI, 4; XI, 53; de la fête des Tabernacles, VII, 2, et de la Dédicace, X, 22, sans parler d'une autre fête des Juifs, V, 1; pour les indications topographiques, on a noté que saint Jean à lui

tout seul donne plus que les trois autres évangélistes réunis). Le quatrième Évangile apparaît donc comme une œuvre unique, ne ressortissant à aucun genre littéraire défini, où histoire, théologie et mystique mêlent indissolublement. A la base il y a les souvenirs personnels de saint Jean, mais ces souvenirs, longuement médités, ont pris une couleur particulière, la couleur johannique, qui confère à tout cet Évangile une homogénéité parfaite, qu'on puisse distinguer avec précision dans le témoignage de l'évangéliste la donnée originale de la forme qu'elle a prise dans l'esprit de l'auteur.

2° *Les Actes des apôtres.* — Les Actes des apôtres sont la suite du troisième Évangile, auquel ils sont rattachés par la dédicace à même destinataire Théophile. Ils ont le même auteur, et présentent le même caractère : ce qui a été dit du genre littéraire de l'Évangile de saint Luc s'applique donc au livre des Actes; en particulier, le même souci littéraire s'y fait jour. Mais on doit signaler tout de suite une caractéristique très spéciale des Actes des apôtres : un certain nombre de chapitres (XVI, 10-17; XX, 5-16; XXI, 1-18; XXVII, 1-XXVIII, 16) sont rédigés à la première personne du pluriel; l'auteur dit *nous*, marquant ainsi qu'il a participé aux événements qu'il raconte. Ces chapitres constituent une sorte de journal de voyage, où saint Luc, compagnon et collaborateur de saint Paul dans une partie de ses travaux missionnaires, rapporte ce qu'il a personnellement vu et entendu. L'ensemble des critiques libéraux — mis à part Ad. Harnack, qui a adopté par rapport à la composition des Actes des apôtres une position beaucoup plus conforme à l'opinion des critiques conservateurs, mais qui n'a guère été suivi dans ce retour à la tradition — estiment en général que ce journal de voyage n'est pas l'œuvre du rédacteur définitif du livre des Actes, mais que celui-ci aurait utilisé ce document, à l'introduisant dans la trame de son récit. On doit pourtant reconnaître — sur ce point, les minutieuses vérifications de Ad. Harnack ont apporté une sérieuse confirmation — qu'il n'y a pas de différences marquées de style entre les passages à forme personnelle et le reste du livre. D'autre part, ce procédé littéraire, peu à accord avec les méthodes modernes de composition, n'est pas un fait unique et on le rencontre chez un certain nombre d'écrivains de l'antiquité, par exemple, dans la vie la plus ancienne de saint Siméon Stylite le jeune. Il n'y a donc pas de raisons décisives pour supposer que la rédaction des Actes et la composition du journal de voyage ne soient pas dues au même écrivain. — Puisqu'ils forment la suite du troisième Évangile, les Actes des apôtres ne sont pas plus que celui-ci un ouvrage purement historique, à but simplement narratif. Cette histoire des premiers temps du christianisme a un caractère nettement apologétique, mettant en lumière la manifestation de la puissance divine dans l'extension de la religion nouvelle : on a justement appelé les Actes des apôtres l'Évangile du Saint-Esprit, parce que l'auteur souligne avec insistance l'action de l'Esprit de Dieu dans le succès de l'évangélisation. — Il y a un autre trait particulier digne de remarque dans les Actes des apôtres : c'est la place qui y est faite aux discours, dont quelques-uns sont très développés (plusieurs discours de saint Pierre, dont l'ensemble représente une centaine de versets, de saint Paul contenant ensemble cent dix-huit versets, discours de saint Étienne, comprenant à lui seul cinquante-deux versets). On peut se demander si ce procédé ne doit pas être rapproché de la méthode des historiens profanes de l'antiquité, tels que Thucydide ou Tite-Live (Polybe fait exception), qui se complaisent à insérer dans la trame de leur récit, en les plaçant dans la bouche de leurs héros, des discours soigneusement composés, mais qui sont le plus souvent de pure invention. Évidemment les discours insérés par saint Luc dans les Actes des apôtres ne sont pas la reproduction littérale des paroles prononcées, ce ne sont, en toute hypothèse, que des résumés plus ou moins succints. Mais, du point de vue même purement critique, ils n'apparaissent pas comme des compositions tout artificielles. Saint Luc a pu être l'auditeur de plusieurs des discours attribués à saint Paul, et, quant aux autres, il a pu documenter avec le même soin qu'il affirme avoir apporté à recueillir les données utilisées dans son Évangile. Il faut noter d'ailleurs que ces discours ne se présentent pas avec une uniformité de fond et de forme qui serait suspecte. En particulier, le caractère archaïque de la présentation théologique dans les discours prêtés à saint Pierre (Act., II, 14-36; III, 12-26; X, 34-43) est une preuve que le rédacteur de ces discours ne les a pas composés lui-même de toutes pièces longtemps après qu'ils furent prononcés, mais qu'il avait pu utiliser des sources traditionnelles, où avaient été conservés les souvenirs des premiers auditeurs. Par ailleurs, il n'y a pas lieu de s'étonner que saint Luc, pour la forme surtout, ait mis du sien dans la composition de ces discours. Il revient à l'exégète de faire la part de cette contribution personnelle du rédacteur. Il tiendra compte aussi de la couleur particulière que saint Luc, en raison de la tournure de son esprit et du but qu'il visait, a pu donner au récit de certains faits, et qui explique les divergences avec la narration des mêmes faits dans les épîtres de saint Paul, divergences sur lesquelles ont insisté avec beaucoup d'exagération les critiques adversaires de l'historicité des Actes. Ici, comme pour les Évangiles, on ne doit pas s'attendre à une parfaite concordance dans les détails, et l'harmonie doit être plutôt cherchée sur un plan supérieur.

3° *Les données historiques dans la littérature épistolaire du Nouveau Testament.* — La plupart des épîtres contenues dans le Nouveau Testament, celles de saint Paul en particulier, ne sont pas des traités théologiques ou des homélies morales, mais bien de véritables lettres, des écrits de circonstance correspondant à une situation déterminée dans les Églises auxquelles elles sont adressées et auxquelles elles transmettent les avis et instructions de l'apôtre. On y trouve donc de nombreuses et précieuses données historiques relatives à l'organisation du christianisme et à l'apostolat missionnaire. L'existence de cet élément historique dans les épîtres du Nouveau Testament, n'est pas contestée. Mais y trouve-t-on aussi des renseignements historiques sur la vie de Jésus, faisant écho à la tradition évangélique, ou la complétant, de sorte que les épîtres, en particulier les épîtres pauliniennes, puissent être considérées comme une source supplémentaire pour l'histoire du Christ? A cette question, un certain nombre de critiques radicaux, et surtout les mythologues, tels que A. Drews en Allemagne et P.-L. Couchoud en France, répondent par la négative : ils nient que le Christ de saint Paul soit un personnage historique, et que les données concernant Jésus, que contiennent les épîtres, aient leur origine dans la tradition apostolique. On fait valoir sur ce point la déclaration de saint Paul lui-même disant (II Cor., V, 16) qu'il ne veut plus connaître le Christ selon la chair. On déduit de là que l'Apôtre ne porterait aucun intérêt à l'homme-Jésus, si tant est qu'il ait existé, et ne verrait dans le Christ qu'un personnage surnaturel, semblable aux divinités des mystères païens, dont le rôle dans le gouvernement du monde et l'économie du salut serait simplement objet de spéculation théologique : dans ces conditions, les quelques faits d'ordre historique auxquels il est fait allusion dans les épîtres (filiation davidique, souffrances, mort et résurrection du Christ) seraient déduits de prophéties scripturaires ou contemplés dans des

visions extatiques (par exemple, quand saint Paul dit, au sujet de la Cène eucharistique, I Cor., XI, 23, qu'il a « reçu du Seigneur » le récit qu'il va transmettre, cela voudrait dire qu'il y a une vision à l'origine de ce récit, et non pas une tradition apostolique). Cette façon d'envisager l'élément apparemment historique contenu dans les épîtres est purement arbitraire, et, bien que les faits de la vie de Jésus tiennent peu de place dans les épîtres, rien n'autorise à penser qu'ils étaient inconnus de saint Paul, ou que celui-ci n'y attachait aucun intérêt. On ne doit pas oublier que l'Apôtre écrit à des chrétiens déjà instruits, et qu'il n'a pas à leur répéter la catéchèse élémentaire sur la vie et l'enseignement de Jésus dont les Synoptiques nous apportent l'écho : c'est pourquoi les allusions à la vie humaine du Christ, à ses miracles, à ses paraboles, sont très rares dans la littérature épistolaire apostolique. Ce qui importe avant tout à saint Paul, ce sont les grands faits : l'Incarnation, la Passion et la Résurrection, en quoi se résume le mystère du Christ et sur lesquels repose la théologie de la rédemption. Comme le dit très bien le P. de Grandmaison (*Jésus-Christ*, t. I, p. 30), « la vision théologique de l'apôtre a englouti, dans la vie du Verbe fait chair, tout ce qui n'est pas le fondement indispensable de la rédemption ». Tout de même, il y a dans les épîtres de saint Paul quelques fragments de catéchèse historique d'autant plus précieux qu'ils sont plus rares, en particulier ce que l'apôtre rapporte concernant la Cène et la Résurrection, et qu'il donne bien, quoi qu'en disent les critiques extrémistes, comme venant de la tradition apostolique (sur ce point, il convient de signaler l'opinion très ferme d'un critique aussi indépendant que M. Goguel, écrivant, *Jésus de Nazareth mythe ou histoire?*, p. 133, à propos du récit de la Cène eucharistique dans I Cor., que « son origine ne doit pas être cherchée dans une révélation surnaturelle, mais dans une tradition historique dont Paul est le témoin »). Et, pour conclure sur ce point, on peut préciser ainsi, avec le P. de Grandmaison, quelle contribution le témoignage de saint Paul apporte à l'histoire de Jésus : « Quelques grandes lignes assurées, fondement inébranlable des croyances chrétiennes essentielles; des allusions d'autant plus précieuses qu'elles sont moins concertées. Enfin — renseignement capital qu'un témoin familier de la vie du Seigneur ne saurait guère nous fournir — une impression d'ensemble, globale, dégagée des confuses richesses du détail concret et du chevauchement des perspectives trop proches. » *Jésus-Christ*, t. I, p. 34.

III. Conclusion. — De ce qui a été dit dans les pages précédentes, on peut conclure que si, dans les livres historiques du Nouveau Testament, qu'il s'agisse des Actes des apôtres ou des Évangiles, l'histoire n'est pas traitée à la façon moderne, et si l'exactitude n'y est pas comprise comme on la comprend aujourd'hui, leur véracité, compte tenu des intentions de leurs auteurs, reste complète et leur témoignage pleinement digne de foi. Mais il faut savoir utiliser ce témoignage pour en dégager la substance historique incontestable. On devra, pour cela tenir compte des observations suivantes, qui valent surtout pour les Évangiles. — 1° Leurs préoccupations étant aussi loin que possible de la minutieuse précision que recherche l'historien moderne, on ne se croira donc pas tenu à interpréter trop strictement les détails de leurs récits : quand, dans la narration d'un même fait, il y a de menues divergences entre les textes de nos Évangiles (comme aussi bien entre les Actes des apôtres et les épîtres de saint Paul), on ne se croira pas obligé de les harmoniser artificiellement d'une façon plus ou moins arbitraire, par exemple de multiplier les reniements de saint Pierre, sacrifiant ainsi à une notion trop mécanique des conséquences de l'inspiration une des données les plus nettes de la tradition évangélique, celle du triple reniement. De même, on ne sera pas étonné qu'une même parole de Jésus soit rapportée en des termes assez différents par chacun des évangélistes, et que nous ayons assez rarement l'assurance d'en posséder la teneur rigoureusement littérale. Des paroles aussi importantes, aussi sacrées que celles de la consécration du pain et du vin à la dernière Cène sont rapportées en des termes notablement différents dans chacun des Synoptiques et par saint Paul. Ainsi l'exégèse historique du Nouveau Testament doit s'inspirer du fait bien établi que les écrivains sacrés considéraient surtout le fond religieux de l'histoire qu'ils racontaient, et ne s'intéressaient qu'indirectement à la chronologie, à la localisation exacte des épisodes, et à la précision dans le détail du récit. — 2° Malgré cette absence de préoccupation proprement historique chez les auteurs du Nouveau Testament, on peut tout de même dégager de leurs écrits, et particulièrement des Évangiles, une chronologie générale assez vraisemblable, et retracer la marche des événements d'une façon assez assurée pour se faire une idée d'ensemble suffisamment précise du ministère public de Jésus, marquer les modifications de son attitude par rapport à ses disciples et aux Juifs, les étapes progressives dans son enseignement et dans la manifestation de sa mission divine. Tous les éléments de l'histoire évangélique arrivent ainsi à se grouper de façon assez vraisemblable, et à constituer un ensemble *self-consistent*, suivant une expression de M. Barkett (*The Gospel history and its tranmission*, 1907, cité par le P. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, p. CXXIII). On n'aboutit pas sans doute ainsi à écrire une vie de Jésus, au sens où l'entendrait un historien moderne (pas plus qu'on ne peut, avec les Actes des apôtres et les épîtres de saint Paul, écrire une histoire précise des premiers temps du christianisme) : il y a trop de lacunes dans notre information, les faits manquent pour remplir le cadre chronologique dans lequel ils doivent être placés. D'autre part, on ne peut mettre sur un même plan et fusionner simplement les données du quatrième Évangile avec celles des Synoptiques. C'est pourquoi le P. Lagrange a pu écrire justement (et l'on est en droit d'étendre dans une certaine mesure aux Actes des apôtres ce qu'il dit des Évangiles) : « Il faut laisser parler les Évangiles, insuffisants comme documents historiques pour écrire une histoire de Jésus-Christ, comme un moderne écrirait l'histoire de César Auguste ou du cardinal de Richelieu, mais d'une telle sincérité, d'une telle beauté, que toute tentative de faire revivre le Christ s'efface devant leur parole inspirée. Les Évangiles sont la seule vie de Jésus-Christ qu'on puisse écrire. Il n'est que de les comprendre le mieux possible. » (*L'Évangile de Jésus-Christ*, p. VI.)

Bibliographie. — A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. I, Paris, 1928. — M. Goguel, *Introduction au Nouveau Testament*, t. I, II, III, Paris, 1922-1924.

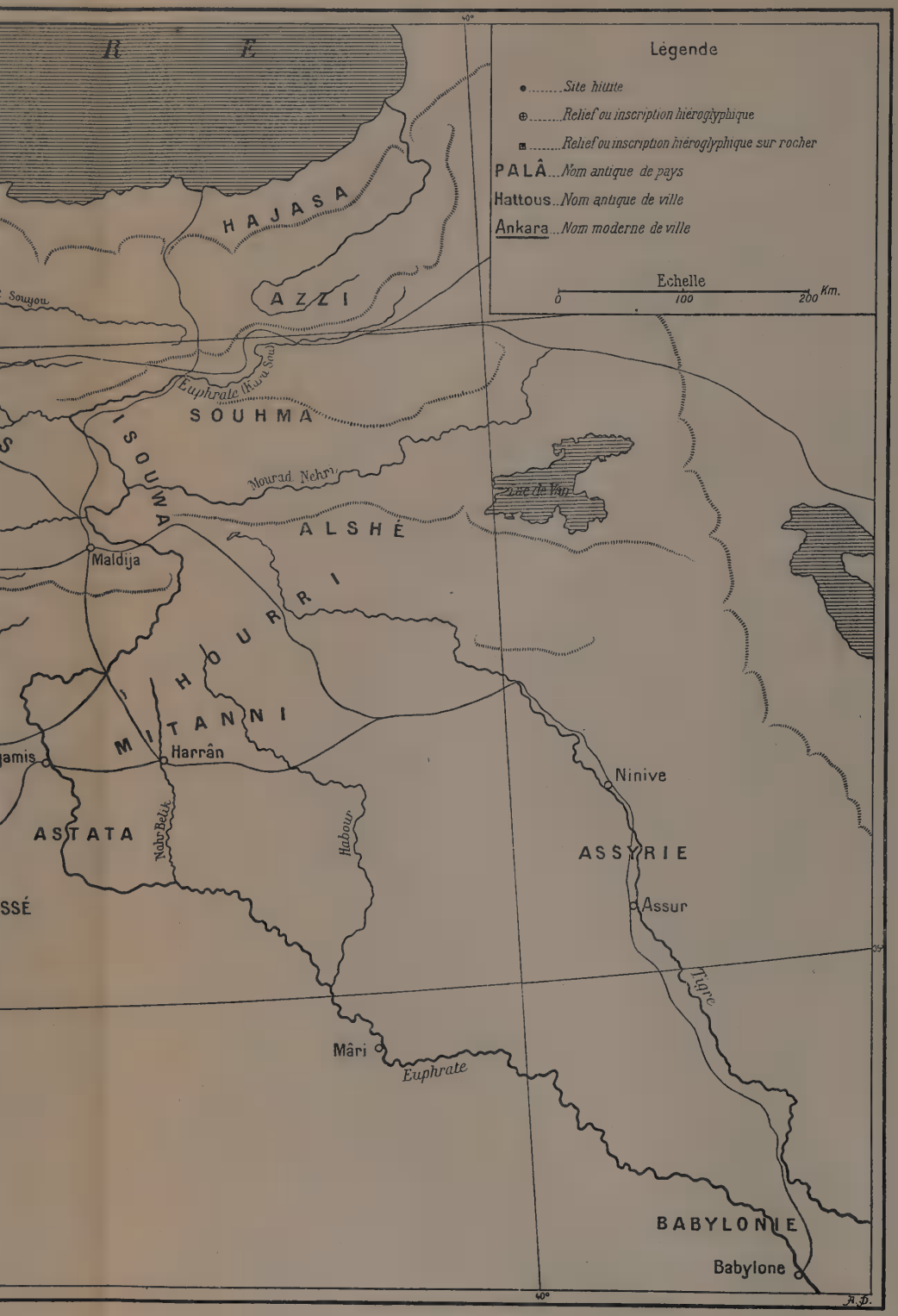
Pour les Évangiles : R. P. Lagrange, Les Introductions aux grands commentaires sur les quatre Évangiles. — L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. I, 1928, p. 38-56. — J. Huby, *L'Évangile et les Évangiles*, Paris, 1929. — M. Goguel, *Jésus de Nazareth mythe ou histoire?*, Paris, 1925; *Le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi*, dans *Revue d'hist. et de phil. religieuses*, 1929, p. 115-139; *La vie de Jésus*, Paris, 1932.

Pour les Actes des apôtres : A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert*, Münster, 1921. — L. Pirot, art. *Actes des apôtres*, dans *Supp. au Dict. de la Bible*, t. I, col. 42-86.

L. Venard.

HITTITES. — Le nom de Hittites, antérieurement Héthéens dans les ouvrages en langue française, désigne d'une part les habitants d'une région géographique, d'extension variable au cours des siècles, le

MER NOIRE
PAYS DES TOYMANNA
PALÂ
PARTAHOUINA?
HATTI
HAUT-PAYS
ZIPPASLA
HARIJATA
ASSOUWA
SÉHA
BAS-PAYS
PITASSA
HOULAJA
MASA
KARKISA
WILOUSA
MILLAWANDA
ARZAWÂ
MIRÂ KOUWALIJA
HAPALLA
WALMÂ
DATTASSA?
KIZWATNA
NÉJA
ALASIJA
MER MÉDITERRANÉE
Sinouwa
Hakpis
Gazioura
Dazimon
Zéla
Hattous
Ankara
Ahlatlibel
Hissarlik
Sangarios (Sakariya Nehri)
Halys (Kizil Irmak)
Porsouk Tchay
Yerkeui
Hashuyuk
Hermos
Sipyle
Karabel
Méandre
Kanes
Koummani
Aksaray
Kouwanna
Touwanouwa
Kizil Dagh
Portes Ciliciennes
Tarzou
Adânia
Taurus
Anti-Taurus
Pyrame (Djeyhan Nehri)
Sarios (Sakariya Nehri)
Portes Syriennes
Antioche
Ougarit
Simirra
Arwad
Qadesh
KINZA
AMOURROU
Anti-Liban
Coubla
Bêroûta
Sidon
Tyr
Damas
Hamath
Qatna
Alep
Marga
Portes d'Amanus



LISTE DES SITES

MENTIONNÉS PAR UN NUMÉRO SUR LES CARTES

1 Aboû Kalkal
2 Aflak
3 Akalan
4 Aktdhakouyounlou
5 Andaval
6 Arapli
7 Arslantash
8 Bahilitepè
9 Barakli (tepè près de)
10 Bazirgan Huyuk
11 Beshkiz
12 Beykeuy
13 Biredjik
14 Bishik (tepè près de)
15 Bohtsha
16 Bolous
17 Bor
18 Boudaksahip
19 Boulgarmaden
20 Darendè
21 Dedeli
22 Devè Huyuk
23 Djanoutepè
24 Djihanbeyli
25 Djisr el-Hadid
26 Domardja
27 Dugher
28 Egrikeuy
29 Ekrek
30 Emirgazi
31 Erkelet
32 Eurdekbornou
33 Fidanlik
34 Firaktin
35 Foughla
36 Gâvourkalesi
37 Gaziantep
38 Gelingulu
39 Gemerek
40 Gemerek (tepè près de)
41 Geulhisar
42 Geullu Dagh
43 Hadjilar
44 Hadjishefaatli
45 Horla
46 Imamkoulou
47 Isbektshir
48 Ivriz
49 Izgin
50 Kaleboynou
51 Kanlidja
52 Karabourna
53 Kara Dagh
54 Kara Huyuk
55 Karakouyou
56 Karapinar
57 Karayakoup

LISTE DES SITES

MENTIONNÉS

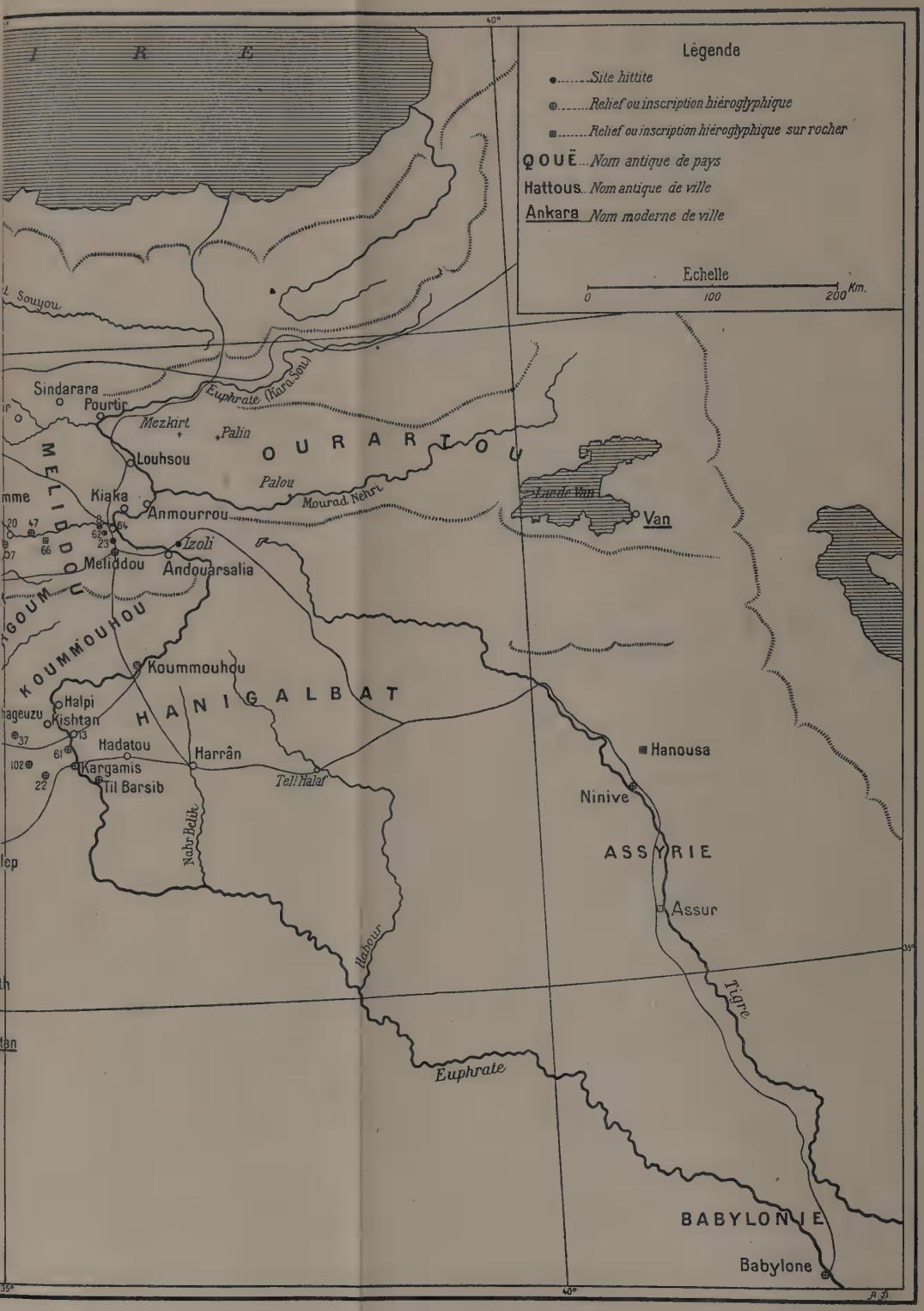
PAR UN NUMÉRO

SUR

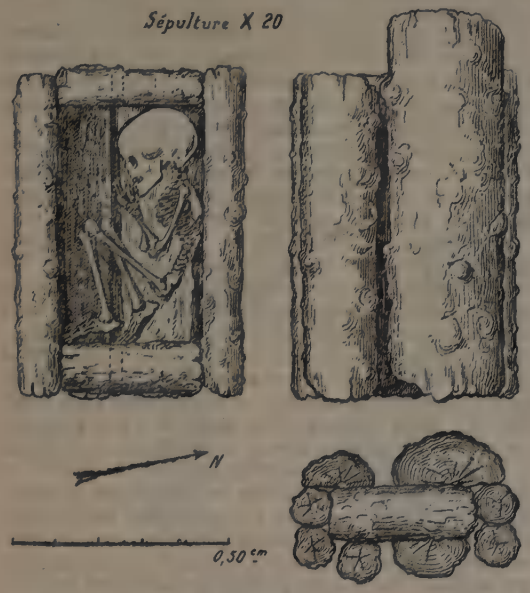
LES CARTES

(Suite)

58 Karga
59 Kayseri
60 Kazanli
61 Kelekli
62 Kel Ismael
63 Keuprukeuy
64 Keus Huyuk
65 Keutukalè
66 Keuylitoghlou Yayla
67 Kirikkalè
68 Kizil Dagh
69 Kourdjoghlou
70 Kouroubel
71 Koushakli Huyuk
72 Koushkalè
73 Kositshi
74 Lâdik
75 Lamas
78 Midas (Ville de-)
79 Misli
80 Nighdè
81 Orta Huyuk
82 Palanga
83 Pazarli
84 Poskouflou
85 Er-Restan
86 Salir
87 Sarieuren
88 Sarihamzali
89 Sindjan Huyuk
90 Sirkeli
91 Sizma
92 Sofoular Huyuk
93 Soultanhan
94 Souvasa
95 Souyouguzel
96 Tahiroghlou
97 Tashdji
98 Televin
99 Tell edj-Djoudeidè
100 Tell el-Ta'inat
101 Temlik
102 Tilbeshar
103 Topakli
104 Toulail
105 Tshadir Huyuk
106 Tshalapverdi
107 Tshamourlou Huyuk
108 Tshatal Huyuk
109 Tshat Huyuk
110 Tshayirhan
111 Tsherkes Huyuk
112 Tshikriktshi
113 Vellisa
114 Yagir
115 Zerezek


Légende
Site hittite
Relief ou inscription hiéroglyphique
Relief ou inscription hiéroglyphique sur rocher
QOUË Nom antique de pays
Hattous Nom antique de ville
Ankara Nom moderne de ville
Echelle
0 100 200 Km.
I R E
Sindarara
Pourtir
Euphrate (Kara Sou)
Mezkart
Palin
Louhsou
OURARTOU
Palou
Mourad Nehri
Lac de Van
Van
Kiaka
Anmourrou
Izoli
Melidou
Andouarsalia
MELIDOU
KOUMMOUHOU
Koummouhou
HANIGALBAT
Halpi
Kishtan
Hadatou
Harrân
Kargamis
Til Barsib
Tell Halaf
Nahr Belik
Hanousa
Ninive
ASSYRIE
Assur
Hadatour
Tigre
Euphrate
BABYLONIE
Babylone

pays de Hatti, d'autre part, dans la Bible, les descendants de Heth, Gen., x, 15, frère de Sidon, fils de Canaan et petit-fils de Cham.



401. — Époque chalcolithique. Reconstitution d'une sépulture d'enfant, en rondins de bois d'orme, à Alishar. D'après H. von der Osten, *Researches in Anatolia*, t. VII, 1937, fig. 48.

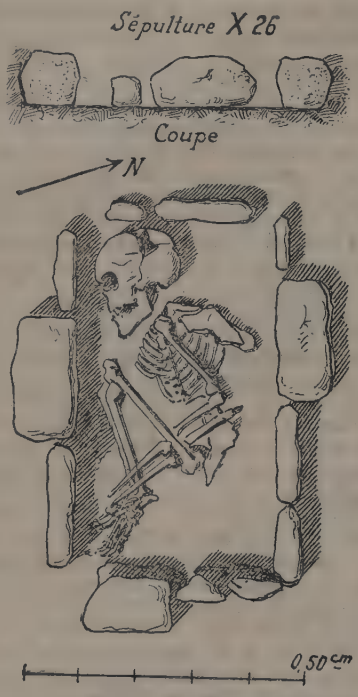
Le Hatti (fig. 399) était primitivement une région dont les limites ne sont pas connues, au centre de l'Asie Mineure, dans la boucle du Kizil Irmak, le classique Halys; l'une de ses villes, Hattous, s'élevait dans le voisinage immédiat d'un village moderne appelé depuis quelques années Boghazkalè, mais plus connu sous son nom précédent, Boghazkeuy, à la source d'un sous-affluent du Delidjè Sou, le classique Cappadox, lui-même affluent de droite du Kizil Irmak. Cette région est habitée à la fin du III[e] millénaire avant Jésus-Christ par une population asianique qui devrait être appelée hittite, mais que, pour la distinguer, nous nommerons protohittite (*hattische, chattische, protohattische*, dans les ouvrages en langue allemande). Au milieu de cette population s'établissent des immigrés indo-européens; ils s'emparent du pouvoir politique au début du II[e] millénaire et fondent un empire; nous réserverons à cette seconde période le terme hittite pour désigner les habitants, leur langue et leur civilisation; M. B. Hrozny préfère « nésite », qui n'a pas été accepté, et jadis M. E. Forrer avait proposé « kanésite ». Un grand mouvement de peuples, dont la guerre de Troie et l'installation des Philistins sur la côte de Canaan sont deux épisodes, ruine au début du XII[e] siècle l'empire hittite, qui, à cette époque, s'étend en Haute-Syrie jusqu'à Kargamis sur l'Euphrate et jusqu'à la limite septentrionale du Liban. Dans les siècles suivants les Assyriens continuent à appeler Hatti l'ensemble des régions précédemment soumises au roi de Hatti et dont ils poursuivent la conquête jusqu'à la fin du VIII[e] siècle; ils étendent même parfois cette appellation à tous les territoires situés à l'ouest de l'Euphrate : quand Sargon II d'Assyrie a remplacé Azouri, roi d'Asdod, ville de Palestine, par son frère Ahimiti, « les Hittites haïrent son gouvernement et élevèrent à la royauté Jatna (variante : Jamani, l'Ionien) », *Annales de Sargon*, l. 215 sq.; Fastes, l. 90 sq., traduction D. Luckenbill, *Ancient records*, t. II, 1927, n. 30, p. 13; n. 62, p. 31, contre lequel est dirigée une expédition en 711. Aux habitants du Hatti, postérieurement à la ruine de l'empire hittite, nous donnons le nom de Néo-Hittites.

L'exposé suivant sera donc divisé en quatre sections : I. Protohittites. II. Hittites. III. Néo-Hittites IV. Hittites dans la Bible.

402. — Époque chalcolithique. Objets divers : 1. Motifs de décor géométrique de poterie, fig. 66. — 2. Figurine d'être humain, haut. 37 mm., fig. 85. — 3. Vase à anse, haut. 180 mm., fig. 73. — 4. Vase à deux anses, haut. 110 mm., fig. 70. — 5. Sceau pierre et empreinte, diam. 18 mm., fig. 87. — 6. Sceau en plomb et empreinte, diam. 28 mm., fig. 87. — 7. Calice caractéristique de la période, fig. 62 et 75. — 8. Figurine d'animal, en poterie peinte, haut. 80 mm., fig. 86. — 9. Bol en terre cuite, haut. 31 mm., fig. 69. — 10. Deux épingles en cuivre, haut. 107 et 86 mm., fig. 96. D'après H. von der Osten, *op. cit.*, t. VII, 1937.

I. Protohittites. — 1° *Paléolithique et chalcolithique.* — L'homme s'est établi en Asie Mineure dès l'époque paléolithique; on y a découvert ici et là des objets isolés; des stations ont été signalées à Piroun,

non loin de l'Euphrate, et à Gâvourkalesi, à 30 kilomètres d'Ankara. Aucune trace certaine de l'industrie



403. — Époque du cuivre. Sépulture d'un jeune homme. D'après H. von der Osten, *Researches in Anatolia*, t. VII, 1937, fig. 149.

deux régions de culture en Asie Mineure, l'une sur la côte occidentale, analogue à celle de la péninsule balkanique, l'autre dans la partie centrale du plateau (fig. 401 et 402). Une troisième culture est représentée à Saktshageuzu qui appartient géographiquement à la Syrie septentrionale. Dans aucun des sites explorés, l'aire des recherches n'occupe une étendue considérable; on a constaté cependant des types de poterie différents par les formes et par le décor, et l'on entrevoit des divisions possibles de cette période.

2° *Époque du cuivre.* — Quand l'usage du métal s'est développé, l'époque du cuivre présente également deux cultures différentes, à l'ouest et au centre de l'Asie Mineure. Celle-ci semble avoir commencé vers 3000 avant Jésus-Christ : un cylindre-sceau d'Alishar présente des analogies avec plusieurs intailles de Hafadjé en Mésopotamie, classées dans la dernière période préhistorique de la région des deux fleuves, la période dite de Djemdet-naṣr. La culture du cuivre, dans le centre de l'Asie Mineure (fig. 403 et 404), a été reconnue entre le 32e et le 36e degrés de longitude est de Greenwich, avec quelques sites isolés plus à l'Ouest jusqu'au 30e degré, à l'Est jusqu'au 44e degré; et entre le 37e et le 41e degré de latitude nord, le site le plus méridional étant toutefois en dehors de ces limites. D'après les squelettes, la population ne diffère guère de la population de l'époque précédente. Les changements constatés dans la céramique et surtout le développement de la métallurgie, qui suppose une longue période préparatoire dont on ne constate pas de traces, sont en faveur de l'immigration, peut-être pacifique, d'un groupe ethnique de même origine qui s'est développé dans une autre région, peut-être dans le nord-est de l'Asie Mineure et dans la province russe de Nakhichevan, où se rencontrent d'anciennes mines de cuivre; de là il aurait rayonné en diverses directions et notamment au Kou-

404. — Époque du cuivre. Objets divers : 1 et 2. Vases en terre cuite, haut. 138 mm. et 97 mm. 1/2, fig. 168 et 167. — 3. Vase peint, haut. 58 mm., fig. 162. — 4. Figurine en pierre, lapin, larg. 74 mm., fig. 184. — 5. Roulette en terre cuite, diam. 29 mm., fig. 200. — 6 et 7. Sceaux en pierre et leurs empreintes, larg. 33 et 16 mm., fig. 186. — 8. Figurine en pierre, femme, haut. 58 mm., fig. 183. — 9. Deux épingles en cuivre, long. 70 et 89 mm., fig. 196 et 195.
D'après H. von der Osten, *op. cit.*, t. VII, 1937.

mésolithique et de l'industrie néolithique n'a été recueillie, mais la recherche n'a pas encore été développée méthodiquement dans cette direction.

La période chalcolithique semble débuter dans la deuxième moitié du IVe millénaire; on distingue alors

ban. Les morts sont alors inhumés soit directement dans la terre, soit dans une grande jarre dont l'orifice est bouché par une ou plusieurs pierres, soit dans une tombe rectangulaire limitée par des murettes en pierre et couverte de dalles. Ces trois types de sépul-

ture ont été constatés à côté l'un de l'autre à Hashuyuk. Le mort est en général couché sur le côté, dans la position fléchie; son mobilier funéraire, d'ordinaire très pauvre, se compose de quelques petits vases et d'objets en cuivre; cela contraste singulièrement avec la richesse de tombes royales à Huyuk d'Aladja, où l'on a recueilli des objets d'or et d'argent, des étendards et des statuettes en cuivre, ainsi que deux poignards de type cypriote. Les témoins de l'art de cette période, ce sont des sceaux plats, en métal ou en pierre, ornés de dessins géométriques, le cylindre-sceau déjà mentionné, peut-être importé de Mésopotamie, des figurines d'animaux, des rondelles en serpentine ou en terre cuite, des poinçons en os, des têtes de flèche ou d'épingles, des cubes en terre cuite à diagonales incisées et dépression centrale, enfin quelques idoles. Le mobilier funéraire des tombes royales, à Huyuk d'Aladja (fig. 405), témoigne d'une culture différente et les deux crânes trouvés dans ces tombes sont brachycéphales alors que les crânes exhumés à Alishar sont mésocéphales ou dolichocéphales. Vers la même époque un phénomène analogue se produit en pays sumérien : les tombes royales d'Our présentent des usages funéraires et un mobilier dont l'équivalent ne se remarque pas ailleurs dans la tradition sumérienne, mais qui présente certaines affinités avec une culture plus septentrionale. Un petit groupe, venu probablement de l'Asie centrale, aurait alors imposé son pouvoir dans la boucle du Kizil Irmak. Toute la région où il domine, ou seulement une partie de cette région, porte le nom de Hatti; ses habitants nous les appelons Protohittites.

Les établissements humains occupent les mêmes emplacements qu'à l'époque énéolithique et ne seront pas, en général, abandonnés avant la domination romaine, quelques-uns même subsistent encore aujourd'hui sans solution apparente de continuité. Il en est résulté une accumulation de débris de constructions, établies pendant des millénaires sur les ruines des constructions précédentes, et ainsi se sont formées des collines artificielles, de forme ronde ou ovale, appelées en turc *heuyuk* ou *huyuk*, qui se prononce, de façon plus conforme à l'étymologie, *euyuk* à Constantinople; plus rarement on emploie les expressions *tepè* ou *maltepè*, parfois même *til*, qui vient de l'arabe *tell*. Les villes de l'époque du cuivre sont entourées d'un mur en briques crues ou en pisé, sur une fondation de pierre. Il en est de même des maisons, dont les diverses pièces sont à peu près rectangulaires.

La céramique, faite à la main, est le plus souvent couverte d'un engobe d'un rouge éclatant, qui la distingue de la céramique noire ou crème de l'époque chalcolithique. Dans certains sites apparaissent des types particuliers.

405. — Tombes de Huyuk d'Aladja. Objets recueillis, sauf le n. 6, dans la tombe BM. — 1. Coupe en or, haut. 140 mm., *Belleten*, fig. 29. — 2. Aiguière en or, haut. 143 mm., *ibid.*, fig. 30. — 3. Sceau en pierre et empreinte, diam. 22 mm., *Fouilles*, pl. CCXXIII. — 4. Idole en terre cuite, haut. 60 mm., *ibid.*, pl. CCXXI. — 5. Étendard en métal, haut. 325 mm., *ibid.*, pl. CXCV. — 6. Tasse en terre cuite, haut. 70 mm., *ibid.*, fig. LXXI. — 7. Statuette de cervidé, en cuivre, avec masque et incrustations d'argent, haut. 360 mm., *Belleten*, fig. 40.

D'après la revue *Belleten*, t. I, 1937, et Remzi Oghouz Arik, *Les fouilles d'Alaca Höyük*, Ankara, 1937.

A la fin de l'âge du cuivre, une nouvelle céramique, bien cuite, à engobe de couleur chamois rougeâtre, porte un décor linéaire brun; elle est plus parfaite que

406. — Époque du bronze ancien. Sépulture d'adulte dans un vase.
D'après H. von der Osten, *Researches in Anatolia*, t. VII, 1937, fig. 229.

celle de la période suivante, au début de laquelle elle est encore en usage.

3° *Époque de l'ancien bronze.* — Cette nouvelle période de civilisation, constatée dans le centre de l'Asie Mineure (fig. 406 et 407), n'a pas été trouvée dans les régions plus occidentales. Encore assez mal définie en l'absence d'une documentation suffisante, elle paraît devoir être attribuée à un nouvel élément ethnique dont témoignent l'apparition d'un autre type physique parmi les habitants, et en même temps d'une poterie différente par les formes et par le décor. D'après A. Götze, ces changements sont dus à l'arrivée des Indo-européens qui seront les Hittites, venus d'Europe par le Bosphore; et selon H. von der Osten, une immigration à travers les montagnes d'Arménie, dont le point de départ est à chercher vers le Nord-Est, car on a recueilli la même poterie dans la région du lac de Van et dans le Caucase méridional. L'ancien bronze se termine au début du IIe millénaire avant Jésus-Christ, vers le temps de la création de l'ancien empire hittite. Pour l'archéologie de ces différentes époques primitives, on consultera K. Bittel, *Prähistorische Forschung in Kleinasien*, Istamboul, 1934, et H. von der Osten, *Cultural remains in central Anatolia*, c. IX de *The Alishar Hüyük, seasons of 1930-1932*, part. III, dans *The University of Chicago : Oriental Institute publications*, t. XXX, Chicago, 1937, p. 402-433. Exposé détaillé des découvertes relatives à ces périodes dans H. von der Osten, *op. cit.*, part. I, 1937, p. 29-270.

4° *L'Asie Mineure et les rois d'Akkad.* — Des textes, empruntés peut-être tardivement par les Hittites à la littérature akkadienne et par l'intermédiaire des Hourrites, projettent quelque lumière sur les rapports des rois d'Akkad, au XXVIe siècle avant Jésus-Christ, avec les populations de l'Asie Mineure. Se réfèrent-ils à des événements historiques, ou sont-ce des chansons de geste sans base sérieuse? Il est actuellement difficile de le décider.

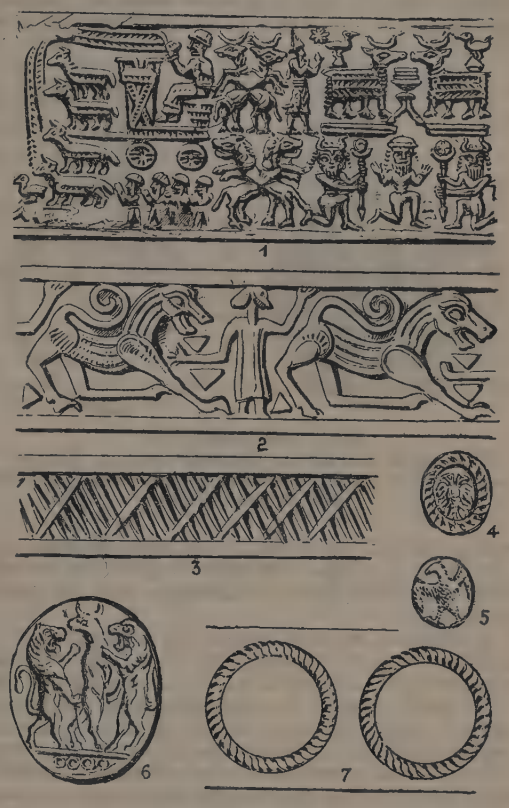
Sargon d'Akkad (vers 2584-2530) est le héros d'une épopée nommée *shar tamhari*, « le roi du combat »; une copie babylonienne a été recueillie à Tell el-Amarna, en Égypte, parmi les tablettes de la correspondance diplomatique des pharaons Aménophis III et Aménophis IV, au XIVe siècle (transcription et traduction, E. Weidner, *Der Zug Sargons von Akkad nach Kleinasien*, dans *Boghazköi-Studien*, fasc. 6, 1922); exposés par P. Dhorme, dans *Rev. bibl.*, 1924, p. 19-32, et par W. Albright, dans *Journal of the Society of*

407. Époque du bronze ancien. Objets divers. 1 et 1 *bis*. Motifs de décor géométrique de poterie, fig. 265 à 269. — 2 et 4. Vases peints, typiques du bronze ancien, larg. 174 et 109 mm., fig. 239. — 3. Vase peint, commun à la fin de l'époque du cuivre et au début de l'époque du bronze, larg. 245 mm., fig. 234. — 5. Roulette en terre, diam. 42 mm., fig. 273. — 6. Objets en os, fig. 272. D'après H. von der Osten, *Researches in Anatolia*, t. VII, 1937. — 7. Chenet en terre cuite (Fouilles de Has Huyuk).

oriental research, t. VII, 1923, p. 1-20); une copie assyrienne a été découverte dans les ruines d'Assur; un petit fragment, en langue hittite, à Hattous (*KBo*, III, 9 = *IIBoTU*, 1; transcription, traduction et commentaire, H. Güterbock, *Die historische Tradition...*, II, dans *Zeitschrift für Assyriologie*, t. XLIV, 1937, p. 45-49), traite du même sujet sans que l'on puisse assurer si c'est la traduction d'un prototype akkadien ou un récit composé directement en hittite. Sargon serait intervenu en Asie Mineure à la demande d'une colonie de marchands sémites établis à Pourshanda et opprimés par le prince de cette ville, dont le site n'a pas été identifié.

Les Hittites ont traduit des récits épiques concernant Narâm-Sin, le 3e successeur de Sargon (*KBo*, III, 16-20 = *II BoTU*, 4-5; transcription, traduction et commentaire, H. Güterbock, *op. cit.*, p. 49-67). En outre, d'après un texte hittite, ce prince aurait eu à lutter contre une coalition de dix-sept rois (*KBo*, III, 13 = *II BoTU*, 3; transcription, traduction et commentaire, H. Güterbock, *op. cit.*, p. 66-80), parmi lesquels Pamba, roi de Hatti, et Zipani, roi de Kanès. D'autres textes cités par H. Güterbock (*op. cit.*, p. 80-93) montrent que plusieurs rois de la dynastie d'Akkad ont été introduits dans la mythologie des Hourrites et par l'intermédiaire des Hourrites dans la littérature des Hittites.

5° *Époque des tablettes paléo-assyriennes.* — Des ruines de plusieurs villes d'Asie Mineure, mais surtout de Kanès (aujourd'hui Kultepè, à 18 kilomètres de Kayseri, à gauche de la route qui mène à Sivas), sont sorties de nombreuses tablettes paléo-assyriennes. Les premières connues, vers 1876, ont été nommées tablettes cappadociennes, du nom classique de la région où elles ont été recueillies; on en connaît aujourd'hui plus de trois mille (bibliographie dans L. Delaporte, *Les Hittites*, 1936, p. 349-350). Elles forment les archives de familles assyriennes dont trois générations exercent le commerce à Kanès pendant une période d'environ 40 ans, au temps de Sargon Ier d'Assyrie (XXIe siècle), un peu avant le règne de Hammourapi (2003-1961, d'après le comput usuel en France, qui place en 2105 le début de la Ire dynastie de Babylone; cf. L. Delaporte, dans *Les peuples de l'Orient méditerranéen*, t. I, Paris, 1938, p. 36 et 88 sq.) en Babylonie. Étrangers établis en Asie Mineure, les auteurs de ces documents appartiennent à un groupe de négociants unis par un organisme appelé *kârum*, sorte de chambre et de tribunal de commerce, lui-même dépendant des autorités d'Assur et de son prince. De Kanès, centre principal de son activité en Asie Mineure, le commerce assyrien rayonne en diverses directions; des *kârû* sont établis dans les villes importantes, telle Pourshanda, et un organisme moins développé, le *wabartoum*, en d'autres lieux. Par le haut Euphrate, dans la région de Malatya, et la vallée du Tigre, et aussi par la Haute-Syrie se font les communications avec Assur; le cuivre d'Asie Mineure y est exporté, en échange d'étoffes et d'autres objets. Documents comptables, lettres d'envoi, décisions de justice, sont rédigés en langue assyrienne archaïque et écrits en caractères cunéiformes. Les noms des Assyriens et des sémites de Haute-Syrie, leurs collaborateurs, sont le plus souvent théophores, le dieu Assur y occupe un rang prééminent; ils ont parfois des employés d'origine hourite. Les gens avec qui se font les transactions sont vraisemblablement pour la plupart des Protohittites (listes de noms dans F. Stephens, *Personal names from cuneiform inscriptions of Cappadocia*, dans *Yale oriental Series researches*, t. XIII, 1928); il en est dont le nom se termine en *-ahshou :* Arzanahshou, Berwahshou, Kiniahshou,...; d'autres noms sont [illegible] *-shar*, parfois [illegible] *-ahshoushar :* Hishrahshoushar, Shoubeahshoushar, à côté de Hishrahshou et de Shoubeahshou. Il se rencontre aussi des noms de gens originaires d'autres régions; ceux qui se terminent [illegible] *-ouman* (A. Götze, *Die kleinasiatische Personennamen auf* -uman, -umna *in den kappadokischen Tafeln*, dans *Zeitschrift für Assyriologie*, t. XL (nouv. sér., VI), 1931, p. 260-263) paraissent louwites : les Louwites sont une population indo-européenne entrée en Asie Mineure par les détroits, probablement vers le milieu du IIIe millénaire, peut-être avant les Hittites auxquels



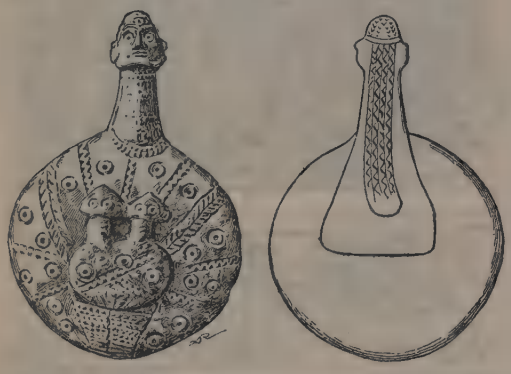
408. — Sceau et empreintes de l'époque des tablettes paléo-assyriennes : 1. Cylindre 284 de la Collection de Clercq. — 2 à 7. Empreintes sur tablettes au musée du Louvre. D'après L. Delaporte, *Catalogue des cylindres orientaux du musée du Louvre*, pl. 123 et 124 :
2. LA 845; [illegible] et 7. LA 850; 4 et 5. LA 842; 6. LA 840.

ils sont étroitement apparentés par la langue, et installée dans le sud-ouest de la péninsule jusqu'à la Cilicie.

Au temps des tablettes paléo-assyriennes, les princes locaux interviennent dans toutes les affaires du commerce extérieur; ils s'assurent ainsi des ressources en organisant une douane pour le contrôle des marchandises à l'entrée et à la sortie; la taxe prélevée est, par exemple, de dix pour cent sur les étoffes. Ils peuvent exercer un droit d'achat sur tous les objets, et ils interviennent en outre pour protéger les intérêts de leurs sujets.

Pour authentiquer les écrits (fig. 408), les Sémites d'Asie Mineure utilisent le cylindre-sceau, d'origine mésopotamienne, orné de scènes semblables à celles de la Babylonie, présentations, adorations, offrande du chevreau,... Il s'y ajoute des sujets nouveaux, taureau-idole, divinité [illegible] char... Le relief s'amenuise, les

figures se schématisent. Réfractaires à l'emploi du cylindre, les habitants du pays préfèrent le cachet plat, qui sera presque exclusivement en usage au temps de l'empire hittite. G. Contenau, *La glyptique syro-hittite*, Paris, 1922, a étudié les intailles de cette provenance; des empreintes nouvelles sont publiées dans J. Lewy, *Tablettes cappadociennes*, III[e] série, dans *Musée du Louvre. Textes cunéiformes*, t. XXI, 1937, pl. CCXXX à CCXXXVII (113 sujets). Le même auteur a fait des rapprochements entre des données des tablettes de Kanès et la Bible : *Les textes paléo-assyriens et l'Ancien Testament*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. CX, 1934, p. 29-65. Il interprète le



409. — Idole protohittite.
D'après K. Karametè, *Nouvelles idoles du Kultepè au musée de Kayseri*, dans *Revue hittite et asianique*, t. III, 1936, pl. II et p. 246.

mot *pūr* d'Est., III, 7; IX, 24 sq., en se fondant sur des textes de Kanès : *Old Assyrian* puru'um *and* pūrum, dans *Revue hittite et asianique*, fasc. 35, 1939, p. 117 sq.

6° *Histoire, religion, langue des Protohittites.* — L'histoire des Protohittites est inconnue; s'ils ont possédé des documents écrits, aucun ne nous est parvenu. Mais il existe des données sur leur religion et sur leur langue dans la littérature hittite. Au sommet de leur panthéon est honorée une déesse appelée Wourousemou; son sanctuaire s'élève dans la ville d'Arinna dont le site n'a pas été identifié; cette divinité, invoquée plus tard par les Hittites sous le titre de Soleil d'Arinna, a pour époux le dieu de l'atmosphère qui, sous des noms divers, joue un rôle de premier plan en Asie Mineure, en Haute-Syrie et en Canaan. Ce couple divin a plusieurs enfants, notamment les dieux de l'atmosphère des deux villes saintes appelées Nériq et Zippalanda. Ces divinités et les autres êtres divins protohittites resteront au premier rang dans la hiérarchie au temps des Hittites (cf. ci-après, col. 65-67); on continuera à les honorer dans la langue protohittite (*hattili*, « en langue de Hatti ») à laquelle ils étaient accoutumés. E. Forrer a dressé, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. LXXVI, 1922, p. 192-195, une liste de divinités invoquées par les Hittites en langue protohittite.

C'est pourquoi les rituels hittites contiennent parfois des passages rédigés en protohittite et donnent ainsi des éléments pour la reconstitution de la langue. Dans *Chattische Texte*, t. XXVIII des *Keilschrifturkunden aus Boghazköi*, Berlin, 1935, H. Güterbock a publié 117 fragments de tablettes et dressé la liste des textes du même genre édités dans des publications antérieures. Parfois chaque paragraphe en protohittite est suivi d'une traduction en hittite; parfois texte et version sont placés en regard, sur deux colonnes. La langue protohittite semble donc être une langue morte au temps du nouvel empire hittite, époque où ont été rédigés les rituels.

E. Forrer a dégagé les caractères de cette langue dans son étude intitulée *Die Inschriften und Sprachen des Hatti-Reiches*, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. LXXVI, 1922, p. 226-241 *(6. Die (proto-) hattische Sprache)*. Il avait auparavant constaté l'existence de huit langues différentes dans les tablettes hittites (*Die acht Sprachen der Boghazköi-Inschriften*, dans les *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, t. XIX, p. 1029-1041), et B. Hrozny avait également attiré l'attention sur le protohittite : *Ueber die Völker und Sprachen des alten Chatti-Landes*, dans les *Boghazköi-Studien*, fasc. 5, p. 25 sq. J. Friedrich a consacré aux différentes langues l'article *Altkleinasiatische Sprachen*, dans *Reallexikon der Vorgeschichte*, t. I, 1924, p. 162-242, puis *Hethitisch und Kleinasiatische Sprachen*, dans *Geschichte der indogermanischen Sprachwissenschaft*, II[e] part., t. V, Berlin, 1931; il a publié des *Kleinasiatische Sprachdenkmäler*, Berlin, 1932; fait des remarques sur le protohittite dans *Archiv für Orientforschung*, t. XI, 1936, p. 75-78. Voir aussi F. Sommer, dans *Orientalistische Literatur Zeitung*, t. XLI, 1938, col. 24-25.

Dans les documents cunéiformes hittites, les signes employés pour écrire les mots protohittites sont les mêmes que pour les mots hourrites; il existe des sons que l'écriture cunéiforme ne permet pas d'exprimer directement, par exemple le groupe *tl*, connu dans les langues caucasiques septentrionales : une même ville du Hatti est tantôt appelée Kou*tl*binas et tantôt Kou*l*binas; une ville située dans la région du haut Tigre porte le nom de Kou*t*mar en akkadien de Boghazkeuy, Kou*t*emran en iranien, assyrien Kou*ll*immeri.

Ce qui donne au protohittite le caractère spécial qui le différencie de toutes les autres langues connues du Proche-Orient, c'est la particularité de distinguer la plupart des formes grammaticales du nom et du verbe au moyen de préfixes : *binou*, fils, fait au pluriel *lē-binou; wil*, maison, devient au datif *bēwil*. Cependant des noms dérivés sont composés à l'aide de suffixes : les gentilices et certains noms de fonction, par exemple, en ajoutant *-el*, *-il*, au radical : *arinnel*, d'Arinna; et cette dérivation restera en usage chez les Hittites où plusieurs rois portent le nom de Hattousil, (celui) de Hattous. La plupart des noms de villes en Hatti remontent à l'époque protohittite; c'est le cas de la future capitale de l'empire hittite, Hattous; si plus tard on trouve toujours son nom avec une terminaison casuelle, Hattousas au nominatif, ceux d'autres villes, Kanès par exemple, restent invariables ou, comme Neriq et Hakpis, s'écrivent indifféremment avec ou sans désinence.

A cette époque semblent appartenir de curieuses idoles en pierre, trouvées en grand nombre dans les ruines de Kanès; elles sont formées d'une plaque circulaire représentant le corps et d'une, deux ou trois têtes; parfois une ou plusieurs figures semblables sont représentées sur la poitrine de l'idole principale (fig. 409). Vingt et une idoles de ce type sont publiées par K. Karametè dans la *Revue hittite et asianique*, t. II, pl. V à VIII, X et XI, et t. III, pl. II à VI.

II. Hittites. — 1° *Documentation.* — A la fin de l'époque des tablettes paléo-assyriennes d'Asie Mineure, les Hittites commencent à apparaître dans l'histoire. La source principale de notre documentation, c'est l'ensemble des tablettes cunéiformes découvertes dans les ruines de Hattous, leur capitale, dans les chambres d'une construction érigée sur le mamelon appelé aujourd'hui Buyukkalè. Sur les pentes de ce kalè, E. Chantre avait recueilli, en 1893 et 1894, quel-

ques fragments, publiés par le P. Scheil (cf. E. Chantre, *Mission en Cappadoce*, Paris, 1898, p. 58-61). Des fouilles fructueuses y furent entreprises en 1906 par H. Winckler; elles sont poursuivies, depuis 1931, par K. Bittel. Les milliers de fragments exhumés en ce lieu sont appelés tablettes de Boghazkeuy, du nom du village moderne bâti en partie sur les ruines de l'ancienne capitale. La Société orientale allemande, sous les auspices de laquelle les recherches ont été entreprises, a commencé la publication des textes recueillis par Winckler sous le titre *Keilschrifttexte aus Boghazköi*, dans sa collection *Wissenschaftliche Veröffentlichungen der deutschen Orient-Gesellschaft*, t. XXX, fasc. 1-4, 1916-1923, et XXXVI, fasc. 5-6, 1921, en tout 6 fascicules, en autographie, par H. Figulla, E. Forrer, B. Hrozny et E. Weidner. On cite les textes sous la forme *KBo*, V, 9, IV, 6. *KBo* est l'abréviation du titre, le chiffre romain suivant représente le fascicule, le premier chiffre arabe indique le numéro du texte, le second chiffre romain désigne la colonne et le second chiffre arabe marque la ligne. La publication est continuée par le département des antiquités orientales des musées nationaux de Berlin sous le titre *Keilschriftturkunden aus Boghazköi*, dont il a été publié 29 fascicules depuis 1921, autographiés par C. von Brandenstein, H. Ehelolf, B. Hrozny, H. Figulla. A. Götze, H. Güterbock, J. Schiele, A. Walther, O. Weber et E. Weidner. On cite comme pour la publication précédente, remplaçant *KBo* par *KUB*, et souvent, on supprime même *KUB*, à partir du fascicule VII, parce qu'il ne peut pas se produire de confusion. Tous les documents insérés dans ces collections appartiennent aux musées de Berlin et de Constantinople. Ceux, de même origine, qui sont au Musée britannique, ont été édités par L. King, *Hittite Texts in the cuneiform character from tablets in the British Museum*, Londres, 1920, et sont désignés par l'abréviation *HT*. A. Götze a réuni la plupart des fragments conservés dans d'autres collections sous le titre *Verstreute Boghazköi-Texte*, Marbourg, 1930, ouvrage cité sous l'abréviation *VBoT*. On y trouve notamment les deux « lettres d'Arzawa » recueillies dans les archives d'Aménophis IV à el Amarna. Quelques textes ont été autographiés ailleurs par Th. Pinches, A. Sayce, A. Boissier. La publication des fragments découverts par K. Bittel a commencé dans *KUB*, fasc. XXIX, en 1938. La récente découverte par L. Woolley d'une lettre en langue hittite, qui ne provient pas du Hatti, dans les ruines d'Alalah, près d'Antioche, permet d'espérer que d'autres sites livreront un jour des documents hittites : J. Friedrich, *Ein hethitischer Brief aus Tell Atchana*, dans *Orientalia*, t. VIII, 1939, p. 310 sq.

2° *Sources archéologiques.* — Des anciennes fouilles entreprises dans les ruines de Hattous, il a été publié : O. Puchstein, *Boghazköi. Die Bauwerke*, dans *Wissenschaftliche Veröffentlichungen der deutschen Orient-Gesellschaft*, t. XIX, 1912 et K. Bittel, *Bogazköy. Die Kleinfunde der Grabungen 1906-1912*, *ibid.*, t. LX, 1937. Les résultats des fouilles récentes sont exposés dans K. Bittel et H. Güterbock, *Bogazköy. Neue Untersuchungen in der hethitischen Hauptstadt*, dans *Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1935; dans les fascicules 74, 75 et 76, 1936 à 1938, de *Mitteilungen der deutschen Orient-Gesellschaft;* une monographie du site par K. Bittel, *Die Ruinen von Bogazköy, der Hauptstadt des Hethiterreiches*, Berlin, 1937. Les produits des fouilles de l'université de Chicago, à *Alishar*, site probable de la ville hittite appelée Ankouwa, sont exposés dans les volumes VI, VII, XIX, XX, XXVII à XXX des *Oriental Institute publications*, Chicago, 1930-1937. On consultera en particulier la première partie du t. XXIX, p. 1-286, *The period of the Hittite Empire*, où sont décrits les objets découverts de 1930 à 1932. L'exposé général de la culture hittite, par H. von der Osten, dans le t. XXX des *Oriental Institute Publications*, p. 433-447, (bibliographie), signale 48 sites où il a été recueilli de la poterie hittite (voir la carte hors-texte fig. 399); les 48 sites signalés par von der Osten sont les 43 sites représentés par des points noirs, et en outre Alishar, Hattous, Huyuk d'Aladja, Kanès et Touwanouwa. Il y a lieu d'ajouter maintenant Maldija (Malatya), où le niveau hittite a été atteint au cours de la campagne de fouilles de l'été 1938. On trouve cette culture en dehors de la boucle du Kizil Irmak, vers l'Ouest jusqu'à Tshayirhan sur le Sakarya (Sangarios classique), vers le Sud jusque dans la basse vallée du Djeyhan (Pyramos classique), où un relief rupestre représente un roi du nouvel empire (J. Garstang, *Explorations in Cilicia. The Neilson Expedition : Preliminary Report*, dans *Annals of archaeology and anthropology*, t. XXIV, 1937, p. 53 sq.), vers l'Est jusqu'à Kara Huyuk.

3° *Études sur les Hittites.* — Une bibliographie générale des travaux qui se rapportent aux Hittites a été dressée par G. Contenau, *Éléments de bibliographie hittite*, Paris, 1922, auxquels le même auteur a ajouté un *Supplément*, s'étendant jusqu'à 1926, dans le t. X de *Babyloniaca*. Cette bibliographie est continuée par L. Delaporte et S. Przeworski, dans la *Revue hittite et asianique*. D'autres bibliographies sont publiées dans *Zeitschrift für Assyriologie*, dans *Archiv für Orientforschung*, et par J. Friedrich, dans *Indogermanisches Jahrbuch*.

De 1917 à 1924 ont paru les *Boghazköi-Studien*, 10 cahiers, continuées, dans *Mitteilungen der vorderasiatisch-aegyptischen Gesellschaft* qui publie des textes en transcription et traduction, avec un commentaire philologique, sous le titre général *Hethitische Texte;* les 6 fascicules parus ont pour titres : A. Götze, *Hattušiliš*, 1919; *Madduwattaš*, 1928; *Neue Bruchstücke zum grossen Text des Hattušiliš und den Paralleltexten*, 1929; *Die Annalen des Muršiliš*, 1933; J. Friedrich, *Staatsverträge des Hatti-Reiches in hethitischer Sprache*, 1930 et 1936; F. Sommer a réuni les textes qui se rapportent à la question des Ahhijawâ dans *Die Ahhijavâ-Urkunden*, t. VI de la nouvelle série des *Abhandlungen der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Munich, 1932. Dans la même collection, t. XVI, 1938, il a transcrit, traduit et commenté, avec le concours de A. Falkenstein, le très important bilingue de Hattousil Ier : *Die hethitisch-akkadische Bilingue des Hattušiliš I. (Labarna II.)*. Les autres traductions de textes seront signalées à l'étude des matières auxquelles elles se rapportent. Deux organes spéciaux ont été créés pour la recherche concernant l'Asie Mineure et en particulier les Hittites, ce sont *Kleinasiatische Forschungen*, dont il a été publié un seul volume, Weimar, 1927-1930, et la *Revue hittite et asianique*, Paris, 1930 sq.

Une étude générale de la culture de l'Asie Mineure, et en particulier de la période hittite, a été publiée par A. Götze, *Kleinasien*, dans *Kulturgeschichte des alten Orients*, Munich, 1933. G. Contenau traite des Proto-hittites, des Hittites, et des Néo-Hittites par lui appelés Syro-Hittites, dans la *Civilisation des Hittites et des Mitanniens*, Paris, 1934; L. Delaporte, *Les Hittites*, Paris, 1936, expose l'histoire et la civilisation; E. Cavaignac, *Le problème hittite*, Paris, 1936, a les mêmes préoccupations, mais s'étend jusqu'à l'époque grecque. On utilisera aussi F. Bilabel, *Geschichte Vorderasiens und Aegyptens vom XVI.-XI. Jahrhundert v. Chr.*, Heildelberg, 1927.

4° *Géographie.* — Actuellement il n'est pas possible d'établir une carte exacte de l'empire hittite. Les sites de la plupart des villes nommées dans les textes sont encore inconnus.

Les principales études sur la géographie sont : L. Meyer et J. Garstang, *Index of Hittites names*, section A, Geographical part I, dans *British school of archaeology in Jerusalem. Supplementary papers*, 1923; J. Garstang, *Notes on Hittite political geography. I. Arzawa. II. Kizzuwatna*, dans *Annals of archaeology and anthropology*, t. x, 1923, p. 21-26, 172, 179; A. Götze, *Kleinasien zur Hethiter Zeit*, dans *Orient und Antike*, t. I, 1924; A. Götze, *Der Lage von Kizwatnaš*, dans *Zeitschrift für Assyriologie*, t. XXXVI, 1925, p. 305-308; E. Forrer, *Forschungen*, Berlin, 1926; F. Bilabel, *Geschichte Vorderasiens und Aegyptens*, Heidelberg, 1927, p. 259-282; A. Götze, *Zur Geographie des Hethiterreichs*, dans *Kleinasiatische Forschungen*, p. 108-114; A. Götze, *Madduwattaš*, dans *Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft*, t. XXXII, 1, p. 147-154; B. Hrozny, *Die Länder Churri und Mitanni und die ältesten Inder*, dans *Archiv Orientálny*, t. I, 1929, p. 91-110; B. Hrozny, *Hethiter und Griechen*, *ibid.*, p. 323-343; A. Götze, *Bemerkungen zu dem hethitischen Text AO 9608 des Louvre*, dans *Revue hittite et asianique*, t. I, 1930, p. 18-30; E. Forrer, *Hajasa-Azzi*, dans *Caucasica*, t. IX, 1931, p. 1-24; E. Cavaignac, *La localisation du Barga et de Iaruvatta*, dans *Revue hittite et asianique*, t. I, 1931, p. 189-200; *L'extension de la zone des Gasgas à l'Ouest*, *ibid.*, p. 101-110; E. Cavaignac, *Dadasa-Datiassa*, *ibid.*, t. II, 1933, p. 65-76; B. Hrozny, *Les inscriptions « hittites » hiéroglyphiques de Boybeypunari et le problème de la langue palaïte*, *op. cit.*, t. VII, 1935, p. 133-178, voir p. 155-174; E. Cavaignac, *Le premier royaume d'Arménie*, *ibid.*, t. III, 1934, p. 9-14; E. Cavaignac, *La place du Palâ et du Tumanna*, *ibid.*, t. III, 1936, p. 173-178; E. Forrer, *Kilikien zur Zeit des Hatti-Reiches*, dans *Klio*, t. XXX, 1937, p. 135-186, 269 sq.

5° *Chronologie.* — La période hittite commence à la fin de l'époque des tablettes paléo-assyriennes, après le début du II[e] millénaire, et s'étend jusqu'à la ruine de l'empire hittite par la migration des peuples du Nord, au début du XII[e] siècle. Sa chronologie relative découle des données historiques recueillies dans les textes de Boghazkeuy.

Après Pithâna et Anitta, rois de Koussar, deux des premiers princes hittites connus, nommés dans les tablettes paléo-assyriennes (J. Lewy, *La chronologie de Bithanâ et d'Anitta de Kussara*, dans *Revue hittite et asianique*, t. III, 1934, p. 1-8; I. Gelb, *Inscriptions of Alishar and Vicinity*, Chicago, 1935), viennent, mais peut-être pas immédiatement, Touthalija I[er], ■■■ deux fils, Pousarma et Pawahtelmah; Labarna, fils de Pousarma est considéré comme le fondateur de l'ancien empire. Il a pour successeur son fils, Hattousil I[er], puis le petit-fils de celui-ci, Moursil I[er] et le beau-frère de ce dernier, Hantili. Un usurpateur, Zidanta et son fils Ammouna précèdent ensuite Houzzija et son beau-frère Télépinou. Après le règne de Télépinou, la liste des rois présente une lacune. Le premier prince du nouvel empire, Touthalija II ■ pour successeurs, de père en fils, Hattousil II, Touthalija III, Souppiloulioumа qui supplante son frère Touthalija le Jeune; Arnouwanda I[er] et Moursil II, deux fils de Souppiloulioumа, s'asseoient successivement sur le trône; Mouwattalli succède à son père, Moursil II; il est remplacé par son fils Ourhi-Tésoup, et celui-ci est déposé par son oncle Hattousil III. Hattousil III a pour successeurs, de père en fils, Touthalija IV, Arnouwanda II, et peut-être Touthalija V.

Les noms propres se déclinent en hittite; suivant l'usage de la langue française on les transcrit sans terminaison et même pour quelques-uns (Hattousil, Moursil) la voyelle finale tombe comme par exemple dans certains noms propres italiens; les semi-voyelles *i* et *ou* y sont représentées par *j* et *w* quand elles sont employées comme consonnes. Le tableau des rois se présente comme suit :

Pithâna.	lacune
Anitta, fils.	
...?...	*Nouvel empire*
Touthalija I[er].	Touthalija II.
Pousarma, fils.	Hattousil II, fils.
Pawahtelmah, frère.	Touthalija III, fils.
	Souppiloulioumа, fils.
Ancien empire	Arnouwanda I[er], fils.
Labarna, neveu.	Moursil II, frère.
Hattousil I[er], fils.	Mouwattalli, fils.
Moursil I[er], petit-fils.	Ourhi-Tésoup, fils.
Hantili, beau-frère.	Hattousil III, oncle.
Zidanta, usurpateur.	Touthalija IV, fils.
Ammouna, fils.	Arnouwanda II, fils.
Houzzija.	Touthalija V (?), fils.
Télépinou, beau-frère.	

Aucun document d'origine hittite ne permet actuellement de déterminer la durée exacte de chacun des règnes, ni même probablement de fixer la date absolue d'un événement quelconque. E. Forrer estime avoir découvert la mention d'une éclipse de soleil en l'an 10 de Moursil II (*Astronomische Festlegung des Soppiluljomas, Morsilis und Amenophis IV.*, dans *Forschungen*, t. II, 1926, p. 1-37); à ce sujet une polémique s'est élevée entre lui et A. Götze (A. Götze, *Zur Chronologie der Hethiterkönige*, dans *Kleinasiatische Forschungen*, 1928, p. 115-119; E. Forrer, *Šakija(ḫ) - « verfinstern »*, *ibid.*, p. 273-285; A. Götze, *Nochmals šakiiaḫ(ḫ)-*, *ibid.*, p. 401-413); elle n'a pas abouti à la confirmation de l'opinion de E. Forrer. Cependant E. Cavaignac (*Le problème hittite*, p. 55) accepte cette interprétation, mais préfère la date du 8 janvier 1340 à celle du 13 mars 1335, qui est également à envisager et l'avènement de Moursil II se placerait vers 1350 ou vers 1345.

Quoi qu'il en soit, il reste pour la fixation de la chronologie absolue divers synchronismes avec l'histoire des royaumes d'Égypte, de Babylone et d'Assyrie, dont les suivants sont les plus marquants :

Pithâna et Anitta, nous l'avons déjà remarqué, sont mentionnés dans des tablettes paléo-assyriennes. Moursil I[er], d'après un texte hittite, est le roi qui a pris Babylone et a mis fin à la dynastie amorrhéenne de cette ville. L'événement, dont la date est déterminée par des observations astronomiques, s'est produit en 1806 d'après la chronologie absolue généralement admise en France, en 1758 d'après celle de plusieurs savants allemands (cf. l'exposé de la question dans L. Delaporte, *Le Proche-Orient asiatique*, collection *Clio*, t. I, 1938, p. 88-90). Souppiloulioumа est contemporain d'Aménophis III (vers 1419-1384, d'après A. Götze, *Kleinasien*, p. 78; 1405-1370, selon la chronologie admise en France, L. Delaporte, *op. cit.*, p. 39) et son règne se prolonge au delà de celui d'Aménophis IV (vers 1384-1368 ou 1370-1352). Mouwattalli est l'adversaire de Ramsès II à la bataille de Qadesh, ■■ l'an 5 du pharaon (1305 d'après Götze; vers 1300 selon Cavaignac, *op. cit.*, p. 99; en 1294, selon L. Delaporte et E. Drioton, collection *Clio*, t. I, 1, p. 39, et 2, p. 407. Le traité d'alliance entre Ramsès II et Hattousil III est de la 21[e] année du pharaon (1289, avant 1280, 1278 selon les auteurs ci-dessus signalés). Pour Hattousil un autre synchronisme est fourni avec Babylone; il est contemporain de Kadashman-Tourgou (1293-1277) et de Kadashman-Ellil II (1276-1271; cf. L. Delaporte, *op. cit.*, p. 38).

6° *Faits historiques.* — 1. *Pithâna et Anitta.* — A l'époque des tablettes paléo-assyriennes, le régime politique du centre de l'Asie Mineure est celui des cités-états, tel que l'a connu la Basse-Mésopotamie :

chaque ville, avec son territoire, dépend d'un prince *(roubâ'oum)* qui, probablement, dans la langue du pays se déclare roi. Pithâna et son fils Anitta portent ce titre dans des tablettes de Kultepè et d'Alishar. Quand un prince étend son domaine aux dépens de ses voisins et les a réduits à l'état de vassaux, il devient grand prince *(roubâ'oum rabi'oum);* on reconnaît cette dignité éminente au prince de Pourshanda.

Après la mort de Sargon Ier (vers 2030), l'Assyrie entre dans une période troublée qui aboutit vers 1992 à l'usurpation du trône par Rîm-Sin de Larsa (2035-1975); les Assyriens ne peuvent maintenir leurs établissements en Asie Mineure. Pithâna, de Koussar (peut-être la classique Garsaura, la moderne Aksaray, à gauche du Kizil Irmak), et son fils Anitta en profitent pour étendre leur pouvoir. Le premier fait la conquête de Nésa (identifiée par certains auteurs à la Nysse de saint Grégoire); le second lutte d'abord contre quatre rois coalisés sous l'égide de la déesse d'Arinna et s'empare de leurs villes; Pijousti, roi de Hattous, leur chef, échappe et forme une seconde coalition; Hattous est investie, réduite par la famine, vouée au dieu de l'atmosphère, et sur son sol est semée la plante *zahheli*, au nom sumérien, qui, dans le monde mésopotamien et hittite, est le symbole des régions désertiques. Anitta fait ensuite d'autres guerres dans lesquelles il n'est pas toujours l'agresseur; il restaure des villes, rebâtit des temples, amène dans son pays des animaux exotiques; dans la dernière des campagnes qu'il commémore il est accompagné par l'Homme (le prince) de Pourshanda, à qui il a pris le titre de grand roi et qu'il a contraint de lui livrer son trône et son sceptre, l'un et l'autre en fer, métal encore très précieux au début du IIe millénaire. L'activité de ce prince est consignée dans un seul texte, la tablette d'Anitta, dont il existe plusieurs copies tardives (*KBo*, fasc. III, n. 22=2 *BoTU*, 7, *KUB*, fasc. XXVI, n. 7=2 *BoTU*, 30, ...; transcription et traduction, B. Hrozny, *L'invasion des Indo-Européens en Asie Mineure, vers 2000 av. J.-C.* dans *Archiv Orientálny*, t. I, 1929, p. 273-299); le récit se présente sous une forme très particulière et quelques auteurs, en dernier lieu H. Güterbock (*Die historische Tradition*, II, dans *Zeitschrift für Assyriologie*, t. XLIV, 1937, p. 135-145) qui examine longuement la question, le considèrent plutôt comme une fiction littéraire; s'il est authentique, Güterbock y voit la traduction d'un original paléo-assyrien et se refuse à y trouver la preuve qu'au temps d'Anitta les Hittites ont fondé un royaume en Asie Mineure.

Les renseignements que nous possédons sur Touthalija Ier et les deux princes suivants ne permettent pas d'assurer qu'ils aient réellement régné (cf. Güterbock, *op. cit.*, p. 136).

2. *L'Ancien Empire hittite.* — L'histoire des Hittites devient certaine à partir de Labarna, considéré comme le fondateur de l'ancien empire. Ce prince et ses successeurs sont connus par l'introduction historique du Rescrit de Télépinou (en dernier lieu texte, transcription et traduction : E. Sturtevant et G. Bechtel, *A Hittite chrestomathy*, Philadelphie, 1935, p. 175-200). Labarna agrandit considérablement le petit pays dont il est roi et en porte les limites jusqu'à la mer; à la suite de campagnes victorieuses il établit ses fils comme vice-rois ou gouverneurs dans les villes conquises; il réalise en Asie Mineure un royaume centralisé comme celui de Hammourapi en Basse-Mésopotamie, à une époque légèrement antérieure.

De son fils, Hattousil Ier, il nous est parvenu une sorte de testament politique (transcription et traduction : F. Sommer et A. Falkenstein, *Die hethitisch-akkadische Bilingue des Hattušili I. (Labarna II.)*, Munich, 1938; cf. E. Cavaignac, *Le bilingue hittite-akkadien de Hattousil Ier*, dans *Revue hittite et asianique*, t. V, 1938, p. 1 sq.) dans lequel il fait mention de certains événements : notamment le cas de son fils Houzzija qu'il a dû abattre à la suite d'une révolte, la déchéance d'un neveu, fils de sa sœur, adopté comme successeur puis rejeté, et la nomination comme prince héritier du jeune Moursil, fils de Houzzija. Hattousil poursuit la politique de son père Labarna; il cherche à étendre son influence dans la riche Syrie septentrionale et tente de s'emparer d'Alep, important centre commercial du commerce international. Il est réservé à son fils, Moursil Ier, de faire la conquête de cette ville. Moursil effectue ensuite un raid contre Babylone (L. King, *Chronicles concerning early Babylonian Kings*, t. II, 1907, p. 22), avec l'aide des Amorrhéens du moyen Euphrate; il cause la ruine de la dynastie amorrhéenne de cette ville, en 1806, et au retour laisse en captivité, au pays de Hana, Mardouk, dieu de Babylone, et Zarpanitoum, sa parèdre. Moursil lutte aussi contre le Hourri, région entre Tigre et Euphrate, mais nous ignorons les résultats du conflit. Hattousil Ier avait déjoué les intrigues de son épouse et de son fils aîné; Moursil est moins heureux, son beau-frère Hantili, à l'instigation d'un certain Zidanta, le fait assassiner et s'empare du pouvoir. La lutte continue contre les Hourrites; les Gasgas, des semi-nomades installés au nord du Hatti, le long des côtes de la mer Noire, ruinent Nériq, une ville sainte, qui restera inhabitée jusqu'au temps de Touthalija IV, au XIIIe siècle (*KUB*, fasc. XXV, n. 21, col. III, l. 2 sq.). Ces barbares, tout au cours de l'histoire des Hittites, constitueront une menace et plus d'une fois envahiront le pays.

410. — Bulle découverte à Tarse, par miss Goldman, portant l'empreinte du sceau bilingue de « Ispoutahsou, le grand roi, fils de Parijawatri ». D'après *American Journal of Archaeology*, t. XL, 1936, p. 210, fig. 1.

A la fin de la vie de Hantili, Zidanta fait périr l'héritier du trône, massacre les princes et s'empare du pouvoir; il est lui-même tué par son propre fils, Ammouna, dont le règne est une époque de calamité en Hatti et de luttes difficiles contre les peuples voisins. La mort de ce roi est le signal d'une révolution de palais. Des massacres conduisent au pouvoir un certain Houzzija qui forme le projet de faire disparaître sa sœur Istaparija et l'époux de celle-ci, nommé Télépinou. Télépinou déjoue ce plan, réduit les princes à une condition subalterne, devient roi et fait jurer par le pankous, l'assemblée des nobles, un nouveau règlement de la succession au trône et une procédure juridique pour la répression des crimes imputés à un membre de la famille royale. Un catalogue hittite contient la mention d'un traité conclu par Télépinou de Hatti avec Ispoutahsou de Kizwatna (fig. 410). A cette époque le Kizwatna, région côtière de la Méditerranée dont deux des principales villes sont Tarsa (la moderne *Tarsous*) et Adanija *(Adana)*, est un royaume considérable; son souverain porte le titre de grand roi (cf. A. Götze, *Philological remarks on the*

bilingual Bulla from Tarsus, dans *American Journal of Archaeology*, t. XL, 1936, p. 210-214).

On ignore les événements qui suivent; quelques auteurs placent après Télépinou un Allouwana, un Hantili, un Zidanta, un Houzzija, un Touthalija, un Arnouwanda, dont on ne connaît aucun fait historique. En Hatti, comme dans le reste du Proche-Orient asiatique, il existe au cours du IIe millénaire une période obscure, une regrettable lacune. C'est alors que le Hourri, auquel on accorde une grande importance dans le mouvement qui amène les Hyksôs en Égypte, devient un royaume considérable et commence à l'Ouest et occupe une partie de la Syrie septentrionale. Alep a été contrainte de se détacher du Hatti et de lui payer le tribut. Touthalija II reprend cette ville; mais elle retombe aux mains des Hourrites et Hattousil II est obligé de l'assiéger à nouveau. Ces deux rois ont aussi à lutter en Asie Mineure.

Le règne de Touthalija III est une époque de crise. Crise extérieure : le Kizwatna se détache du Hatti et devient vassal de Tousratta de Mitanni; les communications avec la Syrie septentrionale sont ainsi rendues plus difficiles; les Gasgas, au Nord et à l'Est, s'avancent jusqu'à Hattous et la brûlent presque com-

411. — Empreintes de cachets bilingues royaux : 1. Sceau de Souppiloulioumа, d'après K. Bittel et H. Güterbock, *Bogazköy : neue Untersuchungen*, 1935, pl. 24, fig. 1 et 2. — 2. Sceau d'Arnouwanda et de sa femme Asmounigal, *ibid.*, pl. 26, fig. 2. — 3. Sceau de Mouwatalli et de son fils et corégent, Ourhi-Tésoup, d'après H. Güterbock, dans *Mitteilungen der deutschen Orient-Gesellschaft*, n. 75, 1937, fig. 35. — 4. Sceau d'Ourhi-Tésoup, d'après K. Bittel et H. Güterbock, *op. cit.*, pl. 26, fig. 5. — 5. Sceau de Hattousil III, *ibid.*, pl. 26, fig. 3. — 6. Sceau de la reine Poudouhépa, d'après la bulle trouvée à Tarse, *American journal of archaeology*, t. XLI, 1937, fig. 40, p. 280. — 7. Sceau de Hattousil III et de sa femme Poudouhépa, d'après H. Güterbock, *op. cit.*, fig. 34. — Le n. 8 représente l'empreinte du sceau en argent de Tarqoumouwa, à la Walters Art gallery, Baltimore, d'après le frontispice du t. I de la *Revue hittite et asianique*.

manifester en Hatti une influence qui persiste notamment dans la religion, au temps du Nouvel Empire.

3. *Le Nouvel Empire hittite.* — Pour la période du Nouvel Empire, outre les Annales de Moursil II (édition antérieure par E. Cavaignac dans la *Revue d'assyriologie*, t. XXVI, 1929, p. 145-148), l'autobiographie de Hattousil III, la tablette de Maddouwatta, les introductions des traités, les textes relatifs aux Ahhijawâ, dont les traductions sont signalées ci-dessus, col. 46, on consultera E. Cavaignac, *Les annales de Subbiluliuma*, Strasbourg, 1931; R. Ranoszek, *Kronika hetyckiego Tudhalijasa (IV)*, dans *Rocznik Orjentalistycny*, t. IX, p. 43, 113; A. Götze, *Die Pestgebete des Muršiliš*, dans *Kleinasiatische Forschungen*, 1929, p. 161-251.

Touthalija II semble être le fondateur du nouvel empire. Quand il s'assied sur le trône, le pharaon Thoutmès III fait la conquête de Canaan et s'est avancé jusqu'à l'Euphrate où il est entré en contact avec le Mitanni, pays hourrite qui s'est étendu à

plètement (*KBo*, fasc. VI, n. 28, col. I, l. 4); les Arzaviens au Sud, les gens d'Isouwa (traité de Souppiloulioumа avec Mattiwaza, E. Weidner, *op. cit.*, p. 4-5) et de Hajasa à l'Est, franchissent les frontières et ravagent le Hatti. Crise intérieure : Touthalija a associé son fils, de même nom, au pouvoir; ce jeune homme est mis à mort par une conspiration à la tête de laquelle se trouve Souppiloulioumа (A. Götze, *Pestgebete*, 1re prière, § 2 et 3, *op. cit.*, p. 164-167). Celui-ci devient corégent et rétablit l'ordre à l'extérieur. Quand il est seul roi, il pense à restaurer l'influence hittite en Syrie septentrionale. Il profite de la division du Hourri en deux royaumes, s'assure le concours d'Artatâma II, roi du Hourri proprement dit, franchit l'Euphrate dans la région de Maldija et prend à revers le roi de Mitanni, Tousratta, qui se dérobe. Il repasse l'Euphrate près de Kargamis, prend Alep et Qatna, et atteint l'Oronte. Il voudrait éviter d'attaquer Qadesh, pour ne pas se créer de difficultés avec l'Égypte, mais le roi de cette ville, Sou-

tatarna, s'avance contre lui et est vaincu. Etaqqama, fils de Soutatarna, sera un excellent agent de la politique hittite. La Syrie septentrionale est perdue pour le Mitanni, mais la domination hittite n'y sera pas définitivement établie avant de nombreuses années. Des lettres d'el-Amarna montrent l'agitation qui se produit dans cette région où de nombreux princes restent attachés à l'Égypte. L'un des principaux, Azirou, roi d'Amourrou, deviendra plus tard un fidèle allié du Hittite.

Quand il a quitté la Syrie septentrionale, pendant plus de vingt ans Souppiloulioumа ne peut y revenir; il y délègue ses pouvoirs au prince Zida, avec la consigne d'éviter toute difficulté avec l'Égypte. En Asie Mineure il lui faut sans cesse lutter contre les Gasgas; il combat à plusieurs reprises contre l'Arzawa, noue des relations avec des pays de Mirâ, de Haballa et du Séha, au sud-ouest, et fait rentrer dans la dépendance du Hatti le Kizwatna où son fils Télépinou sera intronisé grand-prêtre.

Cependant Tousratta de Mitanni est mort dans une tragédie de palais, soutenue par les rois d'Alshé (sur le haut Tigre) et d'Assyrie; son fils Mattiwaza s'est enfui à Babylone. Quand Bournabouriash II (1370-1346) fait alliance avec Assur-ouballit (1380-1341), Mattiwaza ne se sent plus en sécurité et gagne le Hatti où Souppiloulioumа l'accueille, lui donne une de ses filles en mariage et lui promet de le rétablir sur le trône; il prend ainsi une assurance contre les revendications possibles du Mitanni dans les pays à l'ouest de l'Euphrate.

Quand Souppiloulioumа reprend contact direct avec la Syrie septentrionale un corps de troupes commandé par son fils Télépinou, le grand-prêtre de Kizwatna, a obtenu des succès dans la région de Kargamis; Télépinou s'étant momentanément éloigné de ses soldats, des Hourrites ont attaqué et la situation est précaire. Arnouwanda, le fils aîné du roi, et Zida sont envoyés à leur secours, pendant que Loupakkou et Tésoup-Zalma s'avancent vers Qadesh où les Égyptiens semblent préparer une offensive. Quand le roi, avec le gros des troupes, rejoint Arnouwanda, celui-ci a remporté une victoire; la ville de Kargamis est investie, ne résiste pas plus de huit jours, et devient la capitale d'un royaume créé en faveur de Pijassili, un des fils du grand roi. Pijassili aidera immédiatement Mattiwaza à reconquérir le Mitanni.

Pendant le siège de Kargamis arrive la nouvelle de la mort du pharaon; le texte hittite l'appelle Piphourourija et il n'y a pas accord entre les savants sur l'identification de ce nom avec le nom de couronnement d'un des derniers rois de la XVIII[e] dynastie; on a pensé à Aménophis IV, à Toutankhamon, à Aï (références dans L. Delaporte, *Les Hittites*, p. 99). Quel que soit ce pharaon, sa veuve écrit pour demander au Hittite de lui envoyer un prince qu'elle épousera et qui deviendra roi d'Égypte. Après enquête on fait droit à sa demande, mais le prince meurt et le nouveau pharaon déclare la mort naturelle. Souppiloulioumа n'est pas dupe; il déclare la guerre et confie à son fils et corégent, Arnouwanda, la direction des opérations (lettre de Souppiloulioumа, *KUB*, fasc.XIX, n. 20, transcription et traduction, E. Forrer, *Forschungen*, t. II, p. 28-29). Celui-ci ramène des prisonniers parmi lesquels se déclare une épidémie qui va se propager en Hatti et dévaster le royaume pendant plus de vingt ans (A. Götze, *Pestgebete*, 2[e] prière, § 4-5, p. 208-213). Cependant la Syrie septentrionale se pacifie : Azirou, roi d'Amourrou, devient allié fidèle; à Alep et à Kargamis des fils du grand roi exercent le pouvoir. De l'autre côté de l'Euphrate, Mattiwaza, rétabli dans ses droits, a juré d'entretenir des relations cordiales avec son beau-frère, le roi de Kargamis (traité de Souppiloulioumа avec Mattiwaza, selon les textes des deux partenaires, E. Weidner, *op. cit.*, n. 1 et 2, en langue akkadienne); l'Assyrie n'était pas intervenue pour empêcher la conquête du Mitanni, Assur-ouballit était peut-être alors occupé par les affaires de Babylone pour rétablir dans ses droits son petit-fils Kourigalzou III (1344-1320), dépossédé par l'usurpateur Nazibougash (1345).

Souppiloulioumа avait établi son neveu Houtoupijanza, fils de Zida, gouverneur du Palâ pour maintenir les Gasgas à la frontière nord-ouest de l'empire. Lui-même, quoique avancé en âge, veut diriger une campagne contre les Gasgas de l'Ishoupitta, voisin du Hajasa. C'est là qu'il meurt. Arnouwanda, son fils aîné, ne tarde pas à le suivre, victime de l'épidémie, et le trône est occupé par un tout jeune homme, Moursil II. Le premier des rois du Proche-Orient il allait faire écrire ses Annales dont il existe deux rédactions, les *Annales décennales* consacrées aux dix premières années du règne et les *Annales complètes;* celles-ci ne nous sont malheureusement pas parvenues dans leur intégrité; il existe des lacunes considérables et la chronologie relative des événements n'est même pas toujours assurée (E. Cavaignac, *La date et l'ordre des campagnes de Moursil*, dans *Revue hittite et asianique*, t. II, 1934, p. 193-198). Par un geste pieux, il veut conserver la mémoire des œuvres de son père et fait composer le texte appelé par les modernes *Annales de Souppiloulioumа.*

La jeunesse du nouveau roi incite les vassaux et les alliés à recouvrer leur indépendance; de tous côtés ils se détachent du Hatti : il faudra plus de dix ans pour rétablir la situation. Après avoir imploré le secours de la déesse d'Arinna, Moursil réagit en personne contre les pays gasgas pendant deux ans et demi, cependant que le grand échanson Nouwanza se tient sur la défensive dans la région de Kargamis contre l'Assyrien, puis conduit ses troupes en surveillance sur la frontière de l'Arzawa. Souppiloulioumа avait donné par traité des avantages au roi d'Arzawa, pour obtenir sa neutralité, mais celui-ci avait attiré à lui Manapa-Datta, roi du Séha, et peut-être avait-il aidé le roi d'Ahhijawâ à s'établir dans le Millawanda (cf. L. Delaporte, *Les Hittites*, p. 107, n. 1), mais il n'avait pas réussi à débaucher Mashouilouwa, le roi de Mirâ. Moursil concentre une armée, appelle à la rescousse Mashouilouwa et le roi de Kargamis et subitement, au milieu de sa 3[e] année, se tourne contre l'Arzawa. Heureux présage, un bolide paralyse les jambes du roi d'Arzawa; Moursil entre dans Apâsa, la capitale, d'où le roi a fui, et réduit à merci une partie des habitants du pays réfugiés dans la montagne; au printemps suivant il achève la conquête, réorganise le Mirâ, le Hapalla et le Séha, imposant aux princes de ces trois pays les mêmes conditions dans le traité de vassalité (textes dans J. Friedrich, *Staatsverträge*, n. 3 (Koupanta-KAL, successeur de Mashouilouwa), 2 (Targasnalli de Hapalla), 4 (Manapa-Datta du Séha). Le roi d'Ahhijawâ livre les Arzawiens refugiés dans son pays et envoie des princes à la cour de Hatti se perfectionner dans le métier militaire. On a beaucoup discuté sur l'Ahhijawâ et sa situation géographique (bibliographie dans L. Delaporte, *Les Hittites*, p. 354; ajouter F. Sommer, *Ahhijawâ und kein Ende?* dans *Indogermanische Forschungen*, t. LX, 1937, p. 169 sq.), les uns l'identifiant au monde achéen et les autres se refusant complètement à cette opinion (sur l'expansion des Achéens, R. Cohen, *La Grèce et l'hellénisation du monde antique*, collection *Clio*, t. II, 1934, c. III).

Pendant que se continue la guerre en Asie Mineure, il faut s'occuper de la Syrie dont le roi de Kargamis devait assurer la tranquillité; dans le Nouhassé et à

Qadesh l'Égypte semble préparer des défections. Moursil envoie à son frère un conseiller, leur oncle Gantouzzili, puis se décide à intervenir en personne. Le péril s'étant écarté, le grand roi marche, en l'an 7, contre le Hajasa, dont le roi Annija, a constitué une armée de 10 000 hommes et pille les régions frontières du Hatti. Les opérations languissent jusqu'en l'an 9; cette année-là les rois d'Alep et de Kargamis meurent, l'épidémie multiplie ses ravages, et Moursil laisse à ses généraux le soin de poursuivre les opérations militaires. Une révolte au Palâ, où Houtoupijanza est encore gouverneur, est réprimée par Nouwanza qui remporte ensuite une victoire sur des Gasgas soulevés par le roi de Hajasa. Pendant ce temps Moursil intronise à Alep et à Kargamis ses neveux Rimi-sarma (traité connu par une copie délivrée par Mouwattalli, E. Weidner, *op. cit.*, n. 6) et Asmi-sarma, puis organise l'Astata, au sud-est de Kargamis. Un général va rétablir l'ordre à Qadesh où Etaqqama a été assassiné par son fils. En l'an 10 Moursil brise définitivement la résistance du Hajasa dont les habitants ne l'inquiéteront plus jamais. En l'an 12, Mashouilouwa de Mirâ manque à la foi jurée; il est contraint de s'enfuir et son royaume est donné à son fils adoptif Koupanta-KAL (traité n. 3 dans J. Friedrich, *op. cit.*) Les opérations guerrières ultérieures de Moursil, dont l'ordre et les dates sont discutés, le conduisent au nord-ouest du Hatti, dans des régions où ne sont point allés ses prédécesseurs, et vraisemblablement pour dégager le Palâ. A la mort de ce roi, les Gasgas n'ont point été domptés, mais la victoire sur l'Arzawa a assuré la tranquillité au sud et au sud-ouest et les relations avec l'Ahhijawâ sont bonnes. Le Kizwatna, Alep, Kargamis, Amourrou sont fidèles. Qadesh, à la limite des possessions égyptiennes, va être reprise par le pharaon Séti Ier (1318-1293) qui y érige une stèle de victoire (M. Pézard, *Qadesh*, Paris, 1931, pl. XXVIII; cf. p. 19 sq.) et renouvelle avec le roi de Hatti le traité de paix conclu antérieurement avec Souppiloulioumа. Avec l'Assyrie les rapports de Moursil n'ont jamais été amicaux; peu à peu cette puissance a encerclé les pays hourrites, puis les a conquis; peu après la mort de Moursil, Adadnarâri Ier (1310-1281) s'avancera jusqu'à l'Euphrate en face de Kargamis.

A l'intérieur du Hatti ce règne d'au moins vingt-huit ans a été assombri par la grave épidémie de très longue durée dont il a été question, par une tragédie de palais dans laquelle la reine mère, soupçonnée d'avoir causé par des maléfices la mort de l'épouse de son fils, est dépouillée de toutes ses prérogatives et mise en disgrâce, enfin par l'aphasie dont souffrit le roi à la suite d'un orage qui le surprit en pleine campagne (texte transcrit et traduit par A. Götze et H. Pedersen, *Muršiliš Sprachlähmung*, Copenhague, 1934).

Le règne de Mouwattalli, fils et successeur de Moursil II, est surtout connu par l'autobiographie de son frère et second successeur, Hattousil III. Sur les rapports avec l'Ahhijawâ on consultera la *Lettre Tawagalawa* (F. Sommer, *Die Ahhijavā-Urkunden*, c. 1; discussion de la date, E. Cavaignac, *La lettre Tavagalava*, dans *Revue hittite et asianique*, t. II, 1933, p. 100-104). Un traité de protectorat est consenti à Sounassoura de Kizwatna (E. Weidner, *op. cit.*, n. 7); un traité de vassalité, à Alaksandou de Wilousa (J. Friedrich, *op. cit.*, n. 5). Une lettre de Manapa-Datta au roi de Hatti (*KUB*, fasc. XIX, n. 5; transcription et traduction, E. Forrer, *Forschungen*, t. I, p. 190) appartient au début de ce règne si elle n'a pas été écrite [illegible] temps de Moursil.

Mouwattalli confie à son jeune frère Hattousil le gouvernement du Haut-Pays, enlevé au fils de Zida, qui ne se résignera pas à cette disgrâce et sans cesse intriguera contre son remplaçant. Il ne faut pas oublier cependant que l'autobiographie de Hattousil est une sorte de plaidoyer : l'auteur s'y attribue beaucoup de qualités et une conduite toujours irréprochable dans la conduite des affaires, tandis qu'il charge volontiers la mémoire des autres. Quoi qu'il en soit, Hattousil doit faire face à une invasion de Gasgas dont le Hatti va souffrir de nombreuses années; Mouwattalli est même contraint d'abandonner Hattous et de se retirer

412. — Le roi Mouwatalli.
Relief rupestre à Yazilikaya.

dans le Bas-Pays, au sud du Kizil Irmak, à Dattassa (site inconnu), où il transporte les dieux de Hatti et où il achèvera son règne.

Au sud-ouest du Hatti, Mouwattalli assure la transmission du pouvoir dans le Wilousa où Alaksandou succède à Koukounni; il en résulte avec l'Ahhijawâ un conflit dans lequel le roi de Hatti reconnaît avoir eu des torts. Il y avait aussi d'autres difficultés entre les deux royaumes, à cause d'un certain Tawagalawa, rebelle hittite réfugié en Millawanda, et surtout du pirate Pijamaradou, qui moleste des vassaux du Hatti et dont l'activité est un indice d'un commerce actif le long des côtes de l'Asie Mineure, confirmé par les découvertes de Ras Shamra. Les choses s'arrangent et des échanges de cadeaux ont lieu entre le roi de Hatti et le roi d'Ahhijawâ.

Avec l'Assyrie les rapports restent hostiles. Adadnarâri Ier (1310-1281), après avoir conquis le Mitanni, le perd et même est obligé d'abandonner le Moutsri et le Koutmouhi. Avec la Babylonie, qui cherche toujours des alliances contre l'Assyrie, les communications sont difficiles, à cause des Araméens qui occupent les régions plus ou moins désertiques à l'est de l'Euphrate; cependant Kadashman-Tourgou (1293-

1277) entretient des relations excellentes, consacrées par une union matrimoniale.

L'Amourrou avait été fidèle depuis le temps où Azirou s'était déclaré vassal de Souppiloulioumа; son troisième successeur, Bentésina, soupçonné de favoriser les partisans d'un accord avec l'Égypte, est déporté, mais Hattousil le prend sous sa protection et lui rendra son royaume. Les Amorrhéens ■■ déclarent indépendants. Alors Ramsès II (1298-1232) juge le moment favorable pour intervenir, et c'est la bataille indécise de Qadesh (1294), présentée par le pharaon comme une brillante victoire, à peine mentionnée dans les textes hittites. Mouwattalli a réuni contre l'Égypte tous ses vassaux et enrôlé des mercenaires dans les régions sud-ouest de l'Asie Mineure où de nombreux barbares se sont installés sous la poussée des Achéens; son armée est plus nombreuse, mais moins bien organisée que celle du pharaon. En fait, trois ans plus tard Ramsès est obligé de combattre dans les territoires cananéens de la zone égyptienne, où la diplomatie hittite a suscité des troubles.

Mouwattalli survit peu de temps à la bataille de Qadesh. Il a pour successeur Ourhi-Tésoup, le fils de l'ésirtou; on applique en cette circonstance la loi de succession établie par Télépinou : s'il n'y a pas de fils de la reine, le trône est dévolu au fils aîné de l'ésirtou, la femme de second rang. Il va régner sept ans et ramener à Hattous l'administration du royaume. Hattousil lui reproche de lui avoir peu à peu enlevé les territoires qui lui avaient été concédés par Mouwattalli; la situation politique s'était modifiée et la constitution d'un grand apanage en faveur d'un prince dont les accointances étaient considérables dans tout l'empire présente un danger certain pour l'intégrité de cet empire. Quand Ourhi-Tésoup veut enlever à son oncle les villes qui lui avaient été cédées pour constituer un royaume vassal, en plus des provinces dont il était simplement gouverneur, Hattousil se révolte, fait le roi prisonnier et le relègue en Nouhassé; il y intriguera avec tous les ennemis du Hatti et finalement sera déporté dans une île.

Un des premiers actes de Hattousil devenu grand roi, c'est de rétablir Bentésina sur le trône d'Amourrou, après lui avoir donné une de ses filles en mariage. Il s'assure ainsi un allié fidèle dans la lutte contre l'Égypte qui n'a pas cessé depuis la bataille de Qadesh et, vers le même temps, il obtient l'appui de Kadashman-Tourgou. Avec l'Assyrie l'antagonisme continue : Hattousil ■ plaint que le roi d'Assyrie ne lui ait pas envoyé les cadeaux d'usage à l'occasion de son avènement, il critique la qualité de certains ambassadeurs venus près de son prédécesseur, mais facilite le règlement d'une contestation au sujet d'un territoire disputé entre tous les pays voisins, et pour montrer sa bonne volonté envers un correspondant qui lui demande l'envoi d'objets en fer, métal alors encore très précieux, termine sa lettre par l'annonce d'une lame de poignard (cf. E. Cavaignac, *KBo*, fasc. I, n. 14, dans *Revue hittite et asianique*, t. II, 1934, p. 233-238).

Salmanasar Ier d'Assyrie (1280-1256) attaque le Mitanni; Hattousil envoie à Souttarna des troupes qui sont exterminées et l'Assyrien s'avance jusqu'à l'Euphrate, en face de Kargamis. Il ne pourra pas garder sa conquête et à la fin du règne de Hattousil, les Hittites entretiendront des garnisons en Mitanni. Au temps de la poussée assyrienne le roi de Hatti tente de faire intervenir Babylone. Kadashman-Tourgou meurt, le vizir qui administre le royaume pendant la minorité de Kadashman-Ellil (1276-1271) se détourne du Hatti et le jeune prince fait lui-même alliance avec l'Égypte tout en maintenant de bonnes relations avec le Hatti (lettre de Poudou-Hépa, dans F. Sommer, *Ahhijavā-Urkunden*, c. IV). Hattousil, de son côté, tente aussi un rapprochement avec le pharaon et c'est l'événement le plus important de son règne. Le texte d'un traité discuté à Hattous est apporté à Pi-Ramsès en l'an 21 de Ramsès (1278), écrit sur une tablette d'argent et timbré de sceaux du roi et de la reine de Hatti, spécialement gravés pour cette circonstance; des ambassadeurs égyptiens apportent ensuite à Hattous la réponse de leur roi. Les deux instruments de cette convention sont traduits dans L. Delaporte, *Les Hittites*, 1936, p. 141 sq. (bibliographie

413. — Le roi Touthalija IV, embrassé par le dieu fils. Relief rupestre à Yazilikaya.

dans L. Delaporte, *Le Proche-Orient asiatique*, 1938, p. 185). Les reines de Hatti et d'Égypte échangent des congratulations; quelques années plus tard une fille de Hattousil entre dans le harem du pharaon et un dieu guérisseur monte d'Égypte au pays de Hatti pour exercer son art sur une princesse hittite (textes traduits dans L. Delaporte, *op. cit.*, p. 151-158, et bibliographie ci-dessus signalée).

En Asie Mineure, Hattousil lutte contre l'Arzawa; les Gasgas mâtés par lui au temps de Mouwattalli, n'osent plus bouger; ses vassaux qui entretiendraient avec eux des relations seraient considérés comme traîtres.

Touthalija IV (fig. 413), fils de Hattousil III, a laissé des fragments d'Annales traduits par R. Ranoszek, *op. cit.*, p. 43 sq.), une lettre adressée à Salmanasar Ier d'Assyrie (E. Forrer, *Forschungen*, t. I, p. 248), un traité consenti à Ishtar-mouwa d'Amourrou (*KUB*, fasc. XXIII, n. 1), une inscription hiéroglyphique à Hattous (H. Bossert, *Nischan-Tepe und Nischan-Tasch*, dans *Archiv für Orientforschung*, t. IX, 1934, p. 172 sq.).

Touthalija soutient une guerre en Arzawa, et aussi au Séha (F. Sommer, *Ahhijavā-Urkunden*, c. XVI), où se produit une intervention de l'Ahhijawā. Il lutte ensuite contre une coalition, la défait au pays d'As-

souwa, peut-être la province d'Asie de l'époque classique, et en ramène un important butin; l'Assouwa se révolte, mais les conjurés sont massacrés.

Les Gasgas profitent de ces circonstances pour se jeter sur le Hatti. Quand le grand roi se trouve libre, il les repousse et va ravager leur territoire. Il les retrouve, comme auxiliaire, du roi de Hourri, probablement en Isouwa, en face de Maldija. Vienne l'avènement de Toukoulti-Ninourta Ier (1255-1218), l'Assyrie recommence sa politique de conquête. Dès le début du règne, Toukoulti-Ninourta refait la conquête du Moutsri et du Koutmouhi, puis met à feu et à sang tout le Soubarou; Touthalija envoie des troupes au secours du Hourri; 28 800 de ses soldats sont faits prisonniers et déportés (D. Luckenbill, *Ancient records of Assyria and Babylonia*, t. I, 1926, § 164 et 171). Le Hatti perd toute influence dans les territoires à l'est de l'Euphrate, et des nomades araméens vont s'y installer. Touthalija organise la résistance sur la rive occidentale du fleuve. A Ishtar-mouwa, fils de Bentésina et son successeur en Amourrou, il impose le boycotage des produits assyriens et la défense de laisser traverser son territoire par les ressortissants de ce royaume.

Une principauté est créée dans la région de Zippaslân en Asie Mineure, en faveur d'un certain Maddouwatta, chassé de son pays par l'Ahhijawien Attarissija. Une des tablettes de son procès, au temps du successeur de Touthalija (A. Götze, *Madduwattaš*), éclaire la situation dans le sud de l'Asie Mineure. Maddouwatta a attaqué Koupanta-KAL, roi d'Arzawa, contrairement aux stipulations de son traité de vassalité, et il aurait succombé sans l'intervention de troupes de Hatti; il a été aussi l'objet d'une agression de la part d'Attarissija, et l'intervention du Hatti a également été nécessaire.

Quand Arnouwanda II est associé au trône de Hatti, Maddouwatta joue double jeu; réconcilié avec Koupanta-KAL il lui offre sa fille en mariage, mais il veut faire croire aux Hittites que c'est une feinte. Koupanta-KAL est détrôné par les Hittites; Maddouwatta s'attribue une bonne partie de l'Arzawa et continue des intrigues avec le roi déchu. Plus tard, après la mort de Touthalija, il étend sa principauté aux dépens de ses voisins; Arnouwanda finit par s'en émouvoir, lui présente des observations par des messagers qui sont reçus avec impertinence. La suite de l'affaire n'est pas connue, mais ce texte est témoin, comme des documents d'autres origines, de l'expansion par terre et par mer d'éléments achéens : Maddouwatta entreprend, de concert avec Attarissija, des incursions jusqu'en Chypre.

Sous le règne d'Arnouwanda II un traité est consenti aux habitants d'Ismirika (*KUB*, fasc. XXIII, n. 68, col. XXV, l. 41); il existe aussi un fragment d'un autre traité (*KUB*, fasc. XXVI, n. 29) et des fragments d'Annales (*KUB*, fasc. XXIII, n. 21) pour la période de corégence.

A Arnouwanda II a probablement succédé son fils Touthalija Ve du nom, connu comme prince héritier (*KBo*, fasc. V, n. 7, col. II, l. 49-50; cf. K. Bittel, *Bogazköy, Neue Untersuchungen...*, dans *Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften*, Philosophisch-historische Klasse, 1935, t. I, p. 70). Nous ne savons rien de plus sur ce prince. La grande migration des peuples du Nord et des peuples de la mer qui se déclenche vers le début du XIIe siècle ruine en Asie Mineure la ville de Troie et installe sur le plateau les Phrygiens. L'empire hittite disparaît; il laisse son nom aux territoires sur lesquels s'est exercée sa domination; c'est là que jusqu'à l'achèvement de la conquête par les Assyriens, à la fin du VIIIe siècle, habitent les Néo-Hittites.

7° *Religion hittite.* — Chez les Hittites comme chez tous les peuples de l'antique Orient, la religion domine dans tous les actes de la vie individuelle, sociale et politique. La connaissance que nous avons de cette religion repose presque exclusivement sur des textes de Boghazkeuy; elle concerne surtout le dernier siècle de la monarchie, puisque la plupart des tablettes sont datées des règnes de Hattousil III et de Touthalija IV. Ce sont d'ailleurs des témoignages du culte officiel, celui auquel prend part le roi. Étude générale : G. Furlani, *La religione degli Hittiti*, t. XIII de *Storia delle religioni*, Bologne, 1936 (importante bibliographie).

1. *Les dieux de Hatti.* — Comme les habitants de la Mésopotamie, les Hittites adorent toutes les manifestations des forces de la nature sous leurs différents aspects, et aussi des concepts moraux et abstraits. Le nombre des êtres divins est considérable; il est fait mention du millier des dieux (c'est-à-dire de tous les dieux) de Hatti, parfois aussi des dieux en général. Ainsi dans le traité de Mouwattalli avec Alaksandou de Wilousa : « Ce millier de dieux que Monsoleil Labarna Mouwattalli, le grand roi, j'ai convoqués, dieux de Hatti, dieux de Wilousa, ... » (J. Friedrich, *Staatsverträge*, t. II, p. 82). Dans le traité de Hattousil III avec Ramsès II (L. Delaporte, *Les Hittites*, p. 147) sont invoqués le millier des dieux de Hatti et le millier des dieux d'Égypte.

Les mille dieux de Hatti sont appelés « tous les dieux de Hatti » et « tous les dieux du pays »; on distingue des grands dieux et des petits dieux (Mythe de Télépinou, *KUB*, fasc. XVII, n. 10, col. I, l. 23; L. Delaporte, *Les Hittites*, p. 253), des divinités mâles et des divinités femelles (*Rituel de Pâpanikri*, col. III, l. 36 et 46; cf. F. Sommer et H. Eheloff, dans *Boghazköi Studien*, t. X, 1924) à qui l'on offre séparément des sacrifices. Il y a aussi des dieux du ciel ou d'en haut *(sarazzês)* et des dieux de la terre ou du monde infernal, dieux d'en bas *(gatterês)* (E. Tenner, *Tages- und Nachtsonne bei den Hethitern*, dans *Zeitschrift für Assyriologie*, t. XXXVIII, 1928, p. 187), parfois désignés allographiquement par leurs noms babyloniens d'Igigi et d'Anounnaki. Il existe des dieux antiques *(karoûwilês*, de *karoû*, autrefois), divinités dont le rôle actif est terminé et qui, après avoir habité le ciel, ont été contraintes de descendre aux enfers. Ces dieux dont la puissance est diminuée sont convoqués avec les autres comme témoins des serments solennels, tous ensemble, et parfois ils sont en outre désignés séparément (traité de Moursil II avec Manapa-Datta, J. Friedrich, *Staatsverträge*, t. II, p. 16). Le caractère des « Pères divins » (*attâs* DINGIR.MEŠ, *Rituel de Pâpanikri*, col. II, l. 7; cf. *ibid.*, p. 47), n'est pas encore bien établi, ni celui des dieux Dannassarous qui prennent part à diverses cérémonies dans les temples (A. Götze, *Die Pestgebete*, p. 212, 228-229). Dans les textes de Boghazkeuy, E. Forrer a relevé plus de 700 noms de divinités (*Kleinasiatische Forschungen*, p. 284).

Le caractère composite du panthéon hittite rend difficile la tâche de reconnaître l'origine et la nature de chacune des divinités; l'onomastique aide à distinguer des dieux hittites indo-européens, des protohittites, des hourrites parmi lesquels ont été accueillies des divinités mésopotamiennes, des louïtes, des palaïtes, des hajaséennes. La langue dans laquelle on les célèbre (E. Forrer, *Die Inschriften und Sprachen des Hatti-Reiches*, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XLVI, 1922, p. 192-198), facilite aussi le classement, ainsi que les listes détaillées de divinités appelées comme témoins des serments dans les traités.

2. *Listes des divinités invoquées comme témoins dans les traités.* — Dans le tableau ci-joint nous réunissons

les noms des divinités invoquées dans onze documents de Boghazkeuy :

Col. A : Traité de Souppiloulioumа avec Mattiwaza, tablette remise par le roi des Hatti (E. Weidner, *Politische Dokumente*, n. 1, p. 28 sq.).

Col. B : Même traité; tablette remise par le roi de Mitanni (*ibid.*, n. 2, p. 48 sq.).

Col. C : Traité de Souppiloulioumа avec Tetté de Nouhassé (*ibid.*, n. 3, p. 66 sq.).

Col. D : Traité de Souppiloulioumа avec Houqqana de Hajasa (J. Friedrich, *Staatsverträge*, t. II, p. 110 sq.).

Col. E : Traité de Souppiloulioumа avec Azirou d'Amourrou (E. Weidner, *op. cit.*, p. 74).

Col. F : Traité de Moursil II avec Manapa Datta du Séha (J. Friedrich, *op. cit.*, t. II, p. 14 sq.).

Col. G : Traité de Moursil II avec Douppi-Tésoup de Mirâ (*ibid.*, t. I, p. 22).

Col. H : Traité de Mouwattalli avec Alaksandou de Wilousa (*ibid.*, t. II, p. 78 sq.).

Col. I : Traité de Hattousil III avec Ramsès II d'Égypte (L. Delaporte, *Les Hittites*, p. 147).

Col. J : Ordonnance de Hattousil III, probablement pour l'organisation d'un groupe de déportés (*KBo*, fasc. VI, n. 28, col. II, l. 31-40).

Col. K : Traité de Touthalija IV avec Oulmi-Tésoup de Dattasa (*KBo*, fasc. IV, n. 10, col. I, l. 51, fasc. II, n. 4).

Les restitutions sont indiquées entre parenthèses; s'il reste une partie du texte, la parenthèse ne porte que sur un chiffre. Une identification incertaine est accompagnée par un point d'interrogation. Dans chaque colonne les chiffres forment une série continue, suivant l'ordre attribué par le texte à chacune des divinités. On a cependant omis, notamment dans la colonne I, les chiffres qui correspondent à des divinités dont les noms, plus ou moins effacés, n'ont pu être reconstitués; les dieux d'Égypte y sont insérés parce que, dans le traité, ils sont mentionnés avant les divinités mineures de Hatti. Les dieux de Mitanni et ceux de Wilousa, aux colonnes B et H, sont omis, parce que nommés séparément. Le commencement de la liste ne nous est pas parvenu pour les traités des colonnes E, F et G; les chiffres y sont suivis de l'indice '.

	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K
Déesse Soleil d'Arinna	1	(1)	(1)	2				2	2	2	2
dieu Soleil du ciel	2	(2)	(2)	1				1	1		1
dieu X *pihassassis*								3			
dieu X $NIR.GAL_2$								4			15
dieu X du ciel			(3)	3					3	1	3
dieu X de Hatti	3	(3)	4	4				5	4	4	4
dieu X HI.HI								[illegible]			17
(taureau) Sêri	4	(4)	(5)					23		5	
(taureau) Hoûrra	5	(5)	6					24		[illegible]	
(mont) Namni	[illegible]	(6)	7					25			
(mont) Hazzi	7	(7)	8					26			
dieu X seigneur du marché	8	(8)	9	13		2′		11			
dieu X seigneur du camp	9	9		12		3′		9		7	
dieu X seigneur du secours	10	(10)						12?			
dieu X de Pittijarik	11	(11)	17	16		5′?			7	8	
dieu X de Nériq	12	(12)	12	[illegible]		6′		(8)			[illegible]
dieu X seigneur de	13	(13)				7′					
dieu X TIL_2				[illegible]		1′?		13	5		5
dieu X d'Arinna			11	7		21′		7	6		8
dieu X de Zippalanda						11′					
dieu X de Koummani											
dieu X d'Alep	14	(14)	10	5		9′?		10	10	10	10
dieu X de Lihzina	15	(15)	13	20				19	11	11	
dieu X de Samouha	16	(16)	18	17		13′		16		12	13
dieu X de Hourma	17	(17)	19	19		17′		17		13	
dieu X de Saressa	18	(18)	20	18		18′		18	9	(14)	
dieu X de Sapinouwa	19	19	15	8		14′		15?		15	14
dieu X de Hissassapa	20	(20)	14	10		12′		14	8	16	7
dieu X de Tahaja	21	(21)	16								
dieu X de...	22	(22)									
dieu X de...e.llati			21								
dieu X du Kizwatna	23	(23)	23	15							
dieu X d'Ouda	24	24	22			10′		20			11
dieu X de Nouhassé			25	14							
dieu X de Sahpina				11		16′		21			
dieu X de...				21							
dieu X de ...na				22							
dieu X de Houllassa				23							
dieu X de Sartija						20′					
dieu X A_2.DAH								22			
dieu KAL			(26)	26				28			19
dieu KAL de Hatti	25	(25)	27	27		22′		29		17?	20
dieu KAL de Garahna	26	(26)	30	31		26′		32		21?	25
dieu Zitharija	27	(27)	28	28		23′			17	18	22
dieu Karzi	28	(28)	29	29		24′		30	18		23

	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K
dieu Hapantilija	29	(29)		30		25′		31	19		
dieu KAL de la campagne	30	(30)		32		27′					
dieu KAL du keursa	31	31	31	33		28′		33			
déesse Liliwani	32	(32)									48
dieu *EA*	33	(33)	32	34		30′		35		24	
déesse *DAMKINA*	34	(34)								2(5)	
déesse *ALLATOUM*			33	47		29′		34		23	
dieu Télépinou						31′		36			
dieu Télépinou de Tawinija	35	(35)	35								
dieu Télépinou de Dourmitta	36	(3)6	34								
dieu Télépinou de Hanhana	37	(37)	36								
dieu Pirwas						(3)2′					
déesse *ISHTAR* de Hatti									16		
déesse *ISHTAR MOULTARRIHOU*	38	(38)	(37)								
déesse Agasipa	39	(39)	38								
déesse NISABA	40	(40)									
dieu Lune, seigneur du serment	41	(4)1	39			33′		37			34
ISHARA, reine du serment	42	(42)	40			42′		44	24	33	
Hépet, grande reine						34′					
						35′					
Hépet, dame du ciel	43	(43)	41					27			26
Hépet d'Alep	44	(44)									
déesse Hépet d'Ouda	45	(45)		24							
déesse Hépet de Kizwatna	46	46		25							
déesse *ISHTAR*			42	35		36′		38		27	27
déesse *ISHTAR* de la campagne			43	36		37′		39			
déesse *ISHTAR* de Ninive			44	37		38′		40		28?	28
déesse *ISHTAR* de Hattarina			45	38		39′		41		29	29
la reine du ciel				39					22		
déesse Ninatta			46	40		40′		42		30	30
déesse Koulitta			47	41		41′	1′	43		(3)1	31
déesse de Garahna									20		
déesse de Tyr									21		
les dieux maîtres du serment									23		
les déesses maîtresses de la terre									24		
le dieu ZABABA	47	(47)	48	42		(4)3′		45			36
dieu ZABABA de Hatti	48	48	49			44′	2′	46		35	37
dieu ZABABA d'Ellaja	49	(49)	50	43		45′	3′	47		36	38
dieu ZABABA d'Arzija	50	(50)	51	44		46′	4′	48		37	39
dieu X, seigneur de l'arc		51									
dieu Ijarri	51		52			47′	5′	49		38	40
dieu Zappana	52	(52)	53			48′	6′	50			
tous les dieux du camp				45							
dieu *MARDOUK*				46							
dieu Soleil de la terre				48		59′					
dieu Houwassana de Houpisna (= GAZBA?)	53	5(3)		49							
dieu Hasammili											
dieu Hantidassou de Hourma	54	54	54	51		50′	7′	52		39	42
dieu Apara de Samouha	55	(55)	55	50		49′	8′	51		40	41
dieu Gatahha d'Ankouwa	56	(56)	56	52		51′	9′	53			43
la reine de Gatapa	57	(5)7	57	54		52′	10′	54		42	44
(Am)mama de Tahourpa	58	58		53		53′	11′	55		43	45
LOUGAL.SAL.NOUN.NE			58								
Hallara de Dounna	59	(5)9	59	55	(1′)	54′	12′	56		44	46
GAZBA (= Houwassana?) de Houpisna	60	60	60		2′	55′	13′	57		45	47
Tapisouwa d'Ishoupitta			61		(3′)		14′				
la Dame de Landa	61	(61)	62		(4′)		15′				
Kounnijawanni de Landa	62	62	63		5′		16′				
NIN.PISAN.PISAN de Kinza			64		6′		17′				
(mont) Liban			65		7′		18′				
(mont) Sarijana (שִׂרְיֹן, Deut., III, 9; Ps., XXIX, 6)			66		(8′)		19′				
(mont) Pisaisa			67		(9′)		20′				
les dieux des Loulahhi	63	63	68	56	(10′)	56′	21′	58			49
les dieux des Habiri (= ŠA.GAZ)	64	64	69	57	(11′)	57′	22′	59			50
déesse ERESHKIGAL	*b*67	67			12′		23′				

	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K
les dieux et déesses de Hatti	65	(6)5	71	58	(13′)	58′	24′			46	51
les dieux et déesses de Kizwatna	66	(6)6	72		14′				26		
les dieux et déesses de Nouhassé			73				25′				
les dieux et déesses d'Amourrou					15′						
les dieux et déesses du pays				59							
les dieux du ciel				60							
les dieux anciens (=dieux de la terre)	*a*67	68	74	61	16′	59′bis	26′	60			
dieu Nâra	68	69	75		17′	60′	27′	61			
dieu Namsara	69	(70)	76		18′	61′	28′	62			
dieu Minki	70	(71)	77		19′	62′	29′				
dieu Toûhousi	72	(72)	78		(20′)	(6)4′	30′	64			
dieu Ammounki	71	(73)	79		(21′)	63′	31′	63			
dieu *AMMIZATOUM*	73	74	80		(22′)	65′	32′	65			
dieu *ALALOU*	74	75	81		2(3′)	66′	33′	(66)			
dieu Koumarpi						(6)7′		67			
dieu *ANOU*	75		83		(24′)	68′	34′				
déesse *ANTOUM*	76	(77)	82		25′	69′	35′				
déesse *APANTOUM*			84		(26′)		36′				
dieu ENLIL	77	78	85		27′	70′	37′	68			
déesse NINLIL	*a*78	79	86		28′		(38′)	69			
dieu NINOURTA	*b*78					(71′)					
déesse *BÊLAT EKALLI*	79	80									
(mont) Houlla								70			
(mont) Zallianou								71			
les montagnes (de Hatti)	80	(81)	87		(30′)	(7)2′		72′	25		53
les cours d'eau (de Hatti)	81	(82)	88		(31′)			73′			54
le Tigre et l'Euphrate	82	(83)									
Amon									27		
Phrâ									28		
Southek									29		
les dieux et déesses d'Égypte									30		
les montagnes et cours d'eau d'Égypte									31		
les montagnes et cours d'eau de Dattassa											55
les sources			89	64	(32′)	73′	41′	74′			
la grande mer			90	65	33′	74′	42′	(75′)	33		52
le ciel et la terre	83	(8)4	91	66	(34′)	75′	43′	76′	32		
les vents	84	85	92		(35′)	76′	44′	77′	34		
la pluie						77′					
les nuages	85	86	93		(36′)	78′	45′	78′	35		

N.-B. — Les lettres *a* et *b* placées devant quelques chiffres indiquent des variantes dans les noms des divinités.

Tous les dieux sont anthropomorphisés, et cela les distingue, comme en Babylonie et en Assyrie, des génies, bons ou mauvais, représentés parfois comme des hommes, mais plus souvent sous des apparences animales ou sous des formes composites. Les dieux ont à un degré éminent toutes les qualités morales et physiques que l'on peut constater chez les humains. Ce sont des « maîtres », et les hommes sont leurs « serviteurs ». De cette notion fondamentale découle toute la religion, l'ensemble des rapports entre les dieux et les hommes, qui règle l'organisation du pays, la vie de la collectivité et celle des particuliers.

3. *Au sommet du panthéon se tient une famille de divinités protohittites.* — Ses principaux membres sont, comme au temps des Protohittites, la déesse d'Arinna et son époux, le dieu de l'atmosphère (voir fig. 414); leurs quatre fils, les dieux de l'atmosphère de Neriq et de Zippalanda, le dieu Soleil et Télépinou, dieu de la fécondité; leur fille, Mézoulla; leur petite-fille, Zintouhi.

4. *La déesse d'Arinna.* — La déesse dont le culte se célèbre dans la ville d'Arinna est la principale divinité de l'empire; c'est l'antique divinité appelée Wourousemou par les Protohittites, et identifiée au temps du Nouvel Empire hittite à la déesse Hépet du Hourri. On ignore son nom hittite; on ne sait à peu près rien de sa personnalité. Dans les hymnes en son honneur les louanges sont exprimées en termes très généraux : tel est le cas dans une prière de Moursil II (*KUB*, fasc. XXIV, n. 3, col. I, l. 29 sq.; traduction dans L. Delaporte, *Les Hittites*, p. 247) où il suffit de changer le nom pour l'appliquer à toute autre divinité; Moursil le fait lui-même, en s'adressant à Télépinou (*KUB*, fasc. XXIV, n. 1, col. II, l. 20 sq.).

La déesse d'Arinna est dans certaines cérémonies (*KUB*, fasc. XXV, n. 14) représentée par trois statues et cinq disques appelés comme elle Soleils d'Arinna; c'est donc une divinité solaire (*contra* G. Furlani, *op. cit.*, p. 29). Elle est représentée sur les rochers de Yazilikaya (fig. 414), en tête de l'un des cortèges divins (K. Bittel, *Die Felsbilder von Yazilikaya*, Istamboul, 1934, pl. XIII et XIV).

Le roi de Hatti la considère comme le maître du pays. Il la consulte dans toutes les affaires importantes, lui adresse des prières pour le peuple et pour l'empire, lui demande de frapper les ennemis, dépose à ses pieds les comptes rendus des principaux actes de son gouvernement, et notamment les minutes des traités conclus avec les alliés, protégés et vassaux.

5. *Le dieu de l'atmosphère.* — L'époux de la déesse d'Arinna, le dieu de l'atmosphère, est le même que Tésoup en Hourri, Hadad en Syrie septentrionale,

Adad en Basse Mésopotamie, Datta, Sanda, Tarhoun, en diverses régions de l'Asie Mineure. Son nom est écrit allographiquement par l'idéogramme sumérien ISKUR, ou représenté par le chiffre X (souvent transcrit U) comme dans les textes babyloniens; la forme hittite, terminée en *-ouna*, n'a pas encore été reconnue. Sommer et Ehelolf ont proposé Zashapouna (*Boghazköi-Studien*, t. x, p. 49), mais A. Götze a fait observer que le dieu Zashapouna a pour épouse Zalinousa (*KBo*, fasc. III, n. 7, col. IV, l. 18), et rien ne prouve que ce soit celui de la déesse d'Arinna. Il existe une certaine confusion entre le dieu de l'atmosphère qualifié de « fier » (NIR. GAL_2), le dieu de l'atmosphère du ciel, celui de Hatti et celui d'Arinna

Nouvel Empire, quand, sous l'influence de la révolution religieuse d'Ikhnaton en Égypte, le Soleil, honoré dans toutes les régions de l'Asie occidentale, a été placé en Hatti au premier rang par Souppiloulioumа, mais seulement, semble-t-il, pour certaines relations extérieures. Dans le traité avec Mattiwaza il est à la seconde place (cf. col. 61, sous la lettre A); dans le traité avec Houqqana de Hajasa et dans les conventions des successeurs de Souppiloulioumа on le place en tête du panthéon. C'est pourquoi H. Bossert, *op. cit.*, pense qu'à Yazilikaya le dieu Soleil c'est le dieu debout sur les montagnes, face à la déesse d'Arinna.

Dans le pays de Hatti le dieu Soleil, OUTOU, probablement Istanou, par comparaison de *KUB*,

414. — Les grands dieux de Hatti. Partie centrale des deux processions divines de Yazilikaya.

(cf. col. 43), et les mentions de ces dieux dans les traités. Les armes du dieu de l'atmosphère sont notamment le foudre et la hache; ses animaux sacrés, les taureaux Sêri et Hourri. Il s'avance en tête de l'un des cortèges à Yazilikaya, à moins qu'il ne faille, avec H. Bossert (*Das hethitische Pantheon*, dans *Archiv für Orientforschung*, t. VIII, 1933, p. 300) le reconnaître dans le dieu monté sur une panthère et placé derrière la déesse d'Arinna, et également représenté dans la petite galerie, où il tient embrassé le roi Touthalija IV.

Dieu de la guerre, il assiste, avec la déesse d'Arinna, le roi dans les combats; en cette occurrence il est tantôt nommé avant son épouse et tantôt après elle : dans les Annales complètes de Moursil II, il est au premier rang, et dans les Annales décennales, c'est la déesse. Sur les sceaux composés pour authentiquer le traité de Hattousil III avec Ramsès II, le dieu de l'atmosphère tenait embrassé le roi, et la déesse son épouse faisait le même geste en faveur de la reine (L. Delaporte, *Les Hittites*, p. 140).

6. *Le dieu Soleil.* — La déesse d'Arinna et son époux ont failli perdre la prééminence à l'époque du

fasc. XXV, n. 1, col. II, l. 42, avec *KUB*, fasc. II, n. 5, col. I, l. 12 (Götze), semble être resté au rang de fils de la déesse d'Arinna et du dieu de l'atmosphère, qu'il occupe dans le mythe de la tablette dite « de Yozgat » (*VBoT*, 58). Juge suprême il convoque les dieux aux assemblées (*KUB*, fasc. VI, n. 45, col. III, l. 20-24), scrute les cœurs des hommes et des animaux et punit les méchants (E. Tenner, *Sonnenlieder*, dans *Kleinasiatische Forschungen*, p. 387 sq.). Il se manifeste en trois hypostases : soleil du ciel pendant le jour, soleil dans l'eau, et le soleil de la terre pendant la nuit (E. Tenner, *Tages-und Nachtsonne bei den Hethitern*, dans *Zeitschrift für Assyriologie*, t. XXXVIII, 1928, p. 186-190).

7. *Dieux secondaires de l'atmosphère.* — Les dieux de l'atmosphère sont nombreux en Hatti; la plupart des dieux locaux semblent être considérés comme des fils du grand dieu de l'atmosphère. Le traité de Souppiloulioumа avec Houqqana en nomme vingt et un; celui du même roi avec Matiwaza, dix-sept; celui de Hattousil avec Ramsès II, treize seulement. Les uns sont d'origine protohittite; ce sont ceux qui sont

honorés dans les régions septentrionales de l'empire, notamment à Nériq et à Zippalanda, les seules villes qui, avec Arinna, jouissent d'un statut politique particulier, celui de « villes saintes » (L. Delaporte, *Les Hittites*, p. 182), et c'est une preuve, entre autres, de l'importance de leur culte. On leur demande de présenter des prières aux autres divinités et particulièrement à leurs parents (*KUB*, fasc. XXI, n. 27, col. IV, 27 sq.); les textes laissent même supposer que les dieux de ces deux villes ont à peine une personnalité distincte. D'autres dieux de l'atmosphère sont d'origine étrangère et ont été introduits à diverses époques dans le panthéon hittite; ils sont distingués par le nom de la ville où se célèbre leur culte. D'autres, enfin, ont un caractère spécial; il existe un dieu de l'atmosphère « du camp », protecteur de l'armée, un autre « du marché », « du secours », « des ruines »....

8. *Télépinou.* — Du quatrième fils du dieu de l'atmosphère, le nom protohittite a été conservé au temps des Hittites. Télépinou est la personnification de la fertilité des champs, de la fécondité des animaux et des hommes. Peut-être est-il représenté à Yazilikaya, tenant une branche à la main. Sa parèdre s'appelle Hatépinou (*KUB*, fasc. IX, n. 3, col. I, l. 19). Dans son entourage sont Halki « le grain », Hengallou « l'abondance », dont le nom est d'origine sumérienne, la déesse Kamrousépa, experte dans l'art des conjurations et des incantations pour la guérison des malades.

9. *Mézoulla et Zintouhi.* — La déesse Mézoulla, sœur des dieux de Nériq et de Zippalanda, du Soleil et de Télépinou, assiste avec [illegible] parents Moursil II dans ses expéditions guerrières (Annales décennales, mais non Annales complètes). Comme ses frères, elle présente à d'autres divinités les prières des humains (*KUB*, fasc. XXI, n. 27, col. IV, l. 13-14). La déesse Zintouhi est pour ses grands-parents comme un pectoral devant lequel ils demeurent en admiration; elle aussi remplit un rôle d'intermédiaire entre les hommes et les dieux suprêmes.

10. A cette première famille divine, d'origine protohittite, appartient aussi la déesse *Lelwani*, sœur du dieu de l'atmosphère. — Une fête de *pouroullija* se célèbre en son honneur à Hattous (Götze, *Muršiliš*, p. 188-190; p. 265). Cette divinité est surtout connue par une demande d'oracle en faveur de la princesse Gassoulija qui, ayant été honorée par elle d'un songe, avait négligé de lui offrir un sacrifice d'actions de grâce et, en conséquence, fut frappée de maladie (J. Friedrich; *Aus dem hethitischen Schriftum*, t. II, dans *Alte Orient*, t. XXV, 2, 1925, p. 19-20); elle est nommée dans le traité de Souppiloulioumа avec Mattiwaza.

11. Cependant il s'est produit des interférences entre les groupes de divinités d'origines différentes. La déesse Kamrousépa que l'on rencontre dans la suite de Télépinou est d'origine indo-européenne, comme le dieu Askasépa, le dieu Pirwa, les dieux de la ville de Hattous, le dieu protecteur de la campagne.

Parmi les dieux d'origine hourrite, à côté de Tésoup, le dieu de l'atmosphère, et de son épouse Hépet (ou Hépa), se rencontrent diverses *Ishtar*, notamment celle de Samouha dont la protection assure à Hattousil III une vie prospère, les monts Namni et Hazzi placés dans les traités presque au début de la liste des divinités du serment, Koumarpi, *Ea*, *Damkina*, *Ishara*, *Allatoum;* plusieurs de ces noms se présentent sous leur forme babylonienne, mais il y a probablement allographie et par conséquent identification de divinités hourrites avec des divinités de Basse-Mésopotamie, et non emprunt au panthéon suméro-akkadien. Ainsi, dans l'épopée du dieu Koumarpi (E. Forrer, *Eine Geschichte der Götterkönigtums aus dem Hatti-Reiche*, dans *Annuaire de l'institut de philologie*, t. IV, 1936, Bruxelles, p. 687-713; cf. H. Güterbock, *Die historische Tradition...*, t. II, p. 90 sq.), les deux premiers des dieux antiques qui ont régné dans le ciel, Alalou et Anou, ont apparemment des noms babyloniens, et cependant le mythe paraît avoir une origine purement hourrite.

12. *Les mythes.* — Il n'existe guère de récits mythiques dans les archives de Boghazkeuy, et encore

415. — Génie de Yer kapi, à Hattous, reconstitué au musée de Berlin.
D'après K. Bittel, *Bogazköy : die Kleinfunde der Grabungen 1906-1912*, t. I, Leipzig, 1937, pl. 4, fig. 2 a.

sont-ils tous fragmentaires. Le mythe de Télépinou a pour base un fond commun à toutes les civilisations de l'Asie antérieure : une divinité disparaît et aussitôt la vie se ralentit dans l'univers pour ne reprendre vigueur qu'au retour du dieu (*KUB*, fasc. XXVII, n. 10; *KUB*, fasc. XII, n. 60; cf. L. Delaporte, *Les Hittites*, p. 252-253; A. Götze, *Kleinasien*, p. 134-136; G. Furlani, *La religione*, p. 82-86). La légende de Kamrousepa (*KUB*, fasc. XVII, n. 8) présente cette déesse comme une divinité secourable dans toutes les maladies des humains. Les serpents Hedammou (*KUB*, fasc. VIII, n. 64 à 67) et Illoujanka (*KBo*, fasc. III, n. 7) apparaissent dans d'autres récits. Le mythe du dernier, dont il existe deux versions (cf. L. Delaporte, *op. cit.*, p. 250-251; A. Götze, *op. cit.*, p. 130-132; G. Furlani, *op. cit.*, p. 87-93) est conservé dans le rituel d'une fête. Une légende analogue est interprétée dans un relief de Malatya, au musée d'Istamboul (L. Delaporte, *op. cit.*, fig. 12). Du mythe de Kissi (*KUB*, fasc. XVII, n. 1; J. Friedrich, *Die hethitische Bruchstücke des Gilgames-Epos*, dans *Zeitschrift für Assyriologie*, t. XXXIX, 1929, p. 66-71) et dont un fragment a été recueilli à el-Amarna, un fragment de

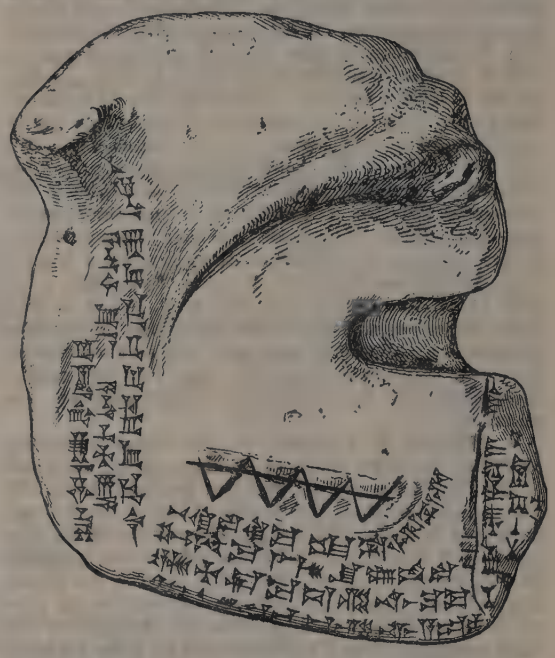
Boghazkeuy raconte des songes du héros. Celui-ci semble apparenté au héros sumérien Gilgamès dont l'épopée était connue des Hittites dans le texte akkadien, dans une version hittite et dans une version hourrite (J. Friedrich, *op. cit.*, p. 1-82; A. Ungnad, *Gilgames-Epos und Odyssee*, Breslau, 1923, p. 18 sq.). D'autres récits mythiques, d'origine suméro-akkadienne, ont été traduits ou imités en Hatti, par exemple celui d'Atrahasis (*KUB*, fasc. VIII, n. 63).

13. *Les génies.* — Au dessous des dieux, mais également plus puissants que les hommes, sont les génies. Comme en Mésopotamie ils forment deux groupes distincts, les uns sont bons, les autres mauvais. Parmi les premiers on peut citer ceux qui sont représentés aux portes des villes et des palais, à Hattous (fig. 415), à Heuyuk d'Aladja, à Maldija, en forme d'hommes, de lions, de sphinx. Comme en Assyrie ils jouent le rôle de protecteurs et écartent les influences mauvaises. Les seconds sont essentiellement méchants et recherchent les moyens de nuire à l'homme; on les combat, on les chasse par les incantations et les conjurations.

14. *Rapports des dieux et des hommes.* — L'idée fondamentale de la religion hittite c'est que les dieux sont des maîtres, et les hommes des serviteurs. Tout passe donc entre eux comme dans les relations du roi avec ses sujets, du maître de maison avec ses esclaves : l'esclave doit respect et obéissance à son maître et le maître récompense le bon serviteur, mais punit le mauvais. Les dieux accordent leur protection et des faveurs aux fidèles qui remplissent exactement leurs devoirs, et ils poursuivent les autres de leur vengeance. La punition est inéluctable, les dieux étant essentiellement bons ne peuvent la supprimer; mais elle ne suit pas toujours immédiatement la faute, elle peut être retardée, elle peut même atteindre l'innocent pour le coupable; c'est là un fait d'observation journalière contre lequel s'insurge la conscience du roi Moursil II dans ses prières au sujet de la peste.

De l'idée fondamentale de cette religion, il découle que les dieux et les habitants du Hatti forment entre eux une société séparée, qui peut être en relations bonnes ou mauvaises avec les sociétés qui constituent les pays voisins ou éloignés, elles aussi composées de dieux et d'êtres humains. Ce sont donc les dieux de Hatti et en particulier la déesse d'Arinna, la plus grande des divinités du pays, qui gouvernent et font avec les divinités des autres groupes humains des alliances, leur déclarent la guerre ou répondent à leurs hostilités. Entre eux et le peuple ils placent comme lieutenant un homme responsable, le roi, choisi par eux, qui se trouve dans une situation un peu différente de celle des autres hommes. Par rapport aux dieux il est un serviteur; par rapport aux hommes il est un maître; lui obéir ou lui désobéir, c'est obéir ou désobéir aux dieux; la désobéissance au roi est un péché au même titre que la désobéissance aux dieux. Le roi, intermédiaire entre les dieux et les hommes, est responsable non seulement de ses actes mais aussi de ceux du peuple; le roi et le peuple sont solidaires devant la divinité.

L'homme qui, à tout instant de sa vie, est au service des dieux témoigne de son respect par l'accomplissement de tous ses devoirs, par les offrandes cultuelles, par des cérémonies religieuses. De même que le serviteur d'un maître humain peut désirer changer de condition et sollicite de son maître un emploi plus conforme à ses goûts, de même l'homme peut, par la prière, demander aux dieux un destin meilleur; de même que le serviteur doit des services à son maître, et les sujets au roi, de même les hommes sont tenus de fournir aux dieux l'entretien des temples et du personnel : ces devoirs ne sont pas identiques pour tous, le clergé et les fonctionnaires religieux ont des obligations plus strictes qui découlent de leurs charges et de leurs fonctions (E. Sturtevant, *A Hittite tablet on the duties of priest and temple servants*, dans *Publications of the American oriental society, Offprint serie*, n. 4, 1934). De même que le roi ou le maître récompensent le serviteur attentif, de même agissent les dieux; de même que le serviteur, victime d'une injustice ou coupable d'une faute, s'adresse à son maître pour obtenir la réparation du tort subi ou la rémis-



416. — Face d'un foie en argile. Le texte bilingue, akkadien et hittite, gravé sur la face et sur le revers, décrit les malformations représentées et indique les conséquences qui en découlent. Provient de Boghazkeuy.
D'après A. Götze, *Kleinasien*, 1934, fig. 14.
Texte commenté par A. Boissier, *Mantique babylonienne et mantique hittite*, 1935.

sion de sa faute, de même le fidèle s'adresse aux dieux pour être délivré de ses maux. Quand il a péché, car l'humanité est mauvaise, il doit s'accuser, témoigner de repentir, réparer le préjudice causé aux dieux et prendre des engagements pour l'avenir.

La punition la plus grave après la condamnation à mort, c'est la maladie. Toute maladie a pour cause un péché; il faut donc délivrer le malade du péché, commis par lui ou par un autre, et le réconcilier avec la divinité irritée. La médecine hittite est essentiellement composée d'actes religieux. Parfois le péché est transmis à un animal qui sera sacrifié : c'est ce qui se produit dans le cas de l'aphasie du roi Moursil II (A. Götze et H. Pedersen, *Muršiliš Sprachlähmung*, Copenhague, 1934). Plus souvent des opérations de magie sympathique, unies à des prières et à des sacrifices, guériront le patient, par exemple dans le rituel de Tounnawi qui a pour but de faire disparaître l'impuissance sexuelle (A. Götze et E. Sturtevant, *The Ritual of Tunnawi*, New-Haven, 1938).

La faute peut être commise volontairement ou involontairement; le manquement matériel à la volonté divine suffit pour rendre pécheur. Or, les dieux règlent souverainement le cours des événements; il importe donc de connaître leur volonté soit pour s'y conformer dans l'avenir, soit pour réparer en leur donnant la satisfaction qu'ils exigent.

Cette volonté, les dieux la manifestent par les positions, les mouvements, les couleurs des astres : l'astrologie est la science qui interprète ces signes; par des phénomènes naturels fortuits, des monstruosités, la date de la naissance, ... : à la suite de certains phénomènes de ce genre on a constaté des événements, on les enregistrés, la reproduction des mêmes phénomènes sera l'annonce des mêmes conséquences; par des songes : dans l'autobiographie de Hattousil III la déesse de Samouha emploie ce moyen pour réconforter son protégé, pour le servir auprès de son père, de sa femme, des grands du royaume; par la possession momentanée d'un homme : l'esprit du dieu parle par la bouche de cet homme.

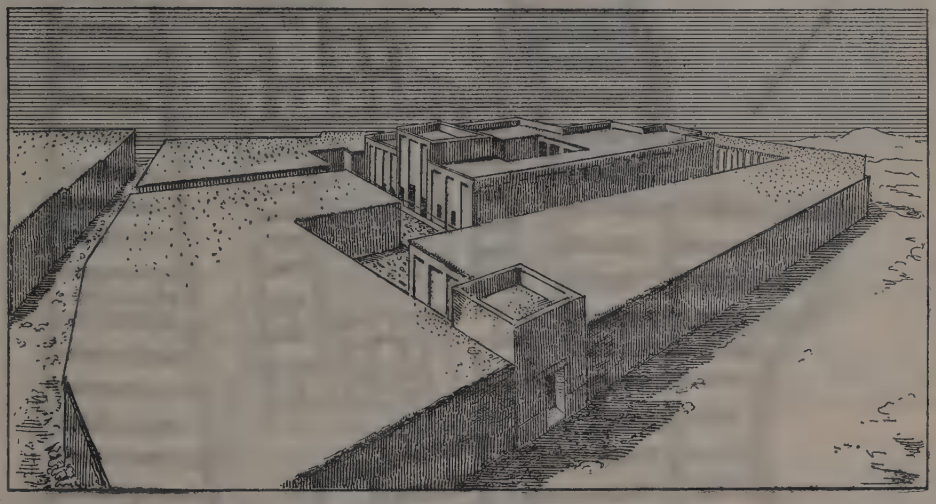
Mais dans la plupart des circonstances de la vie privée ou sociale, il faut interroger la divinité si l'on veut connaître son attitude en face d'événements passés, présents ou futurs. Les Hittites ont, par tradition souvent empruntée aux Suméro-Akkadiens, des moyens infaillibles, pourvu que toutes les conditions requises soient strictement remplies : incubation dans un lieu saint, hépatoscopie (fig. 416), ornithomancie (A. Boissier, *Mantique babylonienne et mantique hittite*, Paris, 1935; G. Furlani, *op. cit.*, c. IX).

Pour obtenir des dieux ce que l'on désire, on agit encore sur eux par des opérations magiques et par des incantations qui indiquent le but de l'opération; on produit ainsi un événement par l'exécution d'un acte symbolique; aussi distingue-t-on une magie bonne et une magie illicite qui est une grave faute. La magie est bonne quand elle se propose un but honnête, obtenir des dieux une faveur ou combattre les mauvais esprits; elle est mauvaise si elle a en vue de produire un mal : Moursil II éloigne sa mère de la cour à cause des maléfices de cette femme contre la personne de sa belle-fille.

Mantique et magie s'unissent à la prière et au sacrifice dans un grand nombre de cérémonies religieuses du culte public et du culte privé; ainsi le Hittite emploie simultanément tous les moyens par lesquels il peut plaire aux dieux et éloigner les puissances du mal.

La prière hittite est celle du serviteur qui sollicite de son maître soit une faveur, soit sa rentrée en grâce après une faute. Dans la prière de demande il requiert la protection générale, une bonne santé, une longue vie, une nombreuse postérité, l'exemption de tous les maux. Il n'oublie pas de mentionner ses bonnes œuvres et les usages humains dans des circonstances analogues. La demande sera efficace si l'on est en état de sainteté, et si on l'accompagne d'un sacrifice, d'une offrande ou d'une promesse. La prière de pénitence, elle aussi, appuie sa requête sur les usages; elle doit comporter une confession de la faute commise, mais il n'est pas défendu de plaider les circonstances atténuantes et de faire constater aux dieux le préjudice qu'ils peuvent eux-même subir en ne rétablissant pas l'ordre.

15. *Sacrifices et offrandes* sont nécessaires parce que les dieux ont les mêmes besoins, les mêmes satisfactions matérielles que les hommes; il leur faut de la nourriture quotidienne, des vêtements, des parures,



417. — Reconstitution du temple I de Hattous.
D'après K. Bittel et R. Naumann, *Bogazköy*, t. II, Berlin, 1938, fig. 15.

et d'autres objets de nécessité ou de luxe. Tous les produits de la campagne, tous les produits manufacturés utilisés par les hommes, peuvent leur être présentés, pourvu qu'ils soient de qualité supérieure, car s'ils ont des défauts, l'offrande devient une injure à la divinité.

16. *Le clergé et le culte.* — Les dieux sont des maîtres exigeants et tout manquement de l'homme dans la prière, dans le sacrifice, dans l'offrande, est une faute. C'est pourquoi le Hittite prend entre lui et la divinité un intermédiaire expert dans la pratique des rites. Pour le Hatti tout entier cet intermédiaire c'est le roi constitué dans sa charge par les dieux et leur pontife. Mais comme il ne peut assumer à lui seul tous les devoirs de cette charge, il en confie l'exécution à des hommes et à des femmes investis par lui de pouvoirs spéciaux; ce sont les membres du clergé, divisé en plusieurs classes, grands prêtres et petits prêtres, mères du dieu, chanteurs, danseurs, etc., dont chacune des attributions particulières. Comme tout ce qui approche la divinité, les membres du clergé doivent dans leurs fonctions être saints, exempts de défauts corporels et de toute impureté; quand ils ont contracté quelque souillure, due par exemple à l'accomplissement du devoir conjugal, ils doivent, sous peine de faute passible de mort, se purifier avant de remplir une fonction religieuse. Ils accomplissent les rites traditionnels; il leur est permis, tout au moins pour le culte privé, de composer de nouveaux offices plus

efficaces que les anciens, qui portent le nom de leur auteur. (Sur le personnel des temples : S. Alp, *Untersuchungen zu den Beamtennamen im hethitischen Festzeremonien*, Leipzig, 1940).

Le culte s'exerce dans les temples (fig. 417 et 418) où la divinité réside dans une statue qu'elle informe, mais aussi en d'autres lieux, dans la campagne, sur les montagnes, au bord des cours d'eau, et alors pour certaines cérémonies on dresse une tente qui remplace le temple. Les étrangers sont exclus des temples et ne peuvent, sous peine de mort, prendre part au culte, parce qu'ils sont impurs.

418. — Plan du temple I de Hattous.
D'après O. Puchstein, *Boghasköi. Die Bauwerke*, 1912, pl. XXXIV, et K. Bittel et R. Naumann, *Bogazköy*, t. II, 1938, pl. VIII.

Le culte officiel comprend des soins d'hygiène et de toilette pour les statues des dieux, des repas journaliers, la promenade des statues qui assistent parfois à des jeux scéniques, et des fêtes solennelles. Il est assuré par des fondations et par des contributions taxées que paient le roi, le palais et les villes. Les principales fêtes se rapportent au cours des saisons et aux travaux des champs; pendant la cérémonie présidée par le roi et la reine, avec assistance de tous les dignitaires de la cour, des offrandes de pains, de chairs et de liquides sont suivies d'un repas. A des époques déterminées le roi visite tous les sanctuaires du Hatti; le premier devoir de sa fonction royale n'est-il pas de rendre aux dieux le culte qui leur est dû? Il porte alors un costume spécial connu par des reliefs de Yazilikaya, de Heuyuk d'Aladja, des bords du Djeyhan près de Sirkeli (K. Bittel, *Die Felsbilder von Yazilikaya*, Istamboul, 1934; Th. Macridy, *La porte des sphinx à Euyuk*, dans *Mitteilungen der Vorderasiatische Gesellschaft*, t. XIII, 1908; J. Garstang, *Explorations in Cilicia*, dans *Annals of archaeology and anthropology*, t. XXIV, 1937, et *Illustrated London news*, 31 juillet 1937, p. 210.)

Le roi surveille l'administration des temples, contrôle l'exécution des fondations, décide des modifications nécessitées par les circonstances : de nombreuses prescriptions d'ordre religieux et cultuel ont été promulguées par Touthalija IV. Dans les provinces le roi est représenté par les gouverneurs pour tout ce qui concerne la religion.

17. A la religion se rapporte l'évocation des divinités des pays ennemis. Le roi voue le Hatti à ces divinités et les invite, où qu'elles se trouvent, à venir de ce lieu en Hatti, en apportant avec elle tous les biens, céréales, vigne, animaux, esclaves, et après avoir enlevé aux hommes du pays ennemi la virilité, aux femmes la maternité (*KBo*, fasc. II, n. 9 et 16; F. Sommer, *Ein hethitisches Gebet*, dans *Zeitschrift für Assyriologie*, t. XXXIII, 1921, p. 85-102; J. Friedrich, *Aus dem hethitischen Schrifttum*, t. II, p. 20-22). Après la conquête d'une ville, le roi accomplit parfois une cérémonie pour inviter les dieux de cette cité à venir au pays de Hatti, et ensuite il jette l'interdit sur cette ville, la consacrant au dieu de l'atmosphère pour être le pâturage de ses deux taureaux, Séri et Hourri (*KUB*, fasc. VII, n. 60; J. Friedrich, *op. cit.*, p. 22-23).

18. *Bénédictions et malédictions*, souhaits de bonne ou de mauvaise fortune, ont pour base la puissance magique de la parole. Elles sont d'usage fréquent, en particulier dans les traités avec les alliés et les vassaux. Le Soleil protège contre les malédictions; on se le rend favorable par l'intermédiaire d'une prêtresse, la Vieille (SHOU.GI), qui prononce une incantation (J. Friedrich, *Die hethitische Bruchstücke des Gilgames-Epos*, p. 61).

19. Des *interdits* protègent le roi et les dieux contre toute impureté. Des instructions aux fonctionnaires et serviteurs du palais (*KUB*, fasc. XIII, n. 3; J. Friedrich, *Reinheitsvorschriften für den hethitischen König*, dans *Altorientalische Studien Br. Meissner*, t. I, 1928, p. 46-58) indiquent tout ce qui, d'une manière ou d'une autre, pourrait faire entrer le roi en contact avec une chose profane ou impure, et par conséquence lui faire perdre de sa puissance royale. Des prescriptions non moins sévères règlent la vie du personnel des temples (E. Sturtevant, *A hittite text on the duties of priest and temple servants;* G. Furlani, *Sul testo hittita « I doveri degli addetti ai templi »*, dans *Studi e materiaoli di storia delle religioni*, t. XIV, 1938) et l'usage des objets réservés à la divinité. Le roi et toute personne ou objet qui entre en rapport avec la divinité doit être saint *(souppi)*; s'il devient impur, il est frappé d'interdit jusqu'à ce qu'on l'ait purifié *(souppijah-)* par des rites appropriés, aspersions, lavages, bains, fumigations, infusions.

20. A la religion se rapporte encore le *serment*, acte par lequel celui qui contracte un engagement envers quelqu'un renforce ses obligations en les mettant sous le contrôle de la divinité. Si celui qui a pris les dieux à témoin est ensuite infidèle à ses promesses il commet un péché extrêmement grave dont les dieux lui demanderont réparation. Des serments solennels sont imposés aux alliés et aux vassaux, aux princes, aux grands fonctionnaires envers le roi et le prince héritier, aux troupes du Hatti. Quoiqu'il arrive, on ne peut être relevé d'un serment : la grave épidémie que déplore Moursil II procède de plusieurs causes, mais en particulier le viol de deux serments : *a)* infraction à une convention jurée au roi d'Égypte et antérieure à la guerre conduite par Arnouwanda; — *b)* meurtre de Touthalija le jeune, accepté comme prince héritier.

21. *La religion enseigne enfin le sort des gens du Hatti dans la tombe.* — Le roi et la reine, en mourant, deviennent des divinités. Les cérémonies de leurs funérailles, au Nouvel Empire, ne diffèrent que par le choix de certains objets, par exemple les sièges sur lesquels on déposera les ossements, l'un d'eux semblant réservé aux hommes, et l'autre aux femmes. Dès que la mort a été annoncée commencent les lamentations; un bœuf de labour est immolé aux pieds du défunt et l'on brise le vase avec lequel on vient de lui faire une libation de vin. Le deuxième jour le cadavre est transporté dans un chariot au lieu de l'incinération. Quand les femmes ont éteint la flamme du bûcher avec différentes boissons, elles recueillent les ossements, les trempent dans un vase d'huile, les rangent sur une pièce de lin étendue sur un linge fin, les enveloppent dans ces deux étoffes et vont les déposer sur un siège, chaise pour le roi, tabouret pour la reine. Après diverses cérémonies dont le sacrifice d'un bœuf et de neuf moutons pour la divinité solaire de la terre, d'un bœuf et de neuf moutons également pour l'âme du défunt, on transporte les ossements dans la « maison de pierre », la tombe, on les enlève du siège, on les met sur un lit; une lampe est placée devant eux, on apporte des pains, on sacrifie un bœuf et un mouton à l'âme du défunt; le douzième jour après la mort on y dépose des objets d'or et d'argent, peut-être ceux qui ont servi au cours des cérémonies funèbres. Malgré son état de grave mutilation, ce rituel est un précieux document dans une matière où nos renseignements sont peu nombreux. (H. Otten, *Ein Bestattungsritual hethitischer Könige*, dans *Zeitschrift für Assyriologie*, t. XLVI, 1940, p. 206 sq.) Les autres humains continuent dans la tombe une vie amoindrie et presque végétative, pour laquelle leurs héritiers doivent leur fournir des provisions de nourriture et de boisson.

A Alishar il a été exhumé 72 squelettes sous le pavage de maisons; 34 étaient simplement déposés dans la terre, étendus les uns à plat sur le dos, les autres sur le côté et les jambes fléchies; 36 avaient été placés dans une, deux ou trois jarres (fig. 419), le plus souvent deux vases à large ouverture, placés orifice contre orifice pour les adultes; un seul, dans une tombe en pierre. Le mobilier funéraire se compose surtout de vases en terre et de bijoux en bronze ou en cuivre; parfois on y trouve des menus objets en plomb ou en pierre (H. von der Osten, *The Alishar Hüyük. Seasons of 1930-1932*, II[e] part., Chicago, 1937, p. 84 sq.

8° *État et droit.* — L'empire hittite est un état féodal et fédératif reposant sur des traités ratifiés par serment. Le grand roi est héréditaire, mais pas nécessairement selon l'ordre de primogéniture. Dès l'ancien empire, l'héritier du trône est choisi par son père, et du vivant de celui-ci présenté à l'assemblée de la famille royale et des grands chefs militaires qui lui prêtent serment; lui, de son côté, s'engage à respecter leurs privilèges et prérogatives; un procès-verbal de la cérémonie est dressé. A partir de Télépinou le choix doit se porter sur un fils de la reine; s'il n'y en a pas, sur un fils de la concubine; s'il n'y a pas d'enfant mâle, on prend un époux pour une fille de la reine et cet homme devient roi. Le roi est sacré d'une onction d'huile sainte, il reçoit un nom nouveau, on lui impose la couronne. Ce n'est pas un monarque absolu; pour toute affaire capitale concernant un membre de sa famille ou un noble il lui faut en référer à la haute Cour, le *pankous*, l'assemblée des princes et des grands chefs. Son nom est précédé du titre de Tabarna, que d'aucuns font venir du protohittite *tlabarna*, qui aurait donné le nom Labarna, pour le fondateur de l'ancien empire; le roi serait un tlabarna, comme les empereurs romains étaient des césars. Il est suivi des titres de grand roi, roi du pays de Hatti, bien-aimé (de son dieu protecteur). A partir de Souppiloulioumа, il s'attribue en outre le titre de Mon Soleil d'origine égyptienne, et timbre ses armoiries du disque solaire ailé. Le roi hittite n'est pas un dieu, comme le roi d'Égypte ou le roi de Babylone, mais il devient dieu au temps de sa mort, et à partir de ce moment on rend un culte à ses statues. Sa charge comporte trois devoirs principaux : organiser le culte divin, conduire la guerre contre quiconque ne lui est pas uni par un serment, appliquer la justice.

Il est entouré par une garde du corps, les *Meshedi*,

qui l'isole du monde profane, et par des fonctionnaires soumis à des règlements sévères auxquels ils s'obligent par des serments fréquemment renouvelés.

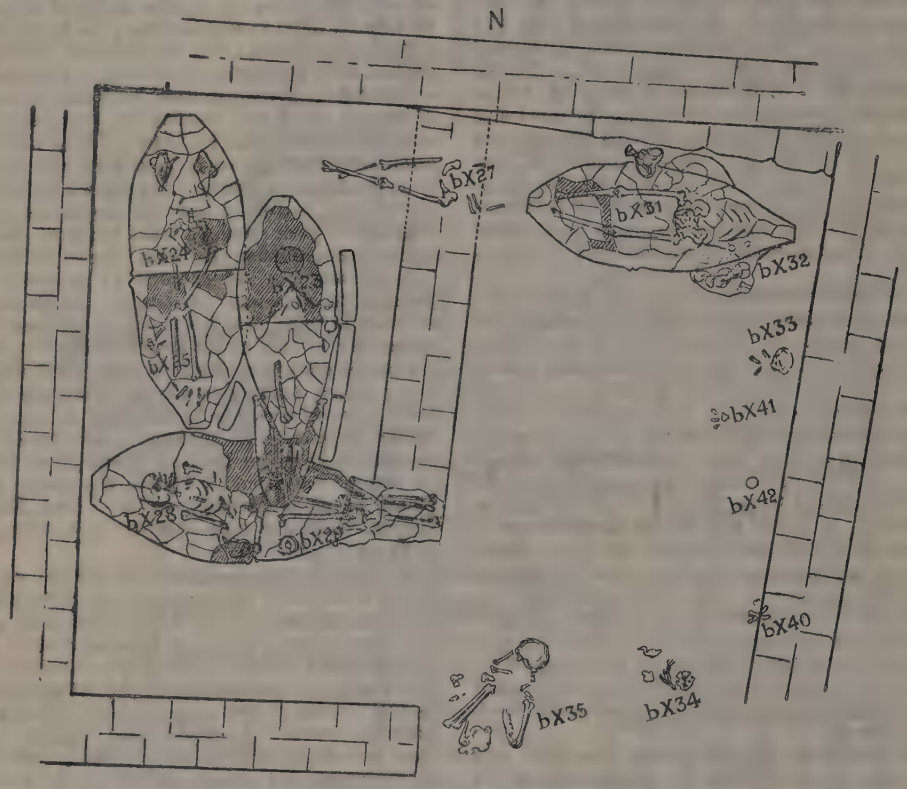
1. *Les femmes ne peuvent exercer la royauté, mais la reine peut être régente.* — La reine prend part, auprès du roi, aux principales cérémonies du culte; elle en préside d'autres. Quelques reines, surtout Poudou-Hépa, la femme de Hattousil III, ont joué un rôle politique de premier plan. La reine n'est pas la seule femme du roi; après elle vient officiellement une épouse de second rang, désignée allographiquement par le terme akkadien *esirtou*, dont les fils hériteront du trône s'il n'y a pas de descendance masculine de la reine.

Le prince héritier, choisi par le roi parmi les fils de son épouse, avec le consentement du *pankous*, devient corégent du royaume et jouit d'importants privilèges.

2. *Le Hatti est divisé en provinces administrées par des rois ou par des gouverneurs.* — Les royaumes sont constitués en faveur d'un prince de la famille royale, mais restent partie intégrante de l'empire; le petit roi ne possède aucun droit souverain, le grand roi règle sa situation par un traité dont il lui fait jurer l'observation. Plus souvent la province est placée sous l'autorité d'un gouverneur; le statut des gouverneurs est le même pour tous, et ils sont révocables; on en connaît les principales dispositions par les instructions données aux marquis, les commandants des marches du Hatti. Dans les limites de son territoire le gouverneur exerce tous les pouvoirs souverains au nom du grand roi. Trois villes saintes, Arinna, Nériq, Zippalanda, ont conservé de l'époque protohittite un statut spécial, probablement semblable dans ses principales dispositions à celui que signale Strabon, à son époque, pour Comana de Cappadoce (*Géographie*, XII, II).

Les seigneurs, les chefs, remplissent à la cour et dans les provinces des fonctions réglées par des statuts auxquels ils se lient par un serment fréquemment renouvelé. Les seigneurs accompagnent le roi dans les expéditions guerrières et entretiennent un nombre déterminé de combattants.

Guerriers, fermiers, artisans, travailleurs des champs forment une classe moyenne désignée par le terme akkadien *moushkênou*, qui, dans la loi de Hammourapi désigne la situation des gens qui ne sont ni libres ni esclaves. Des fiefs sont attribués aux guerriers et à certains fonctionnaires civils en rémunération de leurs services, comme en Babylonie. Ces fiefs sont inaliénables, mais dans la dernière période de l'empire on tourne la loi par une adoption fictive; les charges de ces biens, primitivement attachées au sol, sont ensuite en partie imposées au tenancier. Travailleurs manuels et travailleurs des champs sont moins considérés que les guerriers et les fermiers; ils sont parfois attachés à la glèbe. Un statut spécial est réservé à la partie de la population civile transplantée en Hatti des pays conquis, qui n'est pas réduite en esclavage; elle est répartie dans les villes, les districts à repeupler, les propriétés des temples et des palais.



419. — Tombes hittites à Alishar.
D'après H. von der Osten, *Researches in Anatolia*, t. VIII, 1937, fig. 120.

Les esclaves, la plus basse classe de la population, se divisent en catégories, d'après la situation de leurs maîtres et d'après leur origine ethnique; eux aussi ont un statut légal.

Sauf le clergé, toute la population du Hatti est tenue de contribuer aux charges du pays par des impôts et des corvées; le roi accorde des privilèges et des exemptions qui peuvent être révoqués.

3. *Alliés, protégés, vassaux.* — Au temps du nouvel empire, la situation juridique des pays qui ne font pas partie du Hatti est réglée par le principe suivant : sont amis ceux qui ont traité avec le grand roi; ennemis, ceux qui n'ont pas de lien avec lui. Les traités conservés s'échelonnent du règne de Souppiloulioumа au règne de Touthalija IV; leur préambule est une source précieuse pour l'histoire politique; leurs stipulations renseignent sur le droit international; la liste des dieux du serment aide à la reconstitution de la hiérarchie dans le panthéon. Comme dans la tradition mésopotamienne, assurée dès le milieu du troisième millénaire, chaque traité se compose juridiquement d'un « lien » *(ishioul)*, texte écrit d'obligations imposées, et d'un « serment » *(lingâi-)* mentionné dans ce texte, par lequel les obligations sont acceptées (traités en langue hittite, transcrits et traduits par J. Friedrich, *Staatsverträge;* en langue akkadienne, E. Weidner, *Politische Dokumente;* il reste quelques textes ou fragments qui n'ont pas encore été traduits. V. Kroosec, *Hethitische Staatsverträge*, Leipzig, 1931, est une excellente étude juridique).

On distingue : *a)* les *alliés*, chefs des grandes puissances, qualifiés « grands rois » et « frères » du roi de Hatti; celui-ci traite avec eux d'égal à égal : il leur impose des obligations qu'ils acceptent par serment, et réciproquement il accepte par serment des obligations correspondantes. Le traité est de durée illimitée; il comporte nécessairement deux textes, puisqu'il y a deux « liens » et deux « serments »; *b)* les *protégés*, par exemple le roi de Kizwatna et, avant sa défaite par Moursil II, le roi d'Arzawa; envers eux le grand roi admet dans la plupart des situations envisagées une clause de réciprocité, mais certaines dispositions témoignent de l'inégalité des partenaires : le protégé, par exemple, doit hommage-lige au grand roi. Le traité peut comprendre qu'une seule tablette, celle qui est rédigée au nom du roi de Hatti, mais il peut aussi exister une autre tablette dans laquelle le protégé reconnaît ses devoirs : tel est le cas dans le traité entre Souppiloulioumа et Mattiwaza de Mitanni; *c)* les *vassaux*, princes ou autorités quelconques, anciens, chefs de ville, etc., considérés par le grand roi comme « ses serviteurs », à l'égal des habitants du Hatti. Le grand roi leur consent aide et protection en retour d'une action continuelle en sa faveur et celle de ses légitimes successeurs, action négative par l'absence de révolte, de politique étrangère personnelle, de mauvaises dispositions contre quiconque est ami du grand roi, action positive par un appui direct, dans les conditions prévues au traité, pour toute expédition offensive ou défensive. Le vassal doit l'hommage-lige, en principe une fois par an, et un tribut également annuel. Il dépend de la justice suprême du grand roi de Hatti en cas de difficultés avec un autre grand roi. S'il a pour épouse une princesse hittite, on lui impose un statut pour la succession au trône et les règles de morale sexuelle en usage en Hatti, plus sévères que celles de certains pays voisins. Le traité consenti à un protégé ou vassal n'engage pas le grand roi envers son successeur; s'il a promis de défendre les droits de ce successeur, c'est seulement pour lui assurer la transmission du pouvoir; ensuite il fera avec lui un nouveau traité. Dans les traités avec les protégés et les vassaux la question des réfugiés est dominée par ce principe : le Hatti attire les étrangers et s'oppose à l'émigration de ses sujets; le grand roi se refuse donc d'ordinaire à livrer les gens qui sont entrés en Hatti, mais il exige l'extradition des Hittites qui ont abandonné le territoire national; dans les traités avec ses alliés, l'extradition est une clause réciproque.

Les dieux des deux parties sont invités comme témoins; s'engageant devant ses propres dieux, le vassal ou l'allié se lie d'une façon plus complète. Les dieux, garants de l'engagement pris, poursuivront le violateur jusqu'à sa complète destruction. A ces sanctions de droit divin s'ajouteront des sanctions humaines, mais elles ne sont pas prévues; le grand roi est vraisemblablement obligé d'ouvrir une information juridique, de faire constater par les dieux la violation du serment et d'obtenir par des oracles la ligne de conduite à tenir envers le parjure.

4. *Organisation militaire.* — Né de la guerre, le Hatti se maintient et se développe par une guerre à peu près continuelle. Dans les rares périodes de paix et entre les campagnes les troupes permanentes sont cantonnées dans des forteresses et dans des camps. Quand le roi a décidé une expédition il convoque les seigneurs, les vassaux, les troupes des villes saintes et enrôle des mercenaires étrangers. Sous l'Ancien Empire il n'est fait mention que de l'infanterie, mais au temps du Nouvel Empire, alors que les Hyksos ont introduit la charrerie jusqu'en Égypte, les textes signalent toujours la charrerie à côté de l'infanterie. Le combattant en char, protégé par un porte-bouclier, est armé de l'arc et de la lance; il est probablement toujours de condition noble; le fantassin, à Qadesh, porte la lance et l'épée. La charrerie est excellente; les chevaux sont dressés sous la direction d'instructeurs hourrites (traité de Kikkouli, les quatre premières tablettes sont transcrites et traduites dans Hanns A. Potratz, *Das Pferd in der Frühzeit*, Rostock, 1939). Les effectifs sont très variables; les plus importants ont été réunis pour la bataille de Qadesh, où d'après les Égyptiens le roi de Hatti commandait 3 500 chars et l'on estime à environ 17 000 le nombre de ses fantassins. L'entretien des troupes est assuré en Hatti par les magasins royaux, les « maisons scellées »; en campagne, elles se ravitaillent aux dépens de l'ennemi.

Les expéditions militaires se font presque exclusivement pendant la période estivale, au moins quand le théâtre des opérations est en Asie Mineure. L'ouverture des hostilités est précédée d'une déclaration de guerre, message écrit dans lequel est spécifiée la faute commise qui appelle vengeance. Les dieux interviennent continuellement par des oracles au sujet des plans de campagne, des présages, des songes, des manifestations extraordinaires au cours de la lutte. Embuscades, coups de main, bataille en rase campagne, fuite devant l'attaquant, retranchement dans la montagne forment les péripéties habituelles. Le vainqueur a le droit de piller les villes conquises, de les livrer aux flammes, d'emmener la population civile, le bétail, les objets mobiliers. Il prend soin de sortir les dieux des temples et de les porter respectueusement en dehors de la zone des opérations, afin d'attirer sur son pays leur bienveillance. La ville conquise est parfois frappée d'interdit. L'ennemi n'attend pas toujours d'avoir été anéanti; s'il sollicite d'être reçu en servitude et donne satisfaction aux exigences du grand roi, celui-ci se montre d'ordinaire clément et arrête les hostilités. Le butin, source d'enrichissement pour le Hatti, est réparti entre le roi, les temples, les combattants.

5. *Droit.* — Le droit est réglé par des décisions royales, par des lois dont deux recueils nous sont parvenus. La codification actuelle date du XIIIe siècle; on y constate trois états successifs de la législation. On distingue des éléments de droit civil et de droit pénal. Les textes ont été transcrits et traduits dans B. Hrozny, *Code hittite provenant de l'Asie Mineure*, Paris, 1922; traduction en allemand dans J. Friedrich et H. Zimmern, *Hethitische Gesetze aus dem Staatsarchiv von Boghazköi*, dans *Alte Orient*, t. XXIII, 2e part., 1922; *Nachträge*, 1923, révision de certains para-

graphes. J. Friedrich, *Aus dem hethitischen Schrifttum*, I, dans *Alte Orient*, t. XXIV, 3, 1925, p. 27-30; autre traduction allemande, par E. Ebeling, dans H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, 2e éd., 1926, p. 423-431; traduction en anglais, par A. Walther, dans J. Smith, *The origin and history of Hebrew Law*, 1931, p. 246-274; traduction en italien, G. Furlani, *Leggi dell'Asia anteriore antica*, 1929, p. 61-88. Une nouvelle édition, avec commentaire juridique, par J. Friedrich et P. Koschaker, est annoncée à Leyde. Exposé et commentaire dans E. Cuq, *Études sur le droit babylonien, les lois assyriennes et les lois hittites*, Paris, 1929, p. 457-507; P. Collinet, *Droit babylonien, droit assyrien, droit hittite*, dans *Journal des savants*, 1932, p. 68 sq. V. Korošec, *Das hethitische Privatrecht* et *Beiträge zum hethitischen Privatrecht*, dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Röm. Abt.*, t. LII, 1932, p. 146 sq.

a) Droit civil. — Les articles de droit civil se rapportent seulement au mariage : V. Korošec, *Ehe*, dans *Reallexikon der Assyriologie*, t. II, 1936, p. 293-296 (bibliographie). Le mariage est, comme en Mésopotamie, un acte unilatéral par lequel un homme « prend » une femme ou la reçoit de son père qui la lui « livre », en « fait » son épouse et ainsi l'« a » sa possession. Il se fait par rapt ou par achat (V. Korošec, *Raub- und Kaufehe im hethitischen Recht*, dans *Studi in onore di Salvatore Riccobono*, t. I, p. 551-570, Palerme, 1932). Dans le mariage par achat, une *kousata*, analogue à la *terhatou* babylonienne, est offerte par le jeune homme à ses futurs beaux-parents; l'engagement qui en résulte peut encore être rompu dans des conditions déterminées, établies tardivement sous l'influence de la législation babylonienne. Il existe d'ailleurs des mariages sans *kousata*. La situation sociale de chaque époux a une importance juridique pour celle de son conjoint et aussi, par exemple, pour le partage des enfants en cas de dissolution de la communauté. Ceci s'applique même dans la famille royale (A. Götze, *Ueber die hethitische Königsfamilie*, dans *Archiv Orientálny*, t. II, 1930, p. 153-163) où les fils de la reine et ceux de la femme de second rang n'ont pas les mêmes droits pour la succession au trône.

Parmi les biens des époux on distingue l'*iwarou*, qui répond à la *sheriqtou* babylonienne, dot apportée par l'épouse, et l'*assou*, probablement les acquêts de la communauté, car on le divise en parts égales quand le mariage est dissous. A la mort du mari la femme peut recevoir une part d'héritage.

La femme entrée dans une famille devient le bien de cette famille; la pratique du lévirat, avec des modalités différentes, existe en Hatti comme chez les Assyriens et chez les Israélites (I. Price, *The so-called Levirat-Mariage in Hittite and assyrian laws*, dans *Oriental studies (Paul Haupt anniversary)*, Baltimore, 1926; P. Koschaker, *Fratriarchat, Hausgemeinschaft und Mutterrecht in Kleinschriftrechten*, dans *Zeitschrift für Assyriologie*, t. XLI, 1933, p. 1-89; du même, *Zum Levirat nach hethitischem Recht*, dans *Revue hittite et asianique*, t. II, 1933, p. 77-89). La loi prévoit que dans le cas d'adultère le mari est en droit de faire mourir la femme et son complice s'il les prend en flagrant délit; sinon il peut les livrer à la justice et on leur appliquera à tous les deux la peine qu'il aura sollicitée. Le mariage est dissous par la répudiation de la femme ou par la mort de l'un des époux, sous la réserve de l'application de la loi du lévirat (art. 193) : « Si un homme possède une épouse et que cet homme meurt, son frère prend son épouse, son père la prend; si ensuite le père meurt aussi et que l'un de ses frères prenne la femme qu'il avait, point de punition. »

b) Droit pénal. — Les lois hittites font mention de punitions applicables à des crimes et délits contre les personnes, la propriété, l'autorité publique.

Dans les délits contre les personnes, la morale sexuelle tient une place relativement considérable (art. 187 sq.) et l'on a relevé des analogies entre cette législation, moins sévère, et celle du Pentateuque (Lévit., XVIII, XX; Deut., XXII) : les rapports avec un membre proche de sa propre famille ou de celle de son conjoint sont passibles d'une punition dont la nature n'est pas spécifiée, mais qui vraisemblablement est la peine capitale; celle-ci est promulguée pour l'homosexualité (sauf peut-être dans certains cas; cf. l'article 36, dont le sens est interprété de deux façons très différentes) et la bestialité. Mais il n'y a pas de sanction pour le commerce avec une femme libre ou quand un père et un fils ont des rapports avec une même femme esclave. Dans les autres fautes contre les personnes la loi tient en général compte de l'intention; elle distingue le meurtre volontaire, le meurtre par imprudence et le meurtre au cours d'une rixe; il en est de même pour les coups et blessures qui n'entraînent pas la mort, et pour le rapt, puisque le rapt d'une jeune fille en vue du mariage, même s'il en résulte quelque accident mortel, est un acte légitime. La peine varie suivant la condition sociale et parfois d'après le pays d'origine de la victime. Au cours des siècles la législation devient de moins en moins sévère et les peines sont sensiblement diminuées.

Les délits contre la propriété sont : *a.* le vol d'animaux, de fruits, de ceps de vigne, d'ustensiles et de matériaux, l'appropriation d'objets perdus et d'animaux égarés; *b.* l'incendie des maisons, des granges, des plantations; *c.* les dommages causés aux animaux domestiques et aux champs.

La rebellion contre le roi et les autorités expose à la mort le coupable et les membres de sa famille. Les sortilèges sont une faute très grave : l'esclave qui prononce le nom d'une personne au moment où il tue un serpent est passible de mort, mais l'homme libre est seulement condamné à une mine d'amende.

La vengeance privée est admise dans le seul cas du flagrant délit d'adultère. La responsabilité collective de la famille du délinquant ne subsiste, en dernier lieu, que pour le rapt, la rébellion contre le roi, et les fautes graves des serviteurs des temples; celle de la ville ou du village, pour le meurtre commis par inconnu sur son territoire.

La composition en nature consiste à remettre en état ou à remplacer un bien détruit ou détérioré, à rendre au multiple une chose volée, à compenser des services, à verser une somme d'argent ou une certaine quantité d'orge. Une sûreté générale sur les biens du délinquant est prévue dans un certain nombre de cas.

La justice vindicative distingue les crimes qui peuvent attirer la colère divine et exigent des sanctions expiatoires, et ceux qui, portant seulement atteinte à l'ordre public, peuvent être réprimés par des châtiments corporels. Les sacrifices humains ont disparu au temps du Nouvel Empire; on leur substitue le sacrifice de béliers, parfois accompagné d'offrandes de pains et de libations (art. 166, 167, 179). Les peines corporelles sont moins nombreuses et moins graves qu'en Babylonie ou en Assyrie; ce sont la mort, les travaux forcés, et pour les seuls esclaves la mutilation du nez ou des oreilles.

6. *Organisation économique.* — Le Hatti est un pays agricole. La propriété foncière y est en partie collective, en partie privée. Le roi et les temples sont les principaux propriétaires fonciers; de ses domaines le roi concède en fief certaines parties, à charge de services militaires ou civils, ou distrait des apanages pour les princes, des terres privilégiées pour récom

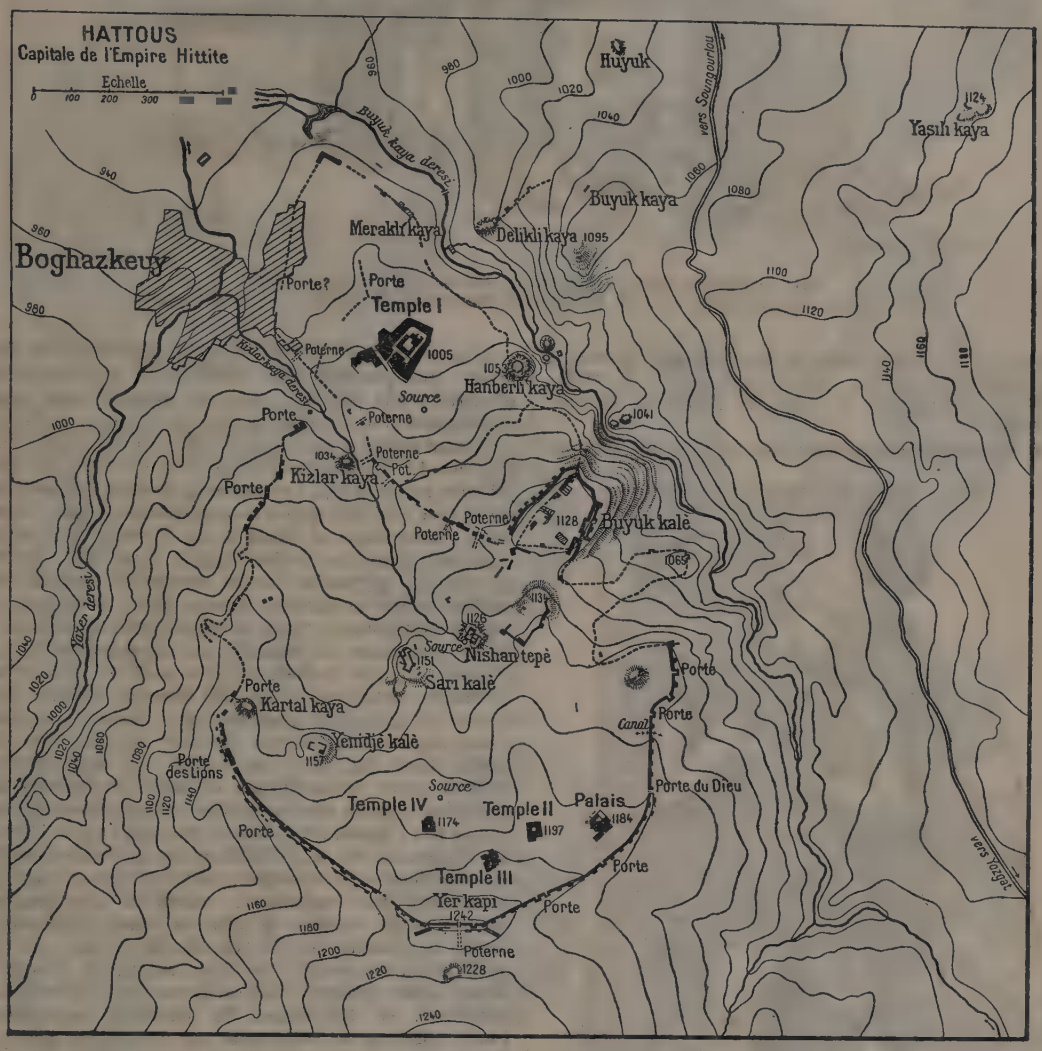
penser les meilleurs serviteurs de la couronne. Acquise par achat, par don, par héritage, ■■ par exploitation d'un bien abandonné, toute propriété foncière doit être placée sous la protection des dieux par un sacrifice offert sur le terrain.

L'exploitation est faite par des agriculteurs de condition libre et par des esclaves, victimes des guerres perpétuelles, déportés ■■ Hatti. On cultive plusieurs sortes de grains, dont on tire le pain et des boissons fermentées, le pommier et la vigne, dont le nom transmis par les Grecs, remonte aux Protohittites; les terrains plantés de vigne sont estimés à un prix très élevé. Les animaux domestiques sont le cheval, l'âne, le mulet, le bœuf, le mouton, la chèvre, le porc, le chien, des oiseaux de basse-cour, les abeilles. Leur valeur relative est exprimée dans des tarifs légaux, ainsi que celle des principaux produits agricoles.

Nous ignorons à peu près tout du commerce; les textes législatifs s'intéressent seulement au meurtre commis sur un marchand et au prix des étoffes. La loi ne s'occupe des contrats que pour viser : *a)* la libération anticipée d'un débiteur ■■ servitude pour dettes; *b)* le prix de vente ou de louage; *c)* le salaire des ouvriers et artisans.

7. *Art.* — Les villes hittites sont bâties sur les ruines des cités fondées à l'époque chalcolithique à proximité d'une rivière ou d'un ruisseau. Hattous, la capitale, ■■ présente sous un aspect très particulier (fig. 420); elle étend sur plusieurs éminences rocheuses une enceinte ovale dont le grand axe mesure deux kilomètres, et s'abaisse de trois cents mètres vers le confluent des deux rivières entre lesquelles elle est bâtie (excellente monographie : K. Bittel, *Die Ruinen von Bogazköy*, Berlin, 1937). L'enceinte est, en partie, bien conservée, avec des portes monumentales ornées de reliefs; à l'intérieur sont les ruines de plusieurs monuments publics et de maisons privées (fig. 421) : Kurt Bittel et Rudolf Naumann, *Bogazköy*. II. *Neue Untersuchungen hethitischer Architektur*, dans *Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften*, Philos.-hist. Klasse, 1938, n. 1. D'autres constructions sont connues à Huyuk d'Aladja, à Ankouwa (Alishar), et, ■■ dehors du Hatti, à Maldija.

La sculpture est représentée par des œuvres du



420. — Plan de Hattous, capitale de l'empire hittite.
D'après O. Puchstein, *Boghasköi. Die Bauwerke*, 1912, pl. I, et K. Bittel et H. Güterbock, *op. cit.*, pl. I.

XIII[e] siècle, dont la principale est le guerrier de l'une des portes de Hattous (fig. 422), aujourd'hui à Ankara dans le piédestal d'une statue du président Ataturk (O. Weber, *L'art hittite*, trad. Traboulet, Paris, 1923). Le groupe le plus considérable se rencontre à Yazilikaya (K. Bittel, *Die Felsbilder von Yazilikaya* (bibliographie), Istamboul, 1934; H. Bossert, avec le même titre, dans *Archiv fur Orientforschung*, t. x, 1935, p. 66 sq.). Signalons en outre les reliefs de Huyuk d'Aladja.

La céramique hittite, exécutée au tour, est surtout monochrome (fig. 423 et 424) et se distingue ainsi de la céramique des époques antérieure et postérieure; parfois elle comporte un décor en relief, animaux et figures humaines, ou une ornementation obtenue à l'aide d'estampoirs (H. von der Osten, *The Alishar Hüyük*, dans *Oriental Institute publications*, t. xxx, 1937, p. 19-87; antérieurement, H. de Genouillac, *Céramique cappadocienne*, Paris, 1926).

Des figurines d'hommes et d'animaux, en terre cuite, ne sont pas rares; il en existe aussi en plomb et en fritte.

421. — Maison privée à Hattous, au temps de l'empire hittite.
D'après une reconstitution dans K. Bittel et R. Naumann, *Bogazköy*, t. II, 1938, fig. 16.

422. — Personnage sculpté sur un des montants de la porte du roi à Hattous, actuellement à Ankara, dans le soubassement de la terrasse du musée d'ethnographie.

L'usage des cylindres-sceaux est extrêmement restreint; quelques-uns sont importés de Mésopotamie; d'autres n'ont pas été gravés en Mésopotamie, mais témoignent d'une influence directe; d'autres enfin, en subissant moins profondément cette influence, peuvent être considérés comme composés et exécutés en Asie Mineure; c'est le cas, notamment, de ceux sur lesquels est gravée une inscription hiéroglyphique (Hetty Goldman, *Excavations at Gözlü Kule, Tarsus, 1937*, dans *American journal of archaeology*, t. XLII, 1938, fig. 25, p. 39). La glyptique locale comprend surtout des cachets plats de diverses formes dont le champ, de faibles dimensions, s'orne de dessins géométriques, de figures animales, de légendes en hiéroglyphes d'Asie (cf. col. 43). Les cachets royaux sont de trois types différents : celui qui semble être réservé au cachet personnel du grand roi présente un « édicule » entouré d'une légende cunéiforme disposée en couronne circulaire (voir fig. 411); un second type est peut-être réservé pour authentiquer certaines catégories de documents, porte une inscription cunéiforme qui commence par « Sceau du Tabarna, du grand roi ». H. von der Osten, *op. cit.*, p. 205-229, présente l'ensemble des sceaux découverts à Alishar; ceux de Boghazkeuy, qui présentent une importante collection d'empreintes royales, sont signalés et étudiés dans les comptes rendus des fouilles par H. Güterbock, qui prépare une publication d'ensemble; antérieurement, D. Hogarth, *Hittite seals*, Oxford, 1920 (collection de l'Ashmolean museum); G. Contenau, *La glyptique syro-hittite*, Paris, 1922; et les catalogues des collections de glyptique.

Dans les ruines des villes hittites, on a recueilli des objets en pierre, masses d'arme, marteaux, polissoirs, moules; des objets en os, perçoirs, épingles, styles, têtes de flèches, spatules, tubes décorés, boîtes; des objets en métal, épingles, haches, lames, têtes de flèche ou de lance, bracelets et anneaux, miroirs, en cuivre ou en bronze, anneaux en plomb, et des objets en fritte ou en verre (H. von der Osten, *op. cit.*, p. 230-286).

8. *Langue hittite et hiéroglyphes.* — Les Hittites utilisent plusieurs langues. Ils écrivent en caractères cunéiformes, empruntés aux Suméro-Akkadiens, le sumérien, l'akkadien, le protohittite, le hourrite, le palaïte, le louwite et leur propre langue, le hittite; en caractères appelés par les modernes hiéroglyphes d'Asie ou hiéroglyphes « hittites », une autre langue indo-européenne, de nom encore inconnu, mais voi-

423. — Époque des empires hittites. Objets recueillis dans les ruines de Hattous. — Vases en terre : 1. haut. 79 cm., pl. 27, fig. 1; — 2. haut. 37 cm. 5, pl. 23, fig. 5; — 3. pl. 29, fig. 5; — 4. haut. 32 cm., pl. 25, fig. 2; — 6. pl. 40, fig. 18; — 7. pl. 20, fig. 8 a; — 8. pl. 20, fig. 1; — 9. diam. 30 cm., pl. 23, fig. 4; — 10. haut. 25 cm., pl. 28, fig. 1; — 11. haut. 16 cm., pl. 29, fig. 1. — Objets en bronze : 5. long. 14 cm., pl. 13, fig. 2; — 12. fig. 9 et pl. 13, fig. 1. — Figurine en terre : 13. Cheval, au musée de Leyde, pl. 1, fig. 4 a. — Objet en pierre : 14. Meule à grain en basalte, pl. 14, fig. 23.
D'après K. Bittel, *Bogazköy. Die Kleinfunde der Grabungen 1906-1912*, t. I, Leipzig, 1937.

sine du louwite et du hittite. Il n'a pas été constaté ▪ Hatti l'emploi des autres écritures en usage au IIe millénaire : écritures égéennes, cunéiforme alphabétique d'Ougarit, caractères phéniciens, hiéroglyphes égyptiens.

B. Hrozny ▪ constaté le caractère indo-européen du hittite (B. Hrozny, *Die Sprache der Hethiter, ihr Bau und ihre Zugehörigkeit zum indo-germanischen Sprachstamm*, dans *Boghazköy-Studien*, fasc. 1 et 2, Leipzig, 1915). On le rattache ▪ groupe *kentum*, dans lequel la prononciation des gutturales est dure, groupe auquel appartiennent le grec, le latin, le tokkarien. Récemment E. Sturtevant et W. Petersen, aux États-Unis, et A. Cuny (*Linguistique du hittite*, dans *Revue hittite et asianique*, t. II, 1934, p. 199-220) en France font du tokkarien, ou agni-koutchéen, et du hittite des idiomes apparentés à l'indo-européen, mais détachés avant lui du tronc commun de toutes les langues.

Voici quelques exemples de la morphologie du hittite (L. Delaporte, *Eléments de la grammaire hittite*, Paris, 1929; *Pour lire le hittite cunéiforme*, Paris, 1935) :

a) Pas de distinction entre masculin et féminin; ils forment ensemble le genre animé, par opposition ▪ genre inanimé. Ces deux genres sont distincts seulement au nominatif et à l'accusatif, le premier prenant au singulier une terminaison *-s* au nominatif, *-n* à l'accusatif, le second n'ayant pas d'ordinaire une terminaison à ces cas; aux cas obliques la terminaison est identique, elle est au singulier *-as* pour le génitif, *-i* pour le datif, *-a* pour le locatif, *-z* pour l'ablatif, *-t* pour l'instrumental.

b) Les pronoms présentent au génitif singulier une terminaison en *-l*, d'origine asianique, que nous avons déjà remarquée dans les ethniques protohittites; *ammoug*, moi, *ammêl*, de moi; *kâs*, celui-ci, *kêl*, de celui-ci. Le pronom possessif est au singulier *-mi*, *-ti*, *-si;* il présente donc à chaque personne la consonne caractéristique de l'indo-européen.

c) Le verbe ▪ deux conjugaisons à l'actif et au moyen-passif. Les terminaisons du présent de l'indicatif sont :

	1re CONJUGAISON	2e CONJUGAISON
	ACTIF	ACTIF
sing. : 1re pers.	-mi	-hi
2e pers.	-si	-ti
3e pers.	-zi	-i
plur. : 1re pers.	-weni	-weni
2e pers.	-teni	-teni
3e pers.	-anzi	-anzi
	MOYEN-PASSIF	MOYEN-PASSIF
sing. : 1re pers.	-(ha)hari	-(ha)hari
2e pers.	-ta(ti)	-ta(ti)
3e pers.	-ta(ri)	-a(ri)
plur. : 1re pers.	-wasta(ti)	-wasta(ti)
2e pers.	-duma(ri)	-duma
3e pers.	-anta(ri)	-anta(ri)

Le sens du verbe peut être modifié par un ou plusieurs adverbes placés avant lui (préverbes), par des préfixes ou par des suffixes.

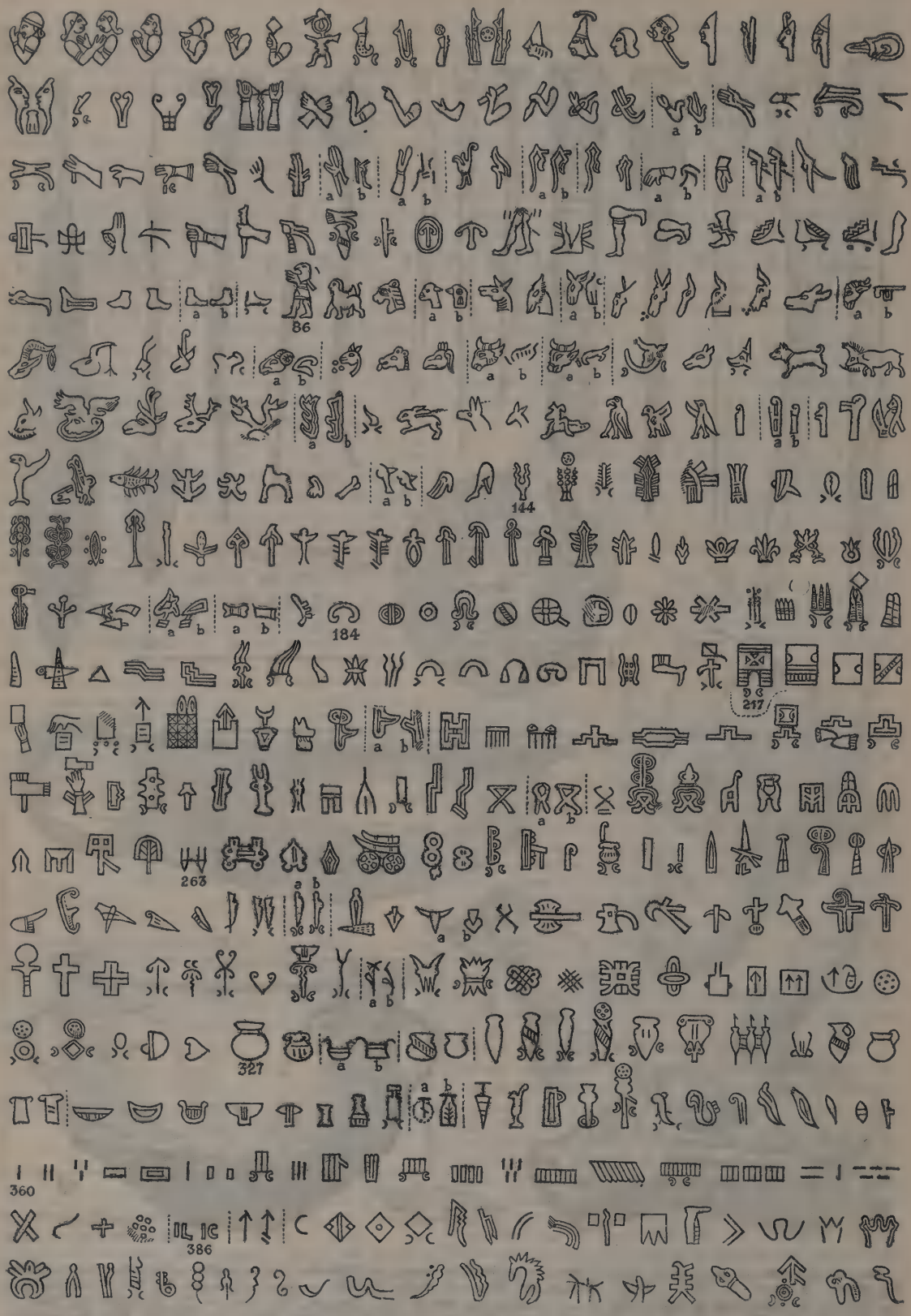
d) Pour marquer les rapports entre les mots il n'existe pas de prépositions, mais bien des postpositions. Certains mots sont enclitiques et s'ajoutent toujours au premier mot de la proposition, dans un ordre constant : conjonctions, adverbes, particule du discours direct, pronoms, particules modifiantes.

e) Les Akkadiens pratiquent l'allographie, en remplaçant parfois dans l'écriture une expression ou ▪ mot par un équivalent sumérien, qui doit ▪ lire en akkadien, comme le prouve l'addition assez usuelle de compléments phonétiques qui indiquent la fin du mot en akkadien; les Hittites les imitent et écrivent des expressions akkadiennes qui doivent être lues en hittite, mais alors l'allographie est parfois à deux degrés, puisque l'expression akkadienne peut elle-même être écrite en sumérien. Si, par exemple, un texte comporte le signe qui en sumérien ▪ la valeur *dougoud*, ▪ lourd », il est placé là pour l'akkadien *maar-tsou*, et se lit ▪ hittite *na-ak-ki-*, mis au cas exigé par le contexte. Dans les transcriptions, on distingue par des caractères différents les éléments sumériens, les signes phonétiques akkadiens et les signes phonétiques hittites, mais dans les textes cunéiformes il n'y a aucune différence.

L'akkadien est, à cette époque, la langue des relations internationales dans le Proche-Orient. Les Hittites utilisent cette langue pour les relations avec Babylone, l'Assyrie, les princes du Hourri et de la Syrie, et l'Égypte; ils possèdent aussi des œuvres d'origine babylonienne. L'akkadien des Hittites présente quelques particularités, relevées dans L. Labat, *L'akkadien de Boghaz-köi*, Bordeaux, 1932. Le sumérien, langue morte, apparaît seulement à Hattous ▪ fonction de son utilité pour la connaissance de l'akkadien. Quant aux autres langues écrites en cunéiforme on ne les rencontre guère que dans des textes de caractère religieux.

Les hiéroglyphes d'Asie (fig. 425 et 426) utilisés par les Hittites et ensuite par les Néo-Hittites, sont d'origine inconnue, et l'on ignore le nom de la langue indo-européenne pour laquelle ils sont usités ; B. Hrozny l'identifie avec réserves ▪ palaïte dans *Archiv Orientâlny*, t. VII, 1935, p. 174 sq. et E. Forrer la nomme tabalienne; mais le Palâ est en dehors de l'aire dans laquelle se groupent les inscriptions et le Tabal apparaît trop tardivement. L'existence d'une bulle bilingue (hiéroglyphes et cunéiforme) au nom d'Ispoutahsou, roi de Kizwatna, contemporain de Télépinou de Hatti, au XVIIe siècle (cf. col. 50) suggère plutôt l'hypothèse que la langue écrite en caractères hiéroglyphiques pourrait être celle du Kizwatna. Les hiéroglyphes sont employés dans des inscriptions rupestres, par exemple au Nishan Tash (Hattous), sur les parois des rochers de Yazilikaya, dans des inscriptions lapidaires, et dans un grand nombre de sceaux. De l'époque néo-hittite il existe aussi une tablette en argile et des lettres sur plomb. Sur les sceaux bilingues des rois du Nouvel Empire l'« édicule » signalé ci-dessus, col. 88, (voir fig. 411) occupe la partie centrale et malgré son apparence architecturale, c'est seulement un ensemble de signes d'écriture : le portique, commun à tous les grands rois, se compose de deux colonnes et d'un disque ailé qu'elles soutiennent; la colonne, un triangle isocèle orné de sa hauteur et d'une barre transversale, est un idéogramme depuis longtemps identifié, celui de « roi »; le chapiteau qui la surmonte, une volute, ajoute l'idée de grandeur, car c'est, d'après une remarque de E. Forrer, la stylisation du parasol, insigne de la dignité suprême et le disque ailé s'explique par le titre « Mon Soleil » porté par les rois du Nouvel Empire; l'ensemble architectural signifie donc « Mon Soleil, le grand roi... » et les signes inscrits à l'intérieur, les premiers sur la ligne médiane, les suivants répétés symétriquement à droite et à gauche de cette ligne, forment un groupe différent pour chacun des rois sans que l'on puisse actuellement y lire son nom tel qu'il apparaît dans le texte cunéiforme de la périphérie du sceau; il en est autrement dans l'« édicule » de la reine Poudou-Hépa, épouse de Hattousil III, (bulle trouvée à Guzlu Koulè (Tarse), en 1936, par miss Goldman,

424. — Époque des empires hittites. Objets recueillis dans les ruines d'Alishar (Ankouwa?). — Objets en os : 1. Style, fig. 269; — 2. Alène, fig. 265; — [illegible] et 4. Alènes, fig. 268; — 5. Tube, fig. 273; — 6 et 7. Épingles, fig. 267; — 8. Épingle, fig. 266; — 9. Couvercle de boîte, fig. 274. — Objets en métal : 10. Épingle, fig. 284; — 11. Épingle, fig. 280; — 12. Épingle, fig. 283; — 13 et 14. Têtes de lances, fig. 291. — Objets en terre cuite : 15. Rhyton, tête de taureau, fig. 209; — 16. Coupe, fig. 172; — 17. Tête de léopard peinte, formant bec de vase, fig. 104; — 18. Poignée de vase, fig. 160; — 19. Vase à 4 anses et ouverture rectangulaire, fig. 205. — D'après H. von der Osten, *Researches in Anatolia*, t. VIII, 1937.



425. — Les 418 signes de l'écriture hiéroglyphique d'Asie. L'ordre adopté est le suivant : 1 à 85, corps humain et ses parties; — 86-143, animaux et leurs parties; — 144-183, végétaux et leurs parties; — 184-216, ciel, terre, eau et feu; — 217-262, bâtiments et leurs parties; 263-326, outillage; — 327-359, vases; — 360-385, numéraux et autres traits; — 386-418, formes inexpliquées. — D'après Piero Meriggi, *Listes des hiéroglyphes hittites*, dans *Revue hittite et asianique*, t. IV, 1937, p. 76 sq.

publiée dans *American journal of archaeology*, t. XLI, 1937, p. 280, fig. 40), où le nom est écrit phonétiquement; l'expression grande reine, qui remplace le titre de grand roi, y est représentée par une tête de femme surmontée de la volute. Un édicule qui renferme les noms de la reine et du roi (publié par H. Güterbock dans *Mitteilungen der deutschen Orient-Gesellschaft*, n. 75, 1937, fig. 34) porte d'un côté la tête de femme, de l'autre côté l'idéogramme de roi, chacun surmonté de la volute (voir fig. 411, n. 7).

Le déchiffrement de la langue des hiéroglyphes (bibliographie dans L. Delaporte, *Les Hittites*, p. 357-358), commencé après la découverte de plusieurs textes à Hamath en 1870, n'a fait de progrès sensibles que depuis 1931. E. Forrer, le premier (*Die hethitische Bilderschrift*, Chicago, 1932), transcrit et traduit de façon satisfaisante quelques phrases. La même année, H. Bossert (*Santaš und Kupapa*, Leipzig, 1932) qui a permis notamment de dater l'important ensemble de sculptures de Yazilikaya.

III. NÉO-HITTITES (carte, fig. 400). — 1° *Histoire.* — Au début du XII^e siècle, l'empire hittite est détruit par une invasion : une émigration dont le point de départ est dans la péninsule balkanique met en mouvement les peuples de la mer et les peuples du Nord mentionnés dans les textes égyptiens; par mer ils atteignent la Syrie septentrionale et ne s'arrêtent qu'à l'entrée du Delta du Nil, où ils sont vaincus par Ramsès III (an 8, 1192). L'Asie Mineure a été envahie par les détroits; devant les Phrygiens qui s'installent dans le bassin du Sakarya s'avancent les Moushki (Moskhoi des Grecs), dont le nom apparaît pour la première fois; ils sont, semble-t-il, responsables avec les Gasgas de la ruine de la puissance hittite. Les Gasgas ont vraisemblablement profité des troubles causés par l'immigration pour se jeter sur le Hatti, et

426. — Paléographie de quatre des signes hiéroglyphiques d'Asie. — 1 à 6, inscriptions de la seconde moitié du II^e millénaire; — 7 à 39, inscriptions entre environ 1000 et 700 av. J.-C.; — 40 à 60, inscriptions de Kargamis. Le petit trait oblique placé à droite de certains signes est une addition dans laquelle certains déchiffreurs reconnaissent le phonème *r*.
D'après Piero Meriggi, *Listes des hiéroglyphes hittites*, dans *Revue hittite et asianique*, t. IV, 1937, p. 173 sq.

isole et décompose des noms propres connus par les textes assyriens et pose la base de la paléographie. P. Meriggi, dont la première étude date de 1930 (*Die hethitische Hieroglyphenschrift*, dans *Zeitschrift für Assyriologie*, t. XXXIX, p. 165-212), poursuit le déchiffrement dans *Revue hittite et asianique*, *Wiener Mitteilungen der vorderasiatisch-aegyptische Gesellschaft*, *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* et *Archiv für Orientforschung*; B. Hrozny fait un travail parallèle dans *Archiv Orientální* et dans *Les inscriptions hittites hiéroglyphiques* (Prague, t. I, 1933; t. II, 1934; t. III, 1937); entre les deux savants, il y a des divergences considérables, en particulier dans l'interprétation des idéogrammes, mais aussi un fonds commun important dans les mots écrits phonétiquement. Plus de 400 signes sont classés méthodiquement par P. Meriggi (*Listes des hiéroglyphes hittites*, dans *Revue hittite et asianique*, t. IV, 1937, p. 69-114, 157-200), à qui l'on doit le premier glossaire de cette langue (dans *Mitteilungen der vorderasiatisch-aegyptische Gesellschaft*, t. XXXIX, 1; 1934). I. Gelb, après des recherches sur les signes syllabiques (*Hittite hieroglyphs*, t. I, Chicago, 1931, sensiblement améliorées dans t. II, 1935), prépare une nouvelle transcription et traduction des textes, tandis que H. Güterbock annonce une étude sur les sceaux de Boghazkeuy, dont il a déjà extrait et classé les empreintes royales, ce ils sont eux-mêmes rejetés sur le Soubarou, la Mésopotamie supérieure; les Moushki, après avoir traversé le Hatti, s'étendent jusqu'au delà de l'Euphrate, dans les régions d'Alzi et de Pouroukizzi, cantons du Haut-Tigre (fig. 427). Dans le même temps l'expansion des Araméens s'est développée en Mésopotamie, où du nomadisme ils sont passés à l'état sédentaire, et ils s'infiltrent à l'ouest de l'Euphrate où bientôt ils formeront des états puissants. Telle est la situation au début du règne de Téglath-phalasar I^er d'Assyrie (vers 1116-1090). Dès l'année de son accession au trône, ce roi attaque les Moushki, qui ont occupé le Koutmouhi, et les oblige à se retirer au delà de l'Euphrate; l'année suivante il est vainqueur des Gasgas « soldats du pays de Hatti », dont il ne sera plus fait mention. L'an 3 il revient dans la région montagneuse et reçoit la soumission de Melidia (Malatya), qu'il place une fois dans le Hanigalbat, une autre fois dans le Grand Hatti; l'an 4 il s'avance jusqu'en face de Kargamis, qui est « au pays de Hatti »; au retour d'une de ses nombreuses expéditions contre l'Amourrou, la région à l'ouest de l'Euphrate, il soumet le pays de Hatti dans toute son étendue et impose une fourniture de bois à Ili-Tésoup, « roi du Grand Hatti » (D. Luckenbill, *Ancient records*, t. I, n. 221, 222, 226 et 318, 237 et 307, 239 et 320, 306).

Au siècle suivant, l'Assyrie subit une crise intérieure

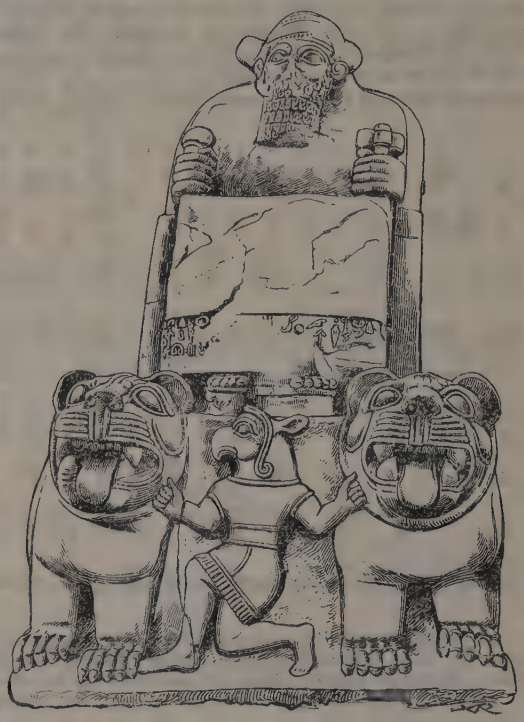
et les Araméens développent leur puissance sur les deux rives du Moyen Euphrate et dans l'ancien Amourrou d'où les Amorrhéens ont été rejetés vers le Sud, à l'est du Jourdain. David et Salomon, aux environs de l'an 1000, exercent une grande influence en Syrie qui devient pour les Israélites le pays d'Aram, mais reste pour les Assyriens le pays de Hatti.

Au temps de Toukoulti-Ninourta II (890-884), reparaissent les Moushki. Son successeur, Assurnatsirapli II

427. — Stèle néo-hittite ▬ musée du Louvre; haut. 72 cm. D'après l'original.

(884-860), reçoit leur tribut; il traverse l'Euphrate; atteints à l'improviste, Sangara de Kargamis et Loubarna de Hattina (sur l'Oronte) ne résistent pas; l'Assyrien parti, ils se concertent avec leurs voisins, et quand Salmanasar III (859-825), au début de son règne, vient dans la même région, les rois du Bît-Adini (tell Aḫmar, sur l'Euphrate, prince araméen), de Kargamis, de Hattina, de Sam'al (Zindjirli dans l'Amanus, prince araméen) ont organisé la résistance. Salmanasar, en quelques années, pacifie tout le territoire entre Malatya au Nord et l'Oronte au Sud. En l'an 6 il marche contre Irhouléni de Hamath, et c'est la bataille indécise de Qarqar à laquelle prend part Achab d'Israël avec douze autres rois; l'adversaire principal, c'est le roi araméen de Damas contre lequel il faut revenir plusieurs fois. Salmanasar retourne à Melid (Malatya) en 844 et érige sa statue au bord de l'Euphrate, y revient en 838 et pousse l'année suivante au pays de Tabal, entre Malatya et l'Argée. En outre, après quatre campagnes dont la dernière le conduit à Tarse, il soumet Qoué (Cilicie). L'influence assyrienne croît dans toutes ces riches régions où les effectifs de guerriers sont considérables, les tributs annuels importants, les œuvres d'art témoins d'une grande prospérité (fig. 428).

L'Assyrie subit de nouveau à la fin du IXe siècle une crise qui se prolonge pendant toute la première moitié du VIIIe siècle. Pendant ce temps, le royaume d'Ourartou a remplacé dans la région du lac de Van la puissance hourrite comme opposant de l'Assyrie. Son roi Aramê est apparu dans les Annales de Salmanasar III; vers 804 Menoua, successeur d'Aramê, traverse l'Euphrate et s'empare de Mélidi (Malatya); c'est pourquoi Adad-nirâri III (810-782) ne fait pas men-



428. — Le dieu porteur de la double-hache. Statue en pierre, de Kargamis, au musée archéologique d'Ankara. Hauteur de la base, 82 cm.
D'après C.-L. Woolley, *Carchemish*, t. II, 1921, pl. ▮ 25.

tion de tout le Hatti parmi les tributaires de l'Assyrie. Argistis Ier étend son pouvoir sur le Tabal et le Koummouh; Sardouri, son fils, attaque, en 758, Mélidi qui ▪ tenté de recouvrer son indépendance, et il se proclame roi de Hatti après avoir étendu ses victoires jusqu'à Kargamis et à l'Oronte; son règne marque l'apogée de la puissance de l'Ourartou. Téglath-phalasar III (745-727), dès l'an 3 de son règne (743), attaque Sardouri, est vainqueur dans la région en face de Samosate et déporte près de soixante-treize mille individus; le Hatti, de Mélidi à Kargamis, redevient tributaire de l'Assyrie. Cinq ans plus tard, en 738, Ourballâ de Touhana (Tyane classique), sur le plateau d'Asie Mineure, est parmi les vassaux de l'Assyrie. Des soulèvements se produisent sous le règne de Salmanasar V (727-722) en Cilicie et en Tabal. Sargon II (721-705) déporte en ▪ Hatti d'Amourrou » des gens de Basse-Mésopotamie et d'autres de Médie. Les possessions assyriennes en Cilicie sont en partie occupées par Midas le Phrygien, appelé roi de Moushki dans les textes assyriens qui désignent parfois un pays par le nom d'une de ses provinces; c'est la première fois que la puissance phrygienne entre en contact avec

l'Assyrie. Par ailleurs Rousas d'Ourartou augmente son influence auprès de certains vassaux. En 718 Sargon accroît la force d'Atouna en lui joignant celle du Shinouktou qui a cessé le tribut; la même année le territoire du Kammanou est réuni à celui de Méliddou. En 717 Pisiri, de Kargamis, devenu l'allié de Midas et de Rousas, est fait prisonnier, les habitants sont déportés et la ville devient cité assyrienne. En 715 Sargon enlève à Midas les vingt-deux villes de Cilicie occupées par lui depuis plusieurs années; en 714 il mène campagne contre l'Ourartou, qui, quelques années plus tard, sera menacé par les Cimmériens. L'année suivante il châtie son gendre Ambaris de Tabal qui a pris le parti des rois d'Ourartou et de Phrygie; c'est ensuite la division du pays de Melidi, prélude de sa réduction prochaine en province assyrienne et l'élévation de Til-Garimme *(Gurun)*, en 711 l'établissement d'un gouverneur à Marqasi *(Marash)*.

North Syria. Preliminary report for 1908, dans *Annals of archaeology and anthropology*, t. I, 1908, p. 97-117; *Second interim report, ibid.*, t. V, 1912, p. 63-72), à Al-Ta'inat (encore inédit). Certains palais, notamment ceux de Zendjirli, construits en briques crues plates alternant avec des lits de poutres, sur des fondations de pierre, se distinguent par la présence d'un perron, d'un péristyle supporté par des colonnes et par l'existence de fenêtres. Les rois assyriens ont apprécié les commodités et l'ordonnance de ces demeures; ils les ont fait imiter dans leurs résidences, et les appellent « *bīt-hilâni* à la façon des Hittites », c'est-à-dire maisons à fenêtres de la région syrienne.

Aux portes des villes et des palais, sur les murs (fig. 429 et 430) et sur les bases de colonnes (fig. 432), sur des stèles et sur les rochers, les Néo-Hittites ont sculpté des reliefs et des inscriptions en caractères

429. — Kamanâ de Kargamis, [illegible] père et [illegible] frères, dans le relief commémoratif de [illegible] présentation comme prince héritier. Haut. 1 m. 20. Musée archéologique d'Ankara. D'après D.-G. Hogarth, *Carchemish*, t. I, 1914, pl. B 7 et 8.

Le gouverneur de Qoué, en 709, obtient la soumission de Midas et achève ainsi la conquête du Grand Hatti; les Assyriens n'ont pas étendu leur domination jusque dans les territoires du Hatti primitif, celui qu'avaient habité les Protohittites. Leurs Annales continueront à appeler Hatti les territoires à l'ouest de l'Euphrate et jusqu'à la frontière de l'Égypte tandis que les Grecs, les considérant comme provinces assyriennes, les nommeront « Syrie » et désigneront comme « Syriens blancs » les habitants du Tabal et du Moushki.

2° *Monuments et langue.* — Les Néo-Hittites ne présentent pas une unité ethnique. On connaît d'eux seulement des monuments d'architecture, des sculptures, des inscriptions en caractères hiéroglyphiques d'Asie ou en caractères araméens.

L'art de la construction est illustré par des murs d'enceinte et des palais à Malatya (les fouilles de 1939 ont prouvé que la « Porte des Lions » exhumée en 1932 n'est pas de l'époque hittite mais appartient à la plus récente des périodes néo-hittites, comme les terrasses du palais auxquelles elle était unie par une cour dallée), à Kargamis (D. Hogarth et L. Wooley, *Carchemish. Report on the excavations at Djerabis on behalf of the British Museum*, Londres, 1914-1922), à Zindjirli (F. von Luschan et autres, *Ausgrabungen in Sendschirli*, dans *Mitteilungen aus den orientalischen Sammlungen*, Berlin, 1893-1911), (fig. 431), à Saktshageuzu (J. Garstang, *Excavations at Sakje-Geuzi in* hiéroglyphiques et dans la même langue qu'à l'époque de l'empire hittite, ou bien en caractères alphabétiques et en langue araméenne. Les monuments à inscriptions hiéroglyphiques se trouvent dans le territoire circonscrit par une ligne passant de Keuylitoghlouyayla à l'Ouest, à Karabouroun à l'est du grand lac salé, à Malatya près de l'Euphrate, Samsat sur la rive droite du fleuve, Tell Aḥmar, plus au Sud et sur la rive gauche, Restan sur l'Oronte. Les régions au nord du Kizil Irmak, c'est-à-dire le Hatti primitif, et à l'ouest de ce fleuve échappent à l'influence des Néo-Hittites. Le déchiffrement des noms royaux connus par les textes assyriens a permis de classer un certains nombre de monuments néo-hittites. *L'art hittite* de E. Pottier, fasc. 1, Paris, 1926, consacré à l'étude des principaux reliefs, est antérieur a ce déchiffrement; on les y trouve reproduits en dessins au trait, accompagnés de la bibliographie des sources originales. Les plus anciens que l'on peut actuellement dater avec certitude sont de l'époque de Salmanasar III d'Assyrie; les stèles de Restan et d'Apamée, sur lesquelles est sculpté le même texte, et une inscription de Hamath, sont d'Ourhiléni roi de Hamath; les autres inscriptions de Hamath portent le nom de son fils, Irtamè; de Sangar, le roi de Kargamis, il ne nous est parvenu aucune sculpture; Halparoutâ II de Gourgoum a érigé une statue dont il reste seulement l'inscription.

Un peu plus tard, entre 810 et 790, Astouwatoumaya et son fils Louha font sculpter des lions à Kargamis; Gatouwa, fils de Louha, fait ériger sa propre image; d'après la paléographie, la statue du dieu de la double hache (voir fig. 428) assis sur un piédestal historié à Kargamis est à peu près de cette époque; le groupe le plus important des sculptures de Kargamis est un peu postérieur : sur plusieurs blocs retrouvés *in situ* est représentée l'intronisation du prince héritier Kamanâ (voir fig. 429 et 430) : en face de la théorie des hauts fonctionnaires, le roi tient par la main son fils et les autres membres de la famille royale sont représentés derrière lui. Dans les reliefs de Kalamou, prince araméen de Sam'al, dont le père a été vaincu par Salmanasar III, l'influence assyrienne est plus développée que dans les sculptures de Kargamis; elle se manifeste dans les gestes du roi et dans nombre de détails. Un peu plus tard Panammou Ier de Sam'al élève à Gerdjin une statue archaïsante du dieu Hadad, tandis que Halparoutâ III, de Gourgoum, petit-fils de Halparoutâ II, fait sculpter le « lion de Marash » dont la facture rappelle celle des lions des portes au palais d'Assurnatsirapli II d'Assyrie.

430. — Début de l'inscription commémorative de la proclamation de Kamanâ de Kargamis comme prince héritier. Ce texte est gravé en relief en avant des personnages représentés sur la figure 429, sur les deux faces visibles d'une pierre dont l'angle est ici marqué par une ligne de points. Les fonctionnaires auxquels le prince est présenté sont figurés, sur le mur, à la suite de cette inscription. Musée archéologique d'Ankara. — D'après D.-G. Hogarth, *Carchemish*, t. I, 1914, pl. B 1 b et 6.

A la seconde moitié du VIIIe siècle appartient le relief rupestre d'Ivriz (fig. 433; cf. L. Delaporte, *Le relief rupestre d'Ivriz*, dans *Revue hittite et asianique*, t. IV, 1937) et la stèle de Bor, si les deux œuvres sont d'un même roi Warbalawa de Touwanawa (Tyane), vassal de Téglath-phalasar III à partir de 738. L'influence mésopotamienne y est très nette dans le décor de la riche étoffe brodée du vêtement royal, dans la disposition de la chevelure et de la barbe du dieu. Le type ethnique des deux personnages, nouveau dans l'iconographie néo-hittite, caractérisé par des lèvres épaisses, par le nez fortement empâté à la base et très large, c'est celui des Israélites, des Arméniens et des Kurdes, le type montagnard. On le retrouve dans la statue colossale d'un roi de Melidi, elle aussi fortement imprégnée d'influences assyriennes, comme le décor du palais de Saktshageuzu et des palais du roi araméen Barrekoub (fig. 434) de Sam'al.

IV. Les Hittites de la Bible. — Dans le texte hébreu de l'Ancien Testament se rencontre l'ethnique *ḥitti*, auquel correspond *Chettaios* dans les LXX, et dans la Vulgate *Hethaeus* (nombreuses variantes d'après H. Quentin, *Librum Genesis...*, Rome, 1926, à Gen., x, 15; xv, 20; ...). Les versions anglaises ont traduit par « hittite » (et c'est de là que provient le nom en tant qu'appliqué aux habitants du Hatti), les allemandes par « hethiter », d'après l'hébreu. Les anciennes versions françaises portent « héthien » et « héthéen », d'après le grec et le latin, mais le mot « hittite » a été introduit en 1916 dans la *Bible du centenaire*, nouvelle version publiée par la Société biblique de Paris, qui précise dans une note le sens de cette modification (p. 27, Gen., xxiii, 3, note *l*) : « Les Hittites étaient un peuple d'Asie Mineure, qui envahit la Mésopotamie et la Syrie au second millénaire av. J.-C. et y fonda un grand empire. Il est possible que quelques-unes de leurs tribus se soient établies en Palestine, même dans la Palestine du Sud. » Le nom de Heth, l'éponyme des Héthéens, y est accompagné de la note suivante (p. 12, note *d*) : « Hét (désigne) les Hittites, peuple de l'Asie Mineure; aux XIIIe et XIVe siècles avant notre ère, il s'étendit jusqu'à la Syrie septentrionale et peut-être encore plus au Sud. Quoiqu'il ne fût pas de la même race que les Cananéens, il est compté parmi eux, parce qu'il habitait le même pays. » Dans cette opinion les Hethéens de la Bible, à qui nous conservons provisoirement le nom qui leur est donné dans les anciennes traductions françaises afin de ne préjuger en rien des résultats auxquels nous parviendrons dans la suite, seraient des Hittites proprement dits, descendants des Indo-européens de l'époque impériale.

L'ethnique *ḥitti*, au singulier, est maintes fois employé, concurremment avec *benê Heth*, « fils de Heth », pour désigner les descendants de Heth. D'après l'hébreu (Gen., x, 5), ce personnage est le second fils de Canaan. Le premier, c'est Sidon. Les neuf autres descendants du quatrième fils de Cham sont désignés chacun par son ethnique : le Jébusien, l'Amorrhéen, le Guirgasien, le Hévien, l'Arkien, le Sinien, l'Arvadien, le Tsémarien, le Hamathien.

Gen., xv, 19-21, énumère les pays donnés par Dieu à la postérité d'Abraham, depuis le fleuve d'Égypte

jusqu'à l'Euphrate. Si on néglige les Kéniens, les Kénisiens, les Kadmoniens et les Réphaïm dont il n'est plus fait mention dans les vingt autres passages où sont signalées les diverses populations de Canaan antérieures à la conquête par les Israélites, il reste six noms qui reparaissent groupés, Héthéens, Phéréziens, Amorrhéens, Cananéens, Guirgasiens et Jébusiens, auxquels s'ajoute presque toujours celui des Héviens; l'ordre de l'énumération varie et seuls les Héthéens sont nommés dans tous les cas : six fois à la première place, et neuf à la seconde.

Dans le Pentateuque (Ex., III, 8, 17; XIII, 15; XXIII, 23, 28; XXXIII, 2; XXXIV, 11; Deut., VII, 1; XX, 17), dans Josué (III, 11), dans Néhémie (IX, 8), dans Judith (Héthéens est omis dans la version grecque), ces sept

431. — Plan de l'acropole de Sam'al *(Zindjirli)*. Les palais H^3 et H^2 sont du temps de Téglath-phalasar III d'Assyrie (745-727); le palais H^1 et la poterne D sont plus anciens; les casemates F et le palais G ont été construits ▪ temps d'Assarhaddon (681-669). D'après E. Pottier, *L'art hittite*, pl. III, fig. 141.

ethniques sont ceux de populations au milieu desquelles doivent s'établir les Israélites. Leurs rois prennent part à une coalition contre Josué (Jos., IX, 1) après la prise d'Aï, et elles luttent contre lui près des eaux de Mérom (Jos., XII, 8). On les retrouve dans le discours de Josué mourant (Jos., XXIV, 11), puis à l'époque des Juges (Jud., III, 5), comme populations parmi lesquelles s'installent les Israélites. Au temps de Salomon (I Reg., IX, 20; II Chr., VIII, 7) les descendants de ces anciens habitants de Canaan constituent des minorités ethniques soumises à la corvée. Les guerres étrangères, les déportations ne les font pas disparaître complètement; au retour de la captivité, Esdras apprend avec consternation (Esdr., IX, 1) les mariages de nombreux Israélites de toutes conditions, demeurés au pays, avec des femmes cananéennes, héthéennes et autres infidèles, comme au temps où les ancêtres s'étaient établis dans la Terre promise (Jud., III, 3-6); il y avait donc encore, apparemment, à cette époque tardive, des villages où subsistait, nettement distinct, tel ou tel élément de la population israélite. Celui de ces éléments qui est appelé héthéen, Num., XIII, 29-30 et Job, XI, 3, le placent dans la région montagneuse, comme le Jébusien, l'Amorrhéen et le Phérézien.

Hébron est une des villes des Héthéens. C'est là que meurt Sara. Abraham, étranger à la région, veut y acquérir un droit de sépulture pour inhumer la dépouille de sa femme. Il s'adresse aux habitants, au *peuple de la terre, les fils de Heth* (Gen., XXIII, 7), et ceux-ci sont témoins de l'achat d'un champ et d'une caverne dont le propriétaire précédent était l'un d'entre eux, le héthéen Éphron. Huit fois dans le même chapitre (hébreu et LXX) revient l'expression ▪ fils de Heth ▪ pour désigner les habitants d'Hébron. Et plus tard Abraham (Gen., XL, 29-30), puis

432. — Deux bases de colonnes à Sam'al. D'après G. Contenau, *L'art de l'Asie occidentale ancienne*, 1928, pl. IV.

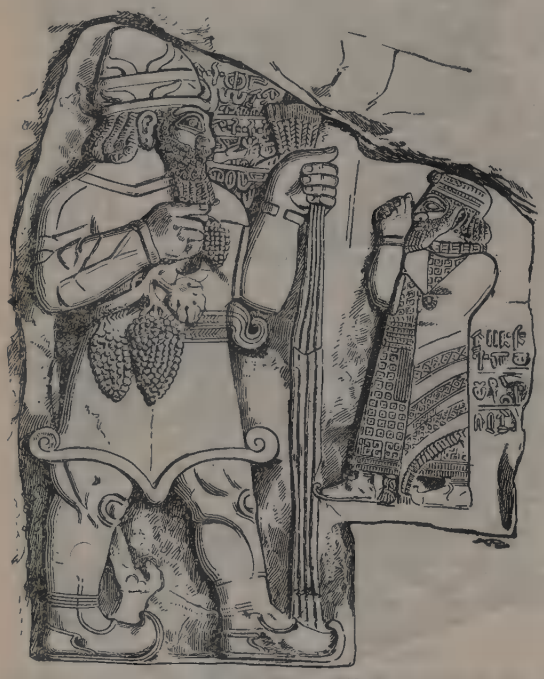
Jacob (Gen., L, 13) seront ensevelis au pays de Canaan, dans la caverne du champ d'Éphron, fils de Séor, le Héthéen, champ acquis des fils de Heth (Gen., XXV, 10). Dans l'histoire des fils d'Isaac l'identité de ▪ héthéen ▪ et de ▪ fils de Heth ▪ est également manifeste. S'il existe des divergences entre Gen., XXVI, 34, et XXXVI, 2, pour les noms et la filiation des épouses d'Esaü, le texte massorétique et les LXX s'accordent pour en considérer deux comme filles de Héthéens, et par conséquent filles de Canaan. Rébecca ▪ dit lasse de la vie à cause de ses brus, filles de Heth (Gen., XXVII, 46), et ne peut supporter la pensée que Jacob pourrait prendre femme parmi les filles de Heth comme celles-ci, parmi les femmes de la terre (de Canaan) et c'est pourquoi Isaac invite son fils à ne pas épouser une femme de la race de Canaan (Gen., XXVIII, 1).

Ézechiel dira à Jérusalem (XVI, 3) : ton origine et ta génération sont de la terre de Canaan, ton père est l'Amorrhéen et ta mère ▪▪ Héthéenne. Dans le même chapitre (XVI, 45) parlant d'elle et d'autres villes, Samarie et Sodome, qu'il appelle les sœurs de

Jérusalem, il dit de même : votre mère était l'Héthéenne et votre père un Amorrhéen.

Tous les textes bibliques que nous venons de rappeler s'accordent à considérer les Héthéens comme une population cananéenne, établie dans le pays avant l'arrivée des Israélites, avant même la migration d'Abraham. Aucune donnée historique ou archéologique ne permet *actuellement* d'établir un rapport ethnique quelconque entre cette population et les Protohittites, habitants du pays de Hatti en Asie Mineure, soit par émigration de Canaan en Asie Mineure au plus tard au cours du III[e] millénaire, soit inversement par émigration du Hatti en Canaan.

Il en est de même si l'on considère les Hittites indo-européens, entre 2000 et 1200; c'est seulement au



433. — Bas-relief colossal du roi Warbalawa à Ivriz; hauteur du dieu, 4 m. 20.
D'après L. Delaporte, *Le bas-relief d'Ivriz*, dans *Revue hittite et asianique*, t. IV, 1937, pl. I.

temps de Souppiloulioumа, au XIV[e] siècle, qu'ils étendent leur pouvoir jusqu'à la région septentrionale du Liban et de l'Anti-Liban, limite la plus méridionale de leur expansion vers Canaan. Plus au Sud, tout le territoire est alors sous la domination de l'Égypte. Si à cette époque un roi de Jérusalem porte un nom théophore dont l'élément divin est Hépa (Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln*, n. 285-291), si à Ta'annak se retrouve le même nom, cela ne prouve rien, directement, en ce qui concerne les Hittites; la déesse Hépa est d'origine hourrite et c'est presque certainement sous une influence hourrite, à l'époque des Hyksôs, que les noms théophores en Hépa ont été introduits en Canaan; cependant l'hypothèse d'éléments d'origine hittite n'est pas absolument impossible, mais elle n'a pas actuellement de point d'appui sérieux.

C'est toutefois à l'époque de Souppiloulioumа que E. Forrer envisage l'introduction d'un élément hittite en Canaan, et il l'identifie avec les Héthéens de la Bible. En 1937, dans un article *The Hittites in Palestine*, dans *Palestine Exploration Quarterly*, t. LXIX, p. 104 sq., il propose, comme il l'avait déjà fait ■ 1926 dans ses *Forschungen*, t. II, p. 21-22, de reconnaître dans les Héthéens de la Genèse des gens de Kouroustamma abandonnés par Souppiloulioumа à l'Égypte et établis par elle dans ses possessions asiatiques. Le texte, d'interprétation difficile au point de vue historique, dans lequel ce fait est mentionné, se lit dans une des prières du roi Moursil II au sujet de la grave épidémie qui a ravagé le Hatti pendant plus de 20 ans (A. Götze, *Die Pestgebete*, p. 204 sq.). L'abandon de ces gens est lié à un traité entre le Hatti et l'Égypte. Or, Kouroustamma n'est pas une ville hittite et tous les traités connus prouvent que jamais le grand roi de Hatti n'abandonne ses sujets à un pays allié ou vassal; Kouroustamma est une ville gasgéenne et E. Forrer la place dans le voisinage de Gazioura, la moderne Tourhal (voir en outre A. Götze, *op. cit.*, p. 224). La prière de Moursil n'indique en aucune façon dans quelle partie du territoire égyptien ces

434. — Barrekoub, roi de Sam'al. Relief de Zindjirli, ■■ musée de Stamboul.
D'après L. Delaporte, *Les Hittites*, 1936, fig. 34.

gens ont été installés et il paraît difficile par ailleurs d'admettre que les Cananéens parmi lesquels ils se sont fixés leur aient donné le nom de Hittites, alors qu'eux-mêmes devaient se dire soit Kouroustamméens soit Gasgéens. La solution proposée par E. Forrer aurait besoin, il en convient lui-même, de s'appuyer sur des données archéologiques recueillies dans les sites occupés, d'après la Bible, en Palestine par les Héthéens. Sans justifier ses prétentions cette hypothèse contredit toute la tradition biblique, selon laquelle les Héthéens étaient fixés en Palestine avant l'époque de la migration d'Abraham, plusieurs siècles avant l'arrivée des gens de Kouroustamma dans une région d'ailleurs indéterminée, soumise à l'Égypte.

Toute différente, et basée sur le texte biblique et sur l'usage assyrien, est la solution envisagée dans le même temps par P.-E. Dhorme, *La religion des Hébreux nomades*, Bruxelles, 1937, p. 104 : « Les auteurs des récits de la Genèse, écrit-il, emploient trois termes distincts pour désigner les populations qui sont fixées en Canaan lors de l'arrivée des Hébreux. Pour le Iahviste ce sont des Cananéens, pour l'Élohiste des Amorrhéens, pour le Code sacerdotal des « fils de « Heth », c'est-à-dire des Hittites. » Mais il explique ce qu'il entend ici par Hittites; ce sont les Néo-Hittites, les habitants du Hatti, tel que le conçoivent les Assyriens du premier millénaire : « De proche en proche l'appellation (de Hatti) avait gagné les con-

trées limitrophes de Canaan et Canaan lui-même. C'est donc du point de vue assyrien ou babylonien que les termes de Hittites, fils et filles de Heth, ont pu être appliqués à l'ancienne population de Palestine. C'est à ce point de vue que se place la tradition représentée par le Code sacerdotal ▪ (*op. cit.*, p. 112).

Cependant, dans plusieurs cas, sinon dans tous ceux où la Bible utilise l'ethnique *ḥitti* au pluriel, celui-ci désigne certainement les Néo-Hittites proprement dits. Dans Jos., I, 4, Dieu décrit le territoire qu'il destine aux enfants d'Israël, depuis le désert et le Liban jusqu'à l'Euphrate, tout le pays des *Ḥittim (ʾerets haḥittim)*; cette expression se trouve dans l'hébreu et dans la Vulgate, mais non dans les LXX. Quelle que soit la date, encore controversée, de la conquête de Canaan, la région entre le Liban et l'Euphrate porte alors le nom de Hatti. Considère-t-on le texte comme récent et s'appliquant à la Palestine proprement dite (A. Lods, *Israël, des origines au milieu du VIII^e siècle*, Paris, 1930, p. 67), cela ne fait pas de difficulté, puisque les Assyriens ont abusivement étendu le nom de Hatti jusqu'à la frontière de l'Égypte.

Dans Jud., I, 16, il est rapporté qu'après la prise de Béthel par la tribu de Joseph, l'homme qui a livré la ville s'en va au pays des *Ḥittim* et y fonde une ville à laquelle il donne le nom de Louz; tant que nous ignorerons le site de cette ville il ne sera pas possible de tirer de ce fait une conclusion.

Dans trois passages des Livres des Rois le pluriel *Ḥittim* désigne évidemment des contemporains, habitants du Hatti; ces trois textes sont certainement du premier millénaire et par conséquent *Ḥittim* y représente les Néo-Hittites. Salomon, est-il rapporté (I Reg., X, 29; cf. II Chr., I, 17), faisait le commerce des chevaux et en livrait aux rois des (Néo-)Hittites *(malkê haḥittim)* et d'Aram. D'après I Reg., XI, 1, ce même prince avait dans son harem de nombreuses femmes étrangères, des Moabites, des Ammonites, des Édomites, des (Néo-)Hittites *(ḥittijôt)*; la disposition de cette liste ne permet pas de considérer les femmes *ḥittijôt* comme appartenant à la population héthéenne qui subsiste dans le pays d'Israël et y est traitée en minorité ethnique. Le troisième texte, enfin, raconte le siège de Samarie par Ben-Hadad de Damas (II Reg., VII, 6), au temps de Joram : les Syriens entendirent dans leur camp le bruit d'une armée; ils crurent que les rois des (Néo-)Hittites *(malkê haḥittim)* et le roi d'Égypte venaient au secours du roi d'Israël.

Il reste à considérer le cas des deux partisans de David aux noms desquels est accolée l'épithète *ḥitti*. Ce sont Abimélek (I Sam., XXVI, 6), de nom cananéen, et Urie, l'époux de Bethsabée (II Sam., XI, 3, 6, 17, 21, 24; XII, 9, 10; XXIII, 39; I Reg., XV, 5; I Chr., XI, 41), dont le nom a été interprété tantôt comme jahvéiste, tantôt comme hittite ou mitannien (bibliographie dans E. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, t. II, 1930, p. 210, note 2; ajouter M. Vieyra, *Parallèle hurrite au nom d'Urie « le hittite »*, dans *Revue hittite et asianique*, t. V, fasc. 35, 1939, p. 113 sq.). Ces deux hommes peuvent avoir été des étrangers, venus du Hatti, des Néo-Hittites; il me paraît plus raisonnable de les considérer comme des Héthéens qui adhèrent à la fortune d'un chef de bande, dans la région dont ils sont, comme lui-même, originaires.

Nous concluons donc que dans la Bible l'ethnique *Ḥitti* désigne tantôt, par extension abusive, une population considérée comme cananéenne, ou identifiée aux Cananéens, tantôt les Néo-Hittites de la Syrie, population d'origines diverses, dont l'histoire a été esquissée dans la troisième partie de cette étude.

BIBLIOGRAPHIE. — Sur l'ensemble de la civilisation dans le centre de l'Asie Mineure : A. Götze, *Kleinasien*, Munich, 1933, et H. von der Osten, *Culture remains in Central Anatolia*, dans *Oriental Institute publications*, t. XXX, Chicago, 1937 (pour les découvertes antérieures à 1934). Pour les périodes primitives : K. Bittel, *Prähistorische Forschung in Kleinasien*, Istamboul, 1934. A. Götze, *Hethiter, Churriter und Assyrer*, Oslo, 1936, étudie les influences culturelles de ces trois groupes au II^e millénaire. Pour les Hittites impériaux et les Néo-Hittites : G. Contenau, *La civilisation des Hittites et des Mitanniens*, Paris, 1934; histoire et chronologie dans E. Cavaignac, *Le problème hittite*, Paris, 1937; étude générale sur l'histoire et la civilisation dans L. Delaporte, *Les Hittites*, Paris, 1936. Des Hittites impériaux et des Néo-Hittites il est fréquemment question dans les histoires générales, par ex. F. Bilabel et A. Grohmann, *Geschichte Vorderasiens und Aegyptens, vom XVI. Jahrhundert v. Chr. bis auf die II. Jahrhundert v. Chr.*, Heidelberg, 1927, et, en dernier lieu, L. Delaporte, E. Drioton et J. Vandier, *Les peuples de l'Orient méditerranéen*, Paris, 1938. Études sur la civilisation : G. Furlani, *Saggi sulla civiltà degli Hittiti*, Udine, 1939.

Les recherches et découvertes nouvelles sont exposées dans *Archiv für Orientforschung* (Berlin), *Belleten* (Ankara), *Mitteilungen der deutschen Orient-Gesellschaft* (Leipzig), *Revue hittite et asianique* (Paris). Cette dernière donne une bibliographie alphabétique annuelle, qui continue les *Éléments de bibliographie hittite* et le *Supplément* de G. Contenau (cf. col. 46). *Ex Oriente Lux* (Leyde) présente un exposé annuel des récentes publications, par ordre de matières. Bibliographie classée dans L. Delaporte, *Les Hittites;* annuelle, par J. Friedrich, dans *Indogermanische Forschungen*. Les progrès réalisés de 1933 à 1937 sont exposés par A. Götze, *The present state of Anatolian and Hittite studies*, dans *The Haverford Symposium on archaeology and the Bible*, p. 136-157.

Les sources écrites d'origine hittite sont indiquées à la col. 44 et les sources archéologiques à la col. 45. Religion et culte, bibliographie dans G. Furlani, *La religione degli Hittiti*, Bologne, 1936. Famille royale : A. Götze, *Ueber die Königsfamilie*, dans *Archiv Orientální*, t. II, 1930, p. 153 sq. Relations du roi avec ses alliés et vassaux, cf. col. 81. Droit hittite, cf. col. 82, 83.

Architecture, art et archéologie des Hittites : O. Puchstein, *Boghasköy. Die Bauwerke*, Berlin, 1912. — K. Bittel et R. Naumann, *Bogazköy. II. Neue Untersuchungen hethitischer Architektur*, Berlin, 1938. — K. Bittel, *Die Felsbilder von Yazilikaya*, Istamboul, 1934. — H. Bossert, *Die Felsbilder von Yazilikaya*, dans *Archiv für Orient Forschung*, t. X, 1935, p. 66 sq. — Th. Macridy Bey, *La porte des Sphinx à Euyuk*, dans *Mitteilungen der vorderasiatische Gesellschaft*, t. XIII, 1908, p. 77 sq. — O. Weber, *Die Kunst der Hethiter*, Berlin, 1922. — G. Contenau, *L'art de l'Asie occidentale ancienne*, Paris, 1928. — L. Delaporte, *L'art de l'Asie antérieure*, dans *Nouvelle histoire universelle de l'art*, Paris, 1931. — G. Contenau, *Manuel d'archéologie orientale*, t. II et III, Paris, 1931. — H. von der Osten, *The period of the Hittite Empires*, dans *Oriental Institute publications*, t. XXIX, 1937, p. 1-286. — K. Bittel et H. Güterbock, *Bogazköy. Neue Untersuchungen in der hethitischen Hauptstadt*, Berlin, 1935. — K. Bittel, *Bogazköy. Die Kleinfunde der Grabungen 1906-1912, 60. wissenschaftliche Veröffentlichung* de la Société orientale allemande. — H. Frankfort, *Studies in early pottery of the Near East*, Londres, 1924-1927. — H. de Genouillac, *Céramique cappadocienne*, Paris, 1926. — D. Hogarth, *Hittite seals*, Oxford, 1920. — L. Delaporte, *Catalogue des cylindres orientaux du musée du Louvre*, Paris, 1920-1923. — G. Contenau, *La glyptique syro-hittite*, Paris, 1923.

Langue hittite : B. Hrozny, *Die Sprache der Hethiter*, Leipzig, 1915. — L. Delaporte, *Manuel de langue hittite*, Paris, 1929-1931. — E. Sturtevant, *A comparative grammar of the Hittite language*, Philadelphie, 1933; *A hittite chrestomathy*, 1935; *A hittite glossary*, 2^e éd., 1936; *Supplement to hittite glossary*, second edition, 1939. — H. Pedersen, *Hittitisch und die anderen indoeuropäischen Sprachen*, Copenhague, 1938. — J. Friedrich, *Hethitisches Elementarbuch*, I, *Kurzgefasste Grammatik*, Heidelberg, 1940.

Hiéroglyphes d'Asie ▪ P. Meriggi, *Les premières traductions d'inscriptions hiéroglyphiques hittites*, dans *Revue hittite et asianique*, t. II, 1933, p. 105 sq. — P.-E. Dhorme, *Où en est le déchiffrement des hiéroglyphes hittites?*, dans *Syria*, t. XIV, 1933, p. 341 sq. — J. Friedrich, *Entzifferungsgeschichte der hethitischen Hieroglyphenschrift*, Stuttgart, 1939.

L. DELAPORTE.

HOBERG (Gottfried), exégète catholique allemand (1857-1924). Il est né à Heringhausen en Westphalie. Il a enseigné successivement dans les universités de Bonn (1886), Paderborn (1887-1892) et Fribourg-en-Brisgau (1893-1919). Il a dirigé la *Literarische Rundschau* (1894-1904) et a fait partie du comité directeur des *Biblische Studien* (depuis 1895) et des *Freiburger theologischen Studien* (depuis 1910).

Hoberg est un défenseur des idées traditionnelles. C'est à ce titre qu'il intervient, par les brochures *Babel und Bibel* (1904), *Bibel oder Babel* (1907), dans la querelle soulevée par F. Delitzsch en 1902. Il montre que la transcendance de la religion mosaïque postule la révélation, et par suite élimine l'hypothèse de tout emprunt essentiel fait aux croyances et aux rites de Babylone. Il refuse de croire que Moïse ait pu, soit copier Hammurabi, soit même dépendre, parallèlement avec lui, d'une source plus ancienne. « Vouloir, dit-il, mettre la législation du Sinaï en relation avec Hammurabi, serait méconnaître totalement le caractère. » (*Bibel oder Babel*, p. 31, 32.) Ce jugement paraîtra sévère à plus d'un exégète catholique de nos jours (voir Babylone et la Bible).

Hoberg est surtout attiré par le grave problème du Pentateuque. Il l'aborde dans un esprit traditionnel, mais aussi il met dans les solutions proposées une note personnelle assez accusée. Appuyé sur le témoignage commun des Juifs et des chrétiens, il enseigne l'authenticité mosaïque de la Torah et écarte les hypothèses critiques. Les doubles récits n'existent pas et une droite conception de l'inerrance les exclut (*Die Genesis nach dem Literalsinn erklärt*, 2e édit., 1908, p. VI); la variété des noms divins résulte de l'introduction du mot Yahweh, faite à l'époque d'Isaïe (*ibid.*, p. XXV sq.).

Cependant, des compléments ont été ajoutés à l'œuvre du grand législateur. Les matériaux qu'ils contiennent ont été puisés dans les seules traditions qui avaient une valeur doctrinale et normative. Ainsi le fonds primitif s'est accru, par un phénomène analogue à celui qui a produit les accroissements du psautier de David, ou encore du missel et du bréviaire. Le psautier ne cesse point pour cela d'être davidique ni nos livres liturgiques de s'appeler missel et bréviaire de Pie V. La vraie formule qui résout le problème de l'origine du Pentateuque est donc la suivante : Le Pentateuque est le produit du développement religieux dans le peuple de la révélation, depuis Moïse jusqu'au temps qui a suivi l'exil, sur le fondement des prescriptions rédigées par Moïse, lesquelles pour l'étendue et l'importance, forment de beaucoup la plus grande partie de la loi de l'Ancien Testament (*ibid.*, p. XXVIII-XXXI). Dans l'explication des premiers chapitres de la Genèse, Hoberg recourt plusieurs fois à l'hypothèse de visions au moins partiellement symboliques. Adam aurait connu de cette manière la création du monde et celle de la femme. De même la vue du serpent aurait provoqué dans l'esprit d'Ève le déroulement des différentes phases de la tentation (*ibid.*, p. LXIII sq.; 41, 42, 44).

Voici la liste des ouvrages de Hoberg qui intéressent l'exégèse biblique : *De sancti Hieronymi ratione interpretandi*, 1886; *Die Psalmen der Vulgata*, (1892), 1906; *Die Genesis*, (1899), 1908; *Die Fortschritte der biblischen Wissenschaft*, 1902; *Die älteste lateinische Uebersetzung des Buches Baruch*, 1902; *Babel und Bibel*, 1904; *Moses und der Pentateuch*, 1905; *De Moyse Pentateuchi auctore*, 1906; *Ueber die Pentateuchfrage*, 1907; *Bibel oder Babel*, 1907; *Liber Geneseos*, 1908; Collaboration à *Jesus Christus* (chapitre sur le caractère historique des quatre Évangiles), (1908), 1911; *Katechismus der biblischen Hermeneutik*, (1914), 1922.

A. Robert.

HOEPFL (Dom Hildebrand). — Dom Hildebrand (de son nom de baptême, Gustave) Hoepfl est né à Ledau, en Bohême, le 25 novembre 1872 et mort à Rome, le 14 février 1934. Il fit ses études secondaires au collège des oblats de l'abbaye d'Emmaüs, à Prague, puis à celui de l'abbaye de Seckau. En 1893 il entra, comme novice, à Emmaüs, y prononça ses vœux l'année suivante et y fit sa philosophie. Il partit alors pour Saint-Anselme — le collège international bénédictin de Rome — où il conquit, en 1900, le grade de docteur en théologie. Après un court séjour dans son monastère d'origine, il fut envoyé à Beuron pour y remplir la charge de professeur d'Écriture sainte. Il n'y resta d'ailleurs que peu de temps, car, dès 1903, il fut appelé à donner le même enseignement à Saint-Anselme. Désormais il ne quittera plus cette chaire, sauf durant les années de guerre — interruption d'ailleurs dont il tirera profit, puisqu'elle lui donnera l'occasion de faire un séjour prolongé à Jérusalem — et pendant trente années, il formera de longues suites de moines qui garderont l'impression la plus vive de son savoir immense et de son enseignement toujours clair et vivant, souvent relevé d'anecdotes savoureuses. Cependant le professorat n'absorbera pas toute l'activité du P. Hoepfl, pas plus que l'œuvre exégétique qui en est le complément : tour à tour Pie X et Benoît XV lui confieront les charges de consulteur de la Commission biblique (1905) et de la Congrégation de l'Index (1913), de qualificateur du Saint-Office (1917) et de consulteur de la Congrégation orientale (1918). En 1920, lors du partage de l'abbaye d'Emmaüs, dom Hoepfl opta pour Grüssau.

L'œuvre exégétique du P. Hoepfl se compose principalement des ouvrages suivants : *Die höhere Bibelkritik*, Paderborn, 1901 et 1905; *Das Buch der Bücher*, Freiburg, 1904; *Kardinal Wilhelm Sirlet's Annotationen zum Neuen Testament* (*Biblische Studien*, t. XIII, 2), 1908; *Beiträge zur Geschichte der Sixto-Clementinischen Vulgata* (*Biblische Studien*, t. XVIII, 1-3) 1913; *Die Stationen des hl. Kreuzweges in Jerusalem*, Freiburg, 1914; *Tractatus de inspiratione S. Scripturæ et compendium hermeneuticæ catholicæ*, Romæ, 1923 et 1929; *Compendium introductionis in sacros utriusque Testamenti libros*, ouvrage dont de nombreuses éditions ont paru depuis 1921, à Subiaco ou à Rome. A cela il faut ajouter les articles publiés dans diverses revues ou dans les grands *Dictionnaires*, notamment dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible* : Authenticité, Canonicité, Critique biblique, Écriture sainte.

Annales ordinis S. Benedicti, 1934, p. 39 et 127. — *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens*, t. LII (1934), Chronik, 81-38.

Dom F. Lingen.

1. HOLTZMANN (Henri-Jules), l'un des théologiens les plus en vue du protestantisme libéral (1832-1910).

I. Vie. — Né à Karlsruhe (Bade), en 1832, au sein d'une famille d'érudits, il étudie successivement à Karlsruhe, à Heidelberg (où il subit profondément l'influence du théologien protestant R. Rothe), à Berlin. De 1854 à 1857, il exerce le ministère ecclésiastique à Badenweiler (Bade). Il est nommé privatdocent à Heidelberg, pour devenir ensuite professeur extraordinaire à la même université en 1861, et professeur ordinaire en 1865. Il passe à l'université de Strasbourg en 1874. En 1904, il se retire à Baden-Baden, pour y demeurer jusqu'à sa mort en 1910.

II. Tendances. — Comme les protestants libéraux en général, Holtzmann ne conçoit pas la religion chrétienne et l'histoire de ses origines en fonction d'un système philosophique particulier, tel celui de Hegel. Comme eux, il exclut cependant de l'histoire toute

intervention surnaturelle, et donc tout miracle. Il se rattache à l'école de Tubingue, mais de façon très libre.

Très indépendant et peu soucieux de diplomatie, il s'attire la colère de D.-F. Strauss, pour avoir comparé son interprétation mythique de l'Évangile à un vampire qui suce la sève de vie de la riche tradition évangélique. Il est d'une exceptionnelle érudition — reconnue par ses adversaires autant que par ses amis — favorisée à la fois par une étonnante puissance de travail, et sa collaboration au *Theologischer Jahresbericht* qui l'obligea, durant de longues années, à se tenir au courant des publications néo-testamentaires. « C'est mon destin de tout lire », disait-il. Holtzmann est en même temps très humain et très accueillant à toute forme de vérité.

C'est par tout cela, sans doute, que s'explique l'une de ses tendances essentielles, l'éclectisme, visible surtout dans son dernier grand ouvrage, le *Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie*, qu'il considérait comme le couronnement de sa carrière scientifique. C'est à propos de cette œuvre que le P. Lagrange a dit (*Rev. bibl.*, 1897, p. 468) : « En Holtzmann on entend toute l'école protestante large. » Cet éclectisme lui confère naturellement une position moyenne parmi les théologiens allemands protestants. En même temps que les tendances fondamentales de Holtzmann, ce caractère a été excellemment marqué — au point de vue libéral — dans la note admirative que G. Heinrici a consacrée au professeur de Strasbourg, lors de la seconde édition de son *Lehrbuch*, l'année qui suivit sa mort : « En opposition aux exigences d'une histoire de la littérature chrétienne primitive qui utilise les écrits du Nouveau Testament comme d'anciens restes d'une époque primitive, il maintient qu'il n'est pas antiscientifique de traiter à part les écrits réunis dans le Nouveau Testament, comme la littérature classique du christianisme primitif. Contre les solutions faciles de l'apologétique, il souligne la distance qui sépare cette littérature, dans son conditionnement historique, des formules que revêtent les vérités de la foi chrétienne d'aujourd'hui. Contre les tendances qui font du christianisme une religion syncrétiste, il souligne la spécificité des dogmes fondamentaux du christianisme, dont le caractère propre n'a pas disparu par le fait de l'utilisation subie dans l'histoire religieuse. Contre le morcellement des sources, il réclame le droit de traiter comme un tout, selon leur contenu intellectuel, les écrits qui furent composés comme un tout. Il conçoit la théologie biblique comme le complément de l'*Introduction*, laquelle doit en fournir le fondement historico-critique » (*Theologische Literaturzeitung*, 1911, p. 361).

Par des conférences et des travaux de vulgarisation dont la clarté d'exposition est remarquable, Holtzmann s'attacha à répandre les résultats de la science. Ses sermons et ses articles sur la prédication et l'enseignement du catéchisme témoignent de son zèle religieux. Son influence scientifique fut considérable en Allemagne. En France, il est moins connu que Harnack; mais c'est peut-être lui qui influença le plus Loisy.

III. Principaux problèmes et solutions. — 1° *Les synoptiques.* — Déjà avant Holtzmann on admettait l'hypothèse des deux sources et la priorité de Marc; mais cette théorie lui doit des précisions nouvelles, quant à la nature et au contenu des sources, ainsi qu'une vogue encore actuelle. Aux yeux de maint auteur protestant, Holtzmann « l'a portée à un tel degré d'évidence qu'elle ne peut plus être appelée une simple hypothèse » (A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tubingue, 2e édit., 1913, réédit. de 1921, p. 202). En voici les grandes lignes.

Il y a à la base des trois synoptiques un écrit, le proto-Marc (que vise le texte de Papias), utilisé indépendamment par chacun des Évangiles. Marc canonique en a conservé à peu près complètement la matière et l'ordre. Parfois, il l'a abrégé (comme dans son introduction, Marc., I, 1-13); il a omis certains éléments (comme le sermon sur la montagne et l'histoire du centurion qui se lisent dans Luc., VI, 20-VII, 10), tandis qu'il est seul à avoir conservé certains passages. Les *Logia* dont parle Papias, et qui sont l'œuvre de l'apôtre Matthieu, constituent la seconde source dont l'emploi explique l'accord de Matthieu et de Luc, là où ils ne dépendent pas du proto-Marc. Ces *Logia* contenaient des discours de Jésus généralement brefs, mais aussi de courtes notices historiques. Ces discours, qui ne faisaient pas double emploi avec ceux du proto-Marc, se rapportaient à la dernière période de la prédication galiléenne, après l'appel de Matthieu et le choix des Douze. Ils commençaient avec la question du Baptiste (Luc., VII, 18-35; Matth., XI, 2-19), pour se terminer par une série de paraboles, probablement avec la sentence de Matth., XIII, 52.

Luc aurait suivi les *Logia* plus fidèlement que Matthieu. Ce que ces deux évangélistes ne tiennent pas des deux sources précédentes leur vient de la tradition orale (ex. : Matth., XVII, 24-27), ou de sources écrites de moindre importance (les généalogies, certaines paroles du sermon sur la montagne), ou enfin sont une pure invention (comme l'envoi des 72 disciples dans Luc., X, 1, qui a imaginé ce fait pour utiliser un second discours d'envoi de ses sources). Cf. T. Zahn, *Einleitung in das N. T.*, 2e édit., t. II, Leipzig, 1900, p. 191 sq.

Telles sont les idées fondamentales exprimées dans *Die synoptischen Evangelien* (1863). Par la suite, l'auteur a modifié certaines de ses vues. Holtzmann n'est plus convaincu de la distinction entre le proto-Marc et le Marc canonique. Plusieurs discours qui se lisent dans Matthieu-Luc, ne viennent pas des *Logia*. Luc, composé après l'an 100, aurait connu le Matthieu canonique, composé après 70. On voit par là combien la théorie des deux sources tend vers la théorie documentaire.

C'est donc, en définitive, le second Évangile qui a le plus de valeur historique. Il a comme source principale la prédication de Pierre, et Holtzmann admet son unité et son originalité (sauf pour le chapitre XIII, apocalypse reçue par les chrétiens avant d'être admise dans l'Évangile de Marc). Il n'en est pas moins influencé par la foi et la réflexion dogmatique, quoiqu'à un moindre degré que Matthieu et Luc.

2° *Le quatrième Évangile.* — L'école de Tubingue établissait entre les synoptiques et le quatrième Évangile une irréductible opposition. Holtzmann rejette le dilemne : l'Évangile de Jean a utilisé des matériaux synoptiques, et l'on peut y trouver, concernant la personne de Jésus, des traces d'un développement comparable à celui des synoptiques. Il n'est pas moins vrai que l'Évangile de Jean (écrit vers 100, mais qui n'est pas l'œuvre de l'apôtre) est dominé par la philosophie religieuse hellénistique. Pour éclairer de grandes pensées, l'auteur a transformé des faits, composé des discours, imaginé des situations. Pour retracer un portrait de Jésus, on ne peut donc utiliser pêle-mêle les synoptiques et Jean; mais on doit établir indépendamment les deux images de Jésus pour les comparer ensuite.

3° *La vie de Jésus.* — Se fondant sur l'Évangile de Marc, Holtzmann divise le ministère galiléen en sept périodes qui présentent un progrès constant (I; II, 1-III, 6; III, 7-19; III, 20-IV, 34; IV, 35-VI, 6; VI, 7-VII, 37; VIII, 1-IX, 50). La sixième période, marquée par le départ en pays païen, est de beaucoup la plus importante; si bien que chez Holtzmann, comme chez nombre d'auteurs de la même école, on peut diviser la vie

de Jésus en une période de succès suivie d'une période de revers.

Voici, en bref, l'histoire de la vie de Jésus, dans laquelle il faut surtout remarquer le développement de la conscience messianique. Si élevé que soit son génie religieux, Jésus n'est qu'un homme qui a pris conscience, au baptême, de sa destinée : il est le Messie chargé de fonder un royaume de Dieu spirituel. Tandis qu'il s'y applique en Galilée il prend toujours mieux conscience de sa messianité, mais attend, pour la découvrir à ses disciples, que ceux-ci aient acquis une notion plus spirituelle du royaume de Dieu et du Messie; c'est à Césarée de Philippe qu'il se révèle et est reconnu comme tel. Il dévoile alors aux siens le rôle du Messie souffrant, et il s'en pénètre lui-même toujours davantage en face de l'opposition grandissante. Enfin, il annonce aux disciples son parti de provoquer une décision à Jérusalem. C'est là qu'il proclame officiellement sa messianité et se voit condamné pour ce motif. En raison de Marc., XIV, 61 sq., Holtzmann reconnaît que Jésus a cru à son règne auprès de Dieu, mais non — ainsi que le pensent les eschatologistes — que ce règne inaugurerait une transformation de la race humaine sur terre.

4° *Saint Paul.* — Holtzmann s'est moins intéressé à la personne de Paul qu'à celle de Jésus. En 1872, il publia une *Kritik der Epheser-und Kolosserbriefe auf Grund einer Analyse ihres Verwandschaftverhältnisses* (Critique des épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens sur la base d'une analyse de leurs rapports d'affinité). Par une analyse trop subtile, il établit l'existence d'une épître paulinienne authentique aux Colossiens, qui serait à la base de l'épître (non authentique) aux Éphésiens; de celle-ci on se serait servi pour commenter l'épître authentique aux Colossiens, et le résultat de ce travail constituerait notre épître aux Colossiens. Holtzmann, heureusement, ne persévéra pas dans cette voie. Notons qu'il admet l'authenticité de l'épître aux Philippiens comme de la première aux Thessaloniciens.

C'est le *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* qui expose dans son ensemble la pensée de Holtzmann sur saint Paul. Pour l'énoncé de la doctrine paulinienne, l'auteur adopte un plan se rattachant, dans son ensemble, à la théologie protestante traditionnelle (anthropologie, Loi, péché, mort; puis, la conversion, comprenant : la christologie, la réconciliation, la justice divine). A quoi s'ajoutent quelques chapitres s'inspirant des vues développées par les protestants modernes et traitant successivement de l'élément moral, « mystérieux », eschatologique de la doctrine de saint Paul.

Le professeur de Strasbourg attache une exceptionnelle importance à la vision de Damas. Elle constitue pour Paul une expérience religieuse personnelle, unique en un sens. C'est elle qui mit fin à la crise intellectuelle et morale de Paul concernant la voie du salut, en lui faisant voir le Sauveur dans le Messie glorieux, et, dès lors, en lui faisant comprendre l'abrogation de la Loi. C'est sur cette expérience que se fonde tout l'enseignement de Paul sur la « nouvelle créature ». Sa doctrine sur ce point n'est qu'une systématisation de son expérience, qu'il étend à tous les cas analogues. C'est d'ailleurs cette expérience qui garantit la valeur religieuse universelle de sa doctrine : celle-ci n'est donc pas une pure création intellectuelle de l'Apôtre. C'est encore sur cette expérience que se fonde l'apostolat des Gentils et l'universalisme de Paul, le Christ glorieux ayant dégagé l'idée messianique des éléments temporels qu'elle revêtait chez les Juifs.

Les idées grecques eurent une influence décisive sur la formation de la doctrine de l'Apôtre. Son anthropologie (opposition de la chair et de l'esprit, idée du péché comme lot de la nature humaine), le fond métaphysique sur lequel se détache l'image du Christ sont des emprunts à l'hellénisme, de même que la valeur éthique subjective de la rédemption, et la prédestination. Le baptême et l'Eucharistie sont expliqués en rapport avec les mystères grecs.C'est l'hellénisme juif qui a fait le pont entre le monde grec et saint Paul, sans qu'on puisse prouver une influence précise des écrits de Philon. On peut dire que le système de Paul constitue la première et décisive hellénisation du christianisme, préparant son adaptation aux temps qui ont suivi.

IV. Œuvres. — L'activité littéraire de Holtzmann s'étend sur environ un demi-siècle. Voici ses ouvrages principaux : *Die synoptischen Evangelien : ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter*, 1863. — *Kritik der Epheser-und Kolosserbriefe*, 1872. — *Die Pastoralbriefe*, 1880. — *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das N. T.*, 1885, 3e édit., en 1892. — Dans le *Handkommentar in das N. T. :* I1 *Die Synoptiker*, 1889, 3e édit. en 1901; I2 *Apostelgeschichte*, 1891, 3e édit. en 1901; IV1 *Evangelium des Johannes*, 1891; IV2 *Briefe und Offenbarung des Johannes*, 1891 (le t. IV a été publié en 3e édit. en 1908 par W. Bauer). — *Lexikon für Theologie und Kirchenwesen* (en collaboration avec R. Zöpffel), 1882, 3e édit. en 1895. — *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, en 2 volumes, 1896-1897, 2e édit. en 1911 par A. Jülicher et W. Bauer. — *Kurzes Bibelwörterbuch* (en collaboration), 1903. — *Die Entstehung des N. T.*, 1904 (dans les *Religionsgeschichtliche Volksbücher*). — *Das messianische Bewusstsein Jesu*, 1907. A cela, il faut ajouter sa collaboration aux *Jahrbücher für protestantische Theologie*, aux *Protestantische Monatshefte*, à la *Zeitschrift für praktische Theologie*, à la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*. Il fut en outre éditeur du *Theologischer Jahresbericht* durant de longues années.

Bibliographie. — Von Dobschütz, *Holtzmann*, dans la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. XXIII, 3e édit., Leipzig, 1913, p. 655-660. — A. Meyer, *Holtzmann*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. II, 2e édit., Tubingue, 1928, col. 1999-2000. — A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 2e édit., Tubingue, 1913, rééd. de 1921 (spécialement le chapitre XIV : *Die liberalen Leben-Jesu*, p. 193-221). Du même : *Geschichte der paulinischen Forschung*, Tubingue, 1911 (chapitre IV, H.-J. Holtzmann, p. 79-91). — L.-Cl. Fillion, *Les étapes du rationalisme dans ses attaques contre les Évangiles et la vie de N.-S. J.-C.*, Paris, 1911. — M.-J. Lagrange, *Le sens du christianisme d'après l'exégèse allemande*, Paris, 1918, 7e leçon : *Le compromis des libéraux*.

A. Faux.

2. HOLTZMANN (Oscar). Né en 1859 à Stuttgart. En 1883 il exerce le ministère ecclésiastique, mais, dès 1884, il occupe divers postes dans l'enseignement, pour devenir professeur extraordinaire, en 1889, à l'université de Giessen, où il enseigne la théologie du Nouveau Testament. En congé depuis 1916; décédé le mars 1934.

Holtzmann appartient à l'école du protestantisme libéral, sur lequel d'ailleurs il n'a pas exercé une grande influence. Il faut noter son scepticisme à l'égard de l'Évangile de Marc, qu'il considère pourtant comme le plus sûr. Mais à ses yeux, Marc est un écrivain qui a reçu les données de la tradition avec plus de naïveté que de finesse; il a pris pour des faits historiques ce qui n'était que l'image de réalités intérieures (ainsi, la tentation de Jésus, la marche sur les eaux, la transfiguration). Holtzmann s'efforce donc de regrouper les paroles de Jésus et de discerner ce qui a pu être prononcé à telle période et ce qui n'a pu l'être. Le procédé consiste à laisser jouer librement les textes de Marc séparés, de façon à ce qu'ils se groupent en de

nouveaux ensembles selon leurs affinités naturelles. On peut donner comme exemple la discussion avec les scribes concernant le pouvoir surnaturel de Jésus dont parle Marc, III, 22-30. En réalité, ces paroles doivent se placer à l'époque de Marc, VII. Alors ont lieu les discussions sur les préceptes humains, puis Jésus s'en va en pays païen.

ŒUVRES PRINCIPALES. — *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 1895. — *Leben Jesu*, 1901. — *Religionsgeschichtliche Vorträge*, 1902. — *War Jesus Ekstatiker?*, 1903 (Jésus est un illuminé). — *Christus*, 1907. O. Holtzmann a édité divers traités de la Mischna : *Berakoth*, 1912; *Middoth*, 1913; *Tamid*, 1928; il a édité également la *Tosephta*, en 1912. On a aussi de lui *Das N. T. übersetzt und erklärt*, 1926.

BIBLIOGRAPHIE. — A. Meyer, *Holtzmann O.*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. II, 2e édit., Tubingue, 1928, col. 2000. — A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 2e édit., Tubingue, 1913, rééd. de 1921, *passim*.

A. FAUX.

HOMME PRÉHISTORIQUE. — Voir PRÉHISTOIRE.

HOMMEL (Fritz). — I. Vie. II. Activité scientifique. III. Conclusion.

I. VIE. — Fritz Hommel naquit le 31 juillet 1854. Il fut le premier élève de Frédéric Delitzch. L'influence du jeune assyriologue fut décisive pour ses futurs travaux personnels. A vingt-trois ans, il obtint ses diplômes à l'université de Munich. Grâce aux leçons de ses maîtres et à son labeur opiniâtre, il acquit une connaissance étonnante de toutes les langues orientales, y compris l'égyptien; mais ce furent surtout la langue et la littérature akkadiennes (c'est-à-dire babylonienne et assyrienne), arabes et hébraïques qu'il approfondit à un degré peu commun. En 1892, à l'âge de trente-huit ans, il fut nommé professeur titulaire de langues orientales à l'université de Munich.

Des événements scientifiques, graves de conséquence au point de vue biblique, se passaient en Allemagne. J. Wellhausen venait de publier *Die Composition des Hexateuchs* (1876), et deux ans plus tard, il avait fait paraître ses *Prolegomena zur Geschichte Israels*. Reprenant la théorie de Graf et la développant dans toute sa rigueur, il bouleversait complètement l'histoire traditionnelle de la religion d'Israël. Son idée fondamentale était que cette religion, polythéiste à l'origine, avait évolué et, par l'action des prophètes, avait abouti au pur monothéisme. Les idées de Wellhausen se répandirent rapidement; elles devinrent bientôt classiques en Allemagne. Hommel les combattit. Au début de son *Altisraelitische Ueberlieferung*, il éleva une « protestation *(Einspruch)* contre les positions de la critique moderne ». A la page VIII du même ouvrage, il écrivait : « La vérité fera son chemin. Les monuments parlent un clair langage, et, dès maintenant, j'entends le battement d'ailes d'un temps nouveau où l'on en reviendra des positions de la soi-disant critique moderne. » Un peu plus loin, il conseillait aux jeunes étudiants d'Ancien Testament, « au lieu de s'adonner à des spéculations vaines pour décider à quelle source appartient tel demi-verset, de consacrer plutôt leurs jeunes énergies à l'étude extrêmement profitable des textes babyloniens, assyriens et sud-arabiques, afin d'utiliser de première main, pour la science biblique, les riches produits de ces mines inépuisables ». Hommel écrivait cela en 1897; il devait avoir, une vingtaine d'années avant de mourir, la joie de voir ses prévisions enfin réalisées et ses conseils suivis par une jeune génération de critiques qui se révéla surtout après la guerre de 1914-1918. Hommel mourut le 17 avril 1938.

Le savant assyriologue allemand, M. Falkenstein, apprécie en ces termes ses dons exceptionnels d'esprit et de cœur : « Aux yeux de ceux qui l'ont connu de près, et, en premier lieu aux yeux de ses élèves, le professeur Hommel est l'image du savant infatigable...; mais, en même temps, l'homme purement et simplement bon » (*Zeitschr. für Assyriol.*, 1938, p. 192).

L'attachement de Hommel aux pages sacrées rend particulièrement intéressante sa pensée, malgré maints abus de sa philologie, et, d'autre part, il ne saurait être inutile de prendre contact avec les idées « bibliques » d'un tel savant, prodiguées dans la plupart de ses ouvrages et dont il semble qu'on ne veuille souvent retenir que les côtés faibles et les opinions périmées.

II. ACTIVITÉ SCIENTIFIQUE. — Hommel étendit très loin le champ de son labeur scientifique, parce que la grande pensée qui le domina, dans ses recherches inlassables, fut l'étude des *interdépendances historiques des civilisations*. Obligé de nous limiter, nous citerons presque exclusivement les ouvrages qui ont le plus d'intérêt pour les biblistes, et nous en analyserons les principaux passages.

1. *Abriss der babylonisch-assyrischen und israelitischen Geschichte von den ältesten Zeiten bis zur Zerstörung Babel's, in Tabellenform*, Leipzig, 1880, in-4°. C'est un tableau synchronique en 14 pages, plus 4 pages de notes et 2 pages d'appendices. (Chronologie des années 800-722, d'après les synchronismes bibliques : *Assyrie, Juda, Israël.*)

2. *Die semitischen Völker und Sprache, als erster Versuch einer Encyclopädie der semitischen Sprach-und Alterthumwissenschaft.* I. *Die Semiten.* II. *Die semitischen Kulturen in Ægypten und Babylonien*, Leipzig, 1881-1882, in-8°.

3. *Der babylonisch Ursprung der ägyptischen Kultur*, 1892, in-8°, VIII-68 p. Ce titre dit le but et la conclusion de la brochure.

4. *Süd-arabische Chrestomathie. Minäo-sabäische Grammatik*, Munich, 1893, in-4°. C'est encore à cet ouvrage que recourent les non-spécialistes comme à une sorte d'introduction à l'étude des matériaux importants acquis depuis 1893.

5. *Sumerische Lesestücke*, Munich, 1894, in-4°. Le premier volume, seul paru, n'est en somme qu'une sorte de clef. Dans la pensée de l'auteur, le second aurait été une grammaire.

6. *Altisraelitische Uberlieferung in inschriftlichen Ueberlieferung*, 2e édit., Munich, 1897, in-8°. Le but de l'auteur est de prouver par les inscriptions contemporaines d'Abraham que, dès cette époque, les noms de personnes caractéristiques de l'âge de Moïse étaient « un usage vivant » dans une partie du Proche-Orient ouest-sémitique, de sorte qu'il ne peut plus être question d'une invention post-exilique.

Il commence par rappeler la suite de l'histoire d'Israël, d'après la tradition d'abord, puis d'après l'école critique wellhausienne. Le chapitre suivant a pour objet *La plus ancienne histoire de Palestine*. Hommel montre comment s'expliquent les faits qui servent de base au système de Wellhausen.

Le chapitre III est intitulé *Les Arabes en Babylonie avant l'époque d'Abraham et de son temps*. Cent ans au moins avant les faits rapportés par Gen. XIV, une dynastie ouest-sémitique d'origine arabe s'était emparée du pouvoir à Babylone; peut-être même des éléments arabes l'avaient-ils précédée dès l'époque de la IIIe et dernière dynastie d'Ur; et, quoi qu'il en soit, l'Ouest (*Amurru* = Syrie-Palestine), ainsi qu'une partie de l'Arabie étaient en relations très étroites avec Ur. L'auteur étudie les noms propres de personnes babyloniens et arabes. Quoique sa documentation fût beaucoup moins riche que n'est la nôtre (pour la

seule période ancienne, voir notre *Sumer et Akkad*, p. 19-36; ou bien *La religion sumérienne*, 223-225), il en tire des conclusions aujourd'hui bien connues des spécialistes, mais qui, en 1897, étaient originales. On sait en effet que toutes les populations sémitiques exprimaient dans les noms qu'elles imposaient aux personnes des *sentiments* religieux très intéressants *comme tels*. Hommel insiste, au cours de tout le chapitre, sur le fait que la *formation* des plus anciens noms propres hébreux, celle des « Arabes » de la dynastie de Hammurapi et celle des noms propres des inscriptions sud-arabiques sont semblables. Quant à *leur contenu*, ils expriment la conviction que c'est la divinité (littéralement, *le dieu*) qui accorde tout bien, qui bénit, protège, sauve, aide, délivre; qu'elle est présente partout, qu'elle brille d'un pur éclat, qu'elle produit et entretient toute chose; qu'elle est omnisciente et juste; qu'elle est élevée; le dieu est roi, auguste; il commande, mais pour celui qui s'approche de lui par la prière il est plein de grâce et de miséricorde, comme un père pour son enfant. D'après l'auteur, la manière dont le nom *El* (= Dieu) se présente dans les noms propres attesterait l'existence, chez les Arabes du Sud, d'un monothéisme originel, p. 81 et 87. Or, dit-il, Abraham est sorti de ce milieu et son exode empêcha que cette foi plus haute et meilleure ne fût pénétrée par le polythéisme babylonien.

Dans ce chapitre, l'auteur a voulu établir un point fixe sur lequel il n'y eût plus lieu de reprendre la discussion. En le parcourant, on rencontre des inférences pour le moins discutables; entre autres celle qui tend à identifier Hammurapi à Amraphel. De même, au chapitre IV, p. 125. (Sur cette question, voir le *Suppl.*, t. III, 1380-1381.)

Chap. VI, *Jacob et les Araméens*. Le Deut., XXVI, 5, appelle Jacob un « Araméen nomade ». A l'époque de ce patriarche (XVIII^e siècle avant J.-C., d'après l'auteur), « la langue des Araméens ne pouvait sûrement être qu'un dialecte arabe » (l'araméen biblique n'est pas antérieur à l'époque perse); « sa morphologie et son lexique se rattachent à l'arabe mieux encore qu'au phénicien et à l'hébreu »; et telle est bien encore l'opinion actuelle; voir, par exemple, C. Brockelmann, *Précis de linguistique sémitique* (trad. W. Marçais et M. Cohen, § 15). Quant aux plus anciennes inscriptions des Araméens nomades, les noms propres qu'on y lit seraient constitués comme ceux des Arabes (preuves, p. 208-209), d'où l'auteur conclut qu'au II^e millénaire la population qui occupait Haran et la région haranaise faisait partie du grand peuple arabe. Hommel se demande ensuite quel était l'habitat primitif des Araméens. Amos, IX, 7 et Isaïe, XXII, 6, lui fournissent son point de départ, et il argumente d'une manière séduisante, mais avec des prémisses plus d'une fois hypothétiques — comme il fera encore, en 1926, dans son *Ethnologie und Geographie*, p. 189-190 — : *Su*, d'où *Suti* = « bédouin »; qîr = Gir; *Su-gir* = Girsu; et il tire cette conclusion : les nomades araméens partis de Qîr, leur ancien habitat (entre Elam et Babylonie) pénétrèrent en Basse-Mésopotamie dans la première moitié du II^e millénaire, c'est-à-dire à l'époque où, *d'après la tradition biblique*, les Araméens arrivaient dans la Mésopotamie du Nord, de sorte qu'Abraham et sa famille, araméo-arabes, quittant Ur pour Haran, auraient été les précurseurs du grand exode des nomades araméens qui devaient, un peu plus tard, abandonner Qîr (p. 210-211). Malheureusement, l'identification *Qîr* = *Gîr* et, par suite, sa localisation ne sont pas acquises.

Chap. VII, *La Palestine du temps de la période Tell Amarna*. Les cananéismes, les noms de lieux, les inscriptions phéniciennes, les emprunts cananéens dans les textes égyptiens du Nouvel Empire, attestent que le cananéen de cette époque était une langue presque semblable à l'hébreu. Quant aux noms propres, ils ont les mêmes caractéristiques de facture et le même contenu que les noms phéniciens connus à une époque postérieure. Comparés aux noms propres « arabes » de la dynastie de Hammurapi, contemporaine d'Abraham, et à ceux de l'Arabie du Sud, on constate : 1° que leur facture est semblable et 2° qu'ils ont subi l'influence de la religion babylonienne beaucoup plus que les noms propres sud-arabiques (p. 224). Ce qui s'explique par le fait que le pays ouest-sémitique était alors sous la mouvance babylonienne. Par contre, l'étude des noms propres hébreux jusqu'à Josué montre qu'ils ont reçu la même empreinte que les noms « arabes » du temps de Hammurapi et que les sud-arabes; qu'à l'époque des Juges apparaissent les noms qui ont *Yah* comme élément divin, mais à côté de ceux qui sont constitués avec Ba'al et Adôny; et enfin, au début de l'époque des rois, les noms formés avec *Yah* et *Yehô* refoulent presque tous les autres ou, en tout cas, *Yah* ou *Yahu* prend la place de Ba'al, même si le prédicat demeure cananéen : *adôny-*, *-šaphaṭ*, etc. : Adôni-Yah, Yeho-šaphaṭ. Hommel dirige cette conclusion contre l'école de Wellhausen; mais il faut reconnaître que les remarques qui suivent sur Aï ou Yah donnent lieu à de sérieuses critiques. (Étude plus à jour, mais faite d'un point de vue historique différent, M. Noth, *Die israelitischen Personennamen*, 1928, voir p. 119 sq.). Dans les lettres d'El-Amarna, il n'est jamais question de peuple ni de tribus d'Israël, à moins d'admettre que les Habiri (חברי) qui y figurent fussent des Hébreux (עברי). Cette identification, niée par Hommel, est encore contestée; voir, par exemple, E.-A. Speiser, *Annual of the Americ. Schools orient. researches*, t. XIII, 1933, p. 33-48; P.-E. Dhorme, *La question des Habiri*, dans *Rev. de l'hist. des religions*, t. CXVIII, 1938, p. 170-187; Julius Lewy, *Habirû and Hebrews*, tirage de *Hebrew Union College annual vol.*, t. XIV, Cincinnati, 1939.

Chap. VIII, *Le pays de Shûr et les Minéens*. Les données fournies par des textes bibliques et par une inscription minéenne prouvent « complètement » à Hommel que c'est l'expression *'eber hanahar* créée en Palestine et, de là, passée en Babylonie sous la forme *'ebir nâri*, minéen : *'ibr naharân*, qui fit donner aux Israélites le nom de *Hébreux* employé — pour la première fois, à l'époque où la Palestine était tributaire de la dynastie « arabe » amorrite de Hammurapi — par des non-Israélites, par des Israélites parlant aux Égyptiens, ou par des narrateurs bibliques quand ils mettent Israël en opposition avec des étrangers. Hommel conclut de ces faits et de quelques autres que les renseignements fournis par les inscriptions minéennes comme par les textes d'El-Amarna confirment et complètent la tradition biblique, au lieu d'obliger à la corriger.

Chap. IX, *Du temps de Moïse*. Moïse avait épousé la fille de Raguel-Jéthro, prêtre de Nadian, qui correspond, d'après l'auteur, à Muṣrân (Ma'an). Voir ses *Aufsätze und Abhandlungen*. Or, les inscriptions minéennes qu'on a trouvées en ce pays, particulièrement à El-Ela, parlent de prêtres et de prêtresses du dieu Wadd et de *lawi'u*, féminin : *lawi'at* : « lévites ». (Nous aurons occasion de revenir sur ce point, col. 122.) L'autel des parfums est semblable à celui de Ex., XXX, mais de plus grandes proportions; *'olah* « sacrifice », arabe : *ghali* : « viande grasse »; *tâmyd* « sacrifice fixe » s'expliquerait par l'arabe *tâ'myd* « fixation, détermination »; explication (douteuse) de אזכרה (Levit., II, 2, 9, 16) par l'arabe *dhakar* « les meilleures espèces d'encens »; la déité (démonesse) Azazel (Levit., XVI, 10) trouverait son explication dans *Uzza* ou dans l'arabe

azala = le désert stérile et sans fin. Hommel admet que, dans ses rapports avec Jéthro, Moïse réfléchit à ce qu'il pourrait imposer à son peuple pour le service divin; il admet aussi que les choses vues ou apprises en Égypte purent exercer sur lui leur influence, particulièrement pour les ornements sacerdotaux et les ustensiles cultuels. Et cela fournirait une preuve de plus que la première forme de la religion d'Israël ne consista pas dans le fétichisme et le culte des ancêtres. D'autre part, il y a dans le Code sacerdotal nombre de mots non hébreux qui sont des emprunts faits à l'Égypte : *šeti*, « chaîne de tisserand »; זֹרֶת, « empan », de l'égyptien *djert*, « creux de la main, main »; noms non-hébreux de pierres précieuses : לֶשֶׁם, « hyacinthe », égyptien : *nešem*, etc.; פִּשְׁתָּה, « lin », égyptien : *pšt;* mesures de capacité : אֵיפָה, « boisseau », égyptien : *ipt*, devenu en copte ⲟⲓⲫⲉ; הִין, égypt. : *h'n*, primitivement « pot », puis « mesure ». Le mot פֶּסַח, *Pâque*, ne contient, par lui-même, aucune idée de *passage* (Ex., XII, 11); mais XII, 14, insiste sur ce *souvenir :* « vous conserverez *le* souvenir de ce jour, et vous le célébrerez... », ce qui n'est dit d'aucune autre fête d'Israël; or, en égyptien, *śh'* signifie « se souvenir » et « souvenir » et l'article égyptien est *p';* donc *pa-śh'* « le souvenir ». Cette explication est la plus séduisante qui ait été donnée de *pésaḥ;* en disant : « vous conserverez *le souvenir*... », l'Exode a fait qu'exprimer par l'hébreu זִכָּרוֹן le sens du mot égyptien *p'-śh'*, p. 292-293. Hommel montre ensuite que les noms propres de P, particulièrement dans les Nombres, ne peuvent être d'époque perse, comme le soutient Wellhausen, mais qu'ils nous reportent au temps de Moïse.

7. *Aufsätze und Abhandlungen arabistisch-semitologischen Inhalts*, Munich, 1892-1901, in-8°. Le premier article du fascicule 3, 1 (dernier paru), 1901, *Die vier neue arabische Landschaftnamen in A.-T., nebst einem Nachtrag über die Paradiesflüsse in Altbabylonischer und altarabischer Uberlieferung*, p. 273-243, peut intéresser les biblistes, même s'ils n'admettent pas toutes les idées de l'auteur. Il étudie quelques questions d'ordre géographique fort difficiles à résoudre d'une façon pleinement satisfaisante. L'auteur fait observer d'abord que *bientôt on ne pourra plus comprendre l'histoire, la religion et la littérature des Israélites, si l'on ne tient pas suffisamment compte des résultats obtenus par la science de l'antiquité arabe.* Et il rappelle qu'il a écrit, dès 1896, dans un article intitulé *Discoveries in Arabia :* « Ma conviction est que l'Arabie elle-même nous fournira la preuve que la critique moderne du Pentateuque est absolument erronée. »

Hommel va étudier quelques noms de lieux arabes qui se rencontrent dans l'Ancien Testament. On trouve ces noms dans des inscriptions minéennes très anciennes, et, à condition de lire la Bible dans son état le plus ancien, c'est-à-dire par delà la vocalisation massorétique, on les rencontre à leur état primitif. Ces noms sont *Ašur*, *Eber-nahar*, *Kôš*, *Moṣṣar*, *Yareb*. Disons tout de suite que les explications de l'auteur ont soulevé de sérieuses objections de la part de König, Engelperger et d'autres, en Allemagne; et, en France, du P. Lagrange dans la *Rev. bibl.*, 1902, p. 256-272.

Entre autres détails, relevons ce passage dans le même fascicule 3, p. 274 : « On s'efforce aujourd'hui de prouver que P, c'est-à-dire le Lévitique, a subi des influences babyloniennes. Il est facile de montrer que ces influences sont bien antérieures à l'Exil (par exemple *tôrah*, babylonien : *têrtu*) et que l'influence arabe est « plus directe et plus intime ». Il faut remarquer aussi que bien des choses dans le culte babylonien « sont d'origine ouest-sémitique, c'est-à-dire Est-arabique »; par exemple, l'ancien terme employé pour *sacrifice*, *saduq*, de *sedaqat*, צְדָקָה.

8. *Die altorientalischen Denkmäler und das Alte Testament*, Berlin, 1902, in-8°; 2e édit., 1903. Il est erroné d'admettre que les Israélites soient arrivés en Canaan en purs nomades, sans culture et qu'ils aient emprunté aux indigènes leurs traditions relatives aux origines, leur loi et leurs meilleures idées religieuses. *Ce qu'Israël emprunta aux Cananéens, ce fut leur langue, leur écriture, un ensemble d'éléments de leur civilisation matérielle.* L'auteur s'est expliqué ailleurs sur l'époque où les Hébreux écrivaient déjà. Les Cananéens n'étaient pas des monothéistes adorateurs de Yahweh et ils n'ont pas fondé la première dynastie de Babylone, celle à laquelle appartient Hammurapi. D'ailleurs, le nom babylonien *Yahwi-ilu* signifie, non pas *Yahweh est Dieu*, mais *Dieu existe*. De même que, en babylonien, *Ibassi-ilu* signifie *Dieu existe*. Dans l'édition de 1902, il avait écrit que *Yahum-ilu* signifie *Yâu* (= Aï : la Lune) *est Dieu;* dans l'édition de 1903, il admet *Yahu* (est) *Dieu*. La première dynastie babylonienne était « arabe ». On admet aujourd'hui qu'elle était amorrite et par *Amurru*, d'où est formé l'adjectif amorrite, les Babyloniens entendaient, primitivement, une vaste « région située à l'ouest de l'Euphrate qui s'étendait depuis la Palmyrène jusqu'à la Méditerranée et « prolongeait vers le Sud jusqu'à l'oasis de Teima dans l'Arabie septentrionale ». (P.-E. Dhorme, *L'évolution religieuse d'Israël*, t. I, 1937, p. 104, et *Rev. bibl.*, 1928, plusieurs articles intitulés *Les Amorréens.*) On précise donc moins que Hommel le lieu d'origine de la dynastie dont il s'agit, d'autant que, de part et d'autre, on se base surtout sur les noms propres de personnes de cette dynastie qui portent l'empreinte de la formation des noms *cananéens et arabes*, disent les uns, des noms *arabes*, dit Hommel.

La religion de cette dynastie était astrale, d'après l'auteur, et sa divinité principale était la Lune.

Hommel admet que le Pentateuque fut composé au moyen de deux sources différentes, que d'ailleurs on ne peut déterminer dans le détail : P,E remontant au temps de Moïse et J de l'époque des Juges. Des rapports entre les récits babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse sont incontestables pour l'auteur; par exemple, le combat entre le dieu et Tiâmat — *tehom*, au masculin, dans la Bible —; le récit de la création. Les Sumériens (sans doute; l'auteur dit les Chaldéens) auraient eu une semaine de sept jours; les (Néo-)Babyloniens, une de cinq jours; c'est donc des Sumériens que dépendrait le récit biblique de l'œuvre des sept jours, et non pas de récits tardifs, néo-babyloniens; donc ce récit pourrait remonter à Abraham. Cet argument de Hommel ne peut être retenu aujourd'hui. (Voir, pour « la semaine », notre *Religion sumérienne*, p. 181 sq.). Comme en 1897, l'auteur affirme que les inscriptions sud-arabiques révèlent l'existence d'un rituel manifestant des ressemblances frappantes avec le Lévitique. Y avait-il réellement des lévites, hommes et femmes dans la religion sud-arabique? L'étude la plus importante sur cette question est celle de Grimme, *Der südarabische Levitismus und sein Verhältniss zum Levitismus in Israël* (*Muséon*, 1924, p. 169-199). D'après cet auteur, il s'agirait de hiérodules du temple du dieu Wadd qui seraient à rapprocher, par conséquent, non pas des lévites d'Israël, mais des *Nethinym* du culte juif, dont il est question dans Chroniques, Esdras, Néhémie. D'ailleurs, la question

s'est déplacée, ces dernières années, et c'est plutôt des rites de la Haute-Phénicie attestés par les textes de Ras Šamra qu'on rapproche aujourd'hui ceux de la religion d'Israël.

9. *Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients*, Munich, 1904, gr. in-8°. Au cours de 400 pages, l'auteur étudie l'ethnologie générale de l'Orient ancien et la géographie de Babylone et de la Chaldée — c'est son terme. On rencontre, là, Alarodiens, Élamites, Cassites, Arméniens primitifs, Héthéens, Étrusques, etc., et particulièrement les Babyloniens, les Arabes, les Cananéens, les Araméens et les Égyptiens. Par *Alarodiens*, il entend, p. 228, les Élamites, les « Chaldéens », les Mitanniens, les Hittites, les Étrusques et les Libyens (p. 33, énumération un peu différente).

10. *Ethnologie und Geographie des alten Orients*, Munich, 1926, in-8°. Introduction : *Coup d'œil physico-géographique.* L'histoire ancienne de l'Orient se développe essentiellement dans les pays d'antique culture, Babylonie et Égypte, et pays qui se trouvent entre les deux, avant tout, Arabie, Palestine et Syrie, et les peuples limitrophes de la Mésopotamie : Arménie, Médie, Élam, d'une part; et, d'autre part, Magreb et Nubie et même Asie Mineure. Et l'auteur décrit ces pays d'après le relief du sol; il indique leurs produits et note en passant l'étymologie de leurs noms anciens telle qu'il la comprend.

III. Conclusion. — Ce sont des matériaux énormes, documents originaux ou travaux scientifiques antérieurs, qu'a utilisés Hommel dans l'ensemble de son œuvre. L'étendue et la précision de son érudition sont vraiment peu communes. A travers ces pages innombrables, il y a des rapprochements souvent inattendus, parfois éblouissants, des remarques philologiques suggestives. On peut appliquer à la plupart des ouvrages de ce savant les mots du P. Lagrange, signalant son *Grundriss der Geographie.* Il y a là « un étonnant ensemble d'atomes agités qui s'attirent et se repoussent, non sans projeter çà et là une vive lumière sur un monde jusqu'alors ignoré ». *Rev. bibl.*, 1905, p. 304.

Mais l'élargissement constant de ses recherches et la facilité qu'il avait acquise à déceler aisément les rapports des diverses civilisations exposaient Hommel à un danger, celui de les déduire quelquefois de données hypothétiques, superficielles. Il n'a pas toujours su éviter le péril. Sa méthode n'est pas suffisamment positive. Bien des fois, il y a trop d'arbitraire dans ses inférences; aussi, plusieurs de ses compatriotes ne lui ont-ils pas ménagé les critiques. Mais il y a incontestablement, dans son œuvre, des parties solides. D'autre part, souvent, à travers des recherches qu'on aurait pu croire spécialement réservées aux arabisants ou aux assyriologues, on rencontre tout à coup des applications inattendues à l'Ancien Testament ou au milieu biblique dont l'intérêt pour l'exégète est indéniable.

Charles-F. Jean.

HOONACKER (Albin Van). — Dans la suite déjà nombreuse de professeurs qui ont enseigné l'exégèse à la faculté de théologie de l'université de Louvain depuis sa restauration en 1834, Mgr Beelen, l'auteur d'une version néerlandaise de la sainte Écriture, représente la première génération; la seconde se personnifie surtout en Mgr Lamy, connu par ses travaux d'orientalisme, notamment par une publication des œuvres de saint Éphrem; la troisième, à laquelle appartiennent également Mgr Ladeuze, les chanoines Honoré Coppieters et Édouard Tobac, est dominée par la personnalité puissante du professeur d'histoire critique de l'Ancien Testament, le chanoine Albin Van Hoonacker.

Albin Van Hoonacker naquit à Bruges le 19 novembre 1857. Il fit ses études moyennes au collège épiscopal de cette ville, puis au petit séminaire de Roulers et au grand séminaire de Bruges. Envoyé à Louvain pour y parfaire ses études de théologie, il y conquit, en 1886, le grade de docteur et de maître. Après avoir passé une année dans le ministère paroissial, à Courtrai, il fut renvoyé à Louvain (1887) pour commencer l'étude des langues sémitiques. Sur ces entrefaites, on lui demande de répondre, dans le *Journal de Bruxelles*, aux attaques du fameux juriste libre penseur Edmond Picard. Il s'agissait des prophètes d'Israël. Le jeune controversiste les défendit si brillamment que les évêques de Belgique, cherchant un titulaire pour la chaire nouvelle d'histoire critique de l'Ancien Testament, n'hésitèrent pas, sur la proposition du recteur Mgr Abbeloos, à fixer sur lui leur choix. Il professa ce cours de 1889 à 1927. Il fut aussi chargé du cours élémentaire d'hébreu (1889), puis du cours supérieur (1900), d'un cours de philosophie morale (1893-1927), et du cours d'assyrien (1890). Quand le souverain pontife Léon XIII désigna les premiers membres de la Commission biblique, l'abbé Van Hoonacker fut parmi les élus. Il passa ainsi avant son maître, Mgr Lamy, appelé lui aussi, mais plus tard, à siéger dans ce conseil. Dès le début, il fut considéré comme le représentant de l'exégèse critique progressiste au sein de la Commission.

En octobre 1914, la guerre mondiale le força à s'expatrier. Il se fixa à Cambridge, où il fut accueilli par le Dr H. B. Swete. Il entretint les relations les plus cordiales avec les émigrés belges, dont il fut l'aumônier zélé à Saint-Mary's Convent, et avec les professeurs de l'université de Cambridge, notamment Henry Barclay Swete, W. E. Barnes, F. C. Burkitt, sir Ad. Ward. C'est aussi à Cambridge qu'il noua des relations avec le baron Anatole von Hügel. De cette période datent plusieurs conférences bibliques, notamment celles qu'il donna à plusieurs reprises aux étudiants catholiques d'Edmund House et du grand séminaire de Ware; puis les trois *lectures* qu'il tint à Londres, au Burlington Theatre, sur l'invitation de la *British Academy;* de même, une version manuscrite, restée inédite, des cinq livres du Pentateuque en langue néerlandaise.

Revenu à Louvain en 1919, le chanoine Van Hoonacker reprit ses cours et les conserva jusqu'en 1927. Depuis lors, il vécut à Bruges, sa ville natale; c'est là qu'il s'est pieusement endormi dans le Seigneur le 1er novembre 1933.

Albin Van Hoonacker porta son attention principalement sur trois problèmes, auxquels il resta attaché jusqu'à la fin de sa carrière : le problème du Pentateuque, qui formait, au début de son professorat, le centre, le pivot des controverses littéraires bibliques; l'histoire de la restauration juive après l'exil, problème intimement lié à celui du Pentateuque; et le prophétisme, autre domaine fondamental dans l'histoire des idées religieuses de l'Ancienne Loi.

Le premier ouvrage d'ensemble publié sur l'histoire des institutions religieuses des Hébreux parut en 1894. Il est intitulé : *Le lieu du culte dans la législation rituelle des Hébreux.* Contrairement aux théories de l'école de Graf-Wellhausen-Kuenen, l'auteur soutient avec vigueur la thèse traditionnelle de l'unité du sanctuaire de Yahweh, depuis l'époque de Moïse jusqu'à l'exil. Il s'attaque ainsi à l'un des arguments principaux invoqués par les critiques indépendants pour ruiner l'authenticité mosaïque du Pentateuque et reconstruire à leur façon le développement des idées religieuses en Israël. En particulier, il conteste l'objectivité de la conception que Wellhausen-Kuenen et leurs adeptes se font de la réforme de Josias, et qu'ils présentent comme le pivot de leur hypothèse, comme la clef magique qui doit livrer à l'intelligence le secret de l'histoire cultuelle des Hébreux. Le morceau central

de l'ouvrage est l'interprétation du fameux passage d'Exod., xx, 24 sq. L'auteur propose de ce texte une correction ingénieuse et originale, qui s'appuie sur des arguments de critique interne, empruntés au texte hébreu et aux versions. Elle enlève aux wellhauséniens le bénéfice d'un passage ancien et important du Livre de l'Alliance. La voie ainsi dégagée, Van Hoonacker écarte les autres difficultés en distinguant entre les sacrifices officiels, uniquement autorisés au sanctuaire central, et l'immolation ordinaire des animaux qui peuvent servir de victimes aux sacrifices. Cette immolation aurait été considérée comme un acte sacré par les anciens Hébreux et donc aurait été réglementée par le droit dans les plus anciens textes rituels. Dans les passages de l'Ancien Testament où des autels multiples sont présupposés, c'est à cette immolation, à ces sacrifices, à ce culte pour ainsi dire domestique, que les auteurs sacrés feraient allusion. Toutefois, dans la suite des temps, à cause des abus occasionnés par les immolations privées, les autels domestiques auraient été supprimés : tel serait justement l'objet du petit Code du Lévitique, vii, 1-7. Par contre, au jugement de Van Hoonacker, la suppression est clairement présupposée par les lois deutéronomiques : en la matière, elles ne contiennent donc pas d'innovation. De cette étude sur le lieu du culte se dégageaient non seulement d'importantes conclusions touchant l'histoire religieuse des Hébreux, notamment les sacrifices et les rites d'immolation, mais aussi des affirmations de grande portée touchant la chronologie relative des divers codes de l'Ancien Testament. C'est dans *Le lieu du culte* que se dessina vigoureusement pour la première fois une hypothèse, sur laquelle le professeur est revenu à plus d'une reprise et à laquelle il paraît être resté fidèle dans tous ses ouvrages postérieurs : à savoir la postériorité des lois deutéronomiques par rapport aux lois sacerdotales, même par rapport au petit *Code de sainteté*. L'auteur se contenta d'établir cette chronologie relative, sans entrer *ex professo* dans les problèmes de la chronologie absolue des textes législatifs. Cette position, commandée par les controverses avec les wellhauséniens, lui suffisait amplement pour atteindre le but qu'il s'était proposé.

En 1896 parut la suite naturelle des recherches sur le lieu du culte des Hébreux, à savoir *Le sacerdoce lévitique dans la loi et dans l'histoire*. Les points de vue très variés abordés dans ce livre sans un grand souci de l'ordre logique peuvent se ramener aux trois questions suivantes : la tribu de Lévi a-t-elle formé, comme les autres, un groupement uni par les liens du sang? Y a-t-il eu chez elle, dès les temps anciens, une distinction entre prêtres et lévites, et donc une hiérarchie, ayant à sa tête un grand prêtre? Vivait-elle dès lors des revenus du culte, et avait-elle en sa possession un certain nombre de villes? Les réponses, ici encore, sont nettement favorables à la tradition. Le professeur Van Hoonacker, examinant avec beaucoup de pénétration les positions wellhauséniennes, discute les textes, montre le caractère souvent arbitraire des interprétations rationalistes, oppose les uns aux autres les prétendus grands maîtres de la critique, et avec ce bon sens qui faisait l'admiration des critiques anglais, accable des coups les plus rudes ses redoutables adversaires. Ce deuxième ouvrage fut beaucoup plus remarqué que le premier. Il avait l'avantage de ne pas prendre comme point de départ la base fragile d'une correction de texte. A quarante ans de distance, le monument n'a pas vieilli. La démonstration, conduite à grand renfort de textes et d'érudition, reste un des plaidoyers les plus éloquents en faveur de l'origine ancienne et mosaïque de l'organisation lévitique. Du point de vue littéraire, Van Hoonacker cherche encore, dans cet ouvrage, à démontrer la succession relative des législations sacerdotale et deutéronomique. Il consacre aussi une centaine de pages à prouver l'historicité des livres des Chroniques.

Ce bref exposé des études du chanoine Van Hoonacker sur la Loi et les institutions rituelles des Hébreux montre quels services l'éminent exégète a rendus à la cause catholique par ses travaux de critique biblique. Ses études sont une démonstration vigoureuse de l'origine mosaïque des principales institutions des Hébreux, en particulier de celles dont la mosaïcité a été particulièrement contestée par des critiques indépendants. Dans les questions purement littéraires, il était plus réservé; il se contentait surtout de montrer, d'un point de vue polémique, la priorité de la législation sacerdotale sur la législation deutéronomique. Il n'hésitait pas à affirmer l'ancienneté du *Code sacerdotal* et, quant à la substance, son origine mosaïque. Sur les prétendues sources du Pentateuque et sur les soi-disant législations jahwiste et élohiste, le professeur n'émettait pas d'avis bien déterminé. Si l'on se rapporte aux notes et aux souvenirs de ses premiers étudiants, il semble qu'il était porté, avant la publication du décret de la Commission biblique en 1906, à distinguer dans la Genèse les cycles P, J et E; dans les sections narratives de Exode-Deutéronome, les cycles P et D; dans les textes législatifs, le *Code de l'alliance*, le *Petit code de sainteté*, le recueil des *Lois dites sacerdotales*, les *Lois deutéronomiques*. La chronologie relative des divers recueils s'établissait comme suit : Code de l'alliance, Petit code de sainteté, Lois sacerdotales, Lois deutéronomiques. Sur la chronologie absolue et l'authenticité mosaïque, le professeur s'abstenait de proposer des conclusions précises. Il admettait toujours l'authenticité substantielle des divers codes, quitte à l'interpréter largement.

Outre les grands travaux sur les livres de Moïse que nous venons d'analyser, nous possédons encore plusieurs études de Van Hoonacker, concernant des chapitres ou passages importants du livre de la Genèse. Les articles publiés dans l'*Expositor* en 1914 (p. 481-498) et 1918 (p. 373-400) sur l'origine littéraire et la valeur historique de Gen., ii, iii, n'ont pas été assez remarqués. Il y distingue entre les faits et leur cadre conventionnel. Son effort va à prouver que la distinction n'est pas arbitraire. En effet, il existerait dans les chapitres en question des *membra disjecta* qui ne sont pas liés au contexte et présupposent une tradition populaire relative au paradis terrestre. D'autre part, Éz., xxviii, renferme également des *membra disjecta* empruntés à la même tradition, et également utilisés pour illustrer le cas d'une rébellion morale, celle du roi de Tyr. Nous pouvons donc, en toute sûreté, admettre une distinction que l'auteur de Gen., ii, iii, et Éz., ont fait servir à leurs buts et qu'ils n'ont pas cherché à voiler. Au cadre conventionnel, appartiendraient les éléments suivants : le jardin, l'arbre de la vie, l'arbre de la connaissance du bien et du mal, le serpent.

Un second problème, disions-nous plus haut, a attiré l'attention du chanoine Van Hoonacker, celui de la restauration juive après l'exil. Il poursuivit cette étude de 1890 à 1896. En 1896 parut un gros ouvrage de synthèse : *Nouvelles études sur la restauration juive après l'exil de Babylone* (Paris, 1896). Six ans durant, il se passionna pour la question de la succession de Néhémie-Esdras, à laquelle d'ailleurs il devait revenir dans deux articles de la *Revue biblique* (1923-1924). Il y maintenait sa manière de voir, situant Néhémie en l'an 20 d'Artaxercès Ier, Esdras en l'an 7 d'Artaxercès II. En faveur de cette chronologie, il invoquait surtout les raisons suivantes : le sens d'Esdr., iv, 6-23, qui postule Néh., i-vii, comme suite immédiate; la liste des grands prêtres, Néh., xii; la comparaison

d'Esdr., VII-X et de Néh., I-XII, au point de vue du rôle attribué à Esdras; enfin les caractères de la réforme d'Esdras, qui présuppose celle de Néhémie.

Sa ténacité fut largement récompensée. Tandis que ses publications sur les institutions rituelles des Hébreux n'ont jamais passionné l'opinion même catholique, celles qui avaient pour objet la restauration juive ont exercé une réelle influence sur le mouvement des études bibliques. Plusieurs catholiques de renom adhérèrent à ses conclusions; les milieux non catholiques manifestèrent pour elles un égal intérêt. Au reste, le déchiffrement des papyrus araméens d'Éléphantine lui permit de reprendre, en 1915, son histoire de la restauration juive et de voir, par une rare bonne fortune, plusieurs de ses conjectures confirmées par les découvertes papyrologiques. Lui-même mit cette confirmation en pleine lumière dans l'étude remarquable qu'il consacra à ces papyrus : *Une communauté judéo-araméenne à Éléphantine*, Londres, 1915.

A partir de 1902, le professeur porta son attention sur un troisième domaine de recherches, la littérature prophétique. Il multiplia depuis cette date des articles dans diverses revues, surtout dans la *Revue biblique*, sur les petits prophètes et il publia, en 1908, dans la collection des *Études bibliques*, un commentaire de XXIII-759 pages sur le *Dodékaprophéton*. Dans ce commentaire monumental, il oppose les conclusions d'une critique tempérée aux vues radicales des exégètes indépendants. Il propose pour les petits prophètes la succession chronologique suivante : Amos, Osée, Michée, Nahum et Sophonie (contemporains, vers 625), Habacuc, Aggée, Zacharie, Abdias (vers 500), Malachie (avant Esdras), Jonas, Joël. En publiant un tel travail, le chanoine Van Hoonacker s'est classé parmi les grands philologues de Belgique; il s'est révélé l'émule, dans un domaine non moins difficile, d'un Louis de La Vallée Poussin ou d'un Franz Cumont. Un recenseur spirituel a fait remarquer qu'il ne manquait à cet ouvrage que les alinéas. C'est d'ailleurs par ce commentaire qu'Albin Van Hoonacker a attiré sur l'enseignement de Louvain l'attention du monde catholique, et c'est par lui surtout que son influence continue à s'exercer. Il n'est pas un auteur, catholique ou protestant, qui aborde l'explication des douze petits prophètes, sans s'enquérir préalable de l'avis du judicieux et savant exégète de Louvain.

Depuis 1927, le chanoine van Hoonacker consacra ses années de retraite à mettre au point le texte néerlandais d'un ouvrage non moins important, concernant lui aussi la littérature prophétique, à savoir un commentaire du livre d'Isaïe : *Het Boek Isaias*, Bruges, 1932. Il y incorpora les conclusions de divers articles naguère publiés par lui sur la littérature isaïenne dans la *Revue biblique* et l'*Expositor*. Tout comme le commentaire des douze Petits Prophètes, celui du livre d'Isaïe abonde en corrections et en interprétations originales. Sans prendre position explicite dans le problème de l'authenticité du deutéro-Isaïe, Van Hoonacker a laissé comprendre, en plusieurs de ses écrits, qu'il avait, pour sa part, renoncé à défendre la position traditionnelle et qu'il se ralliait, d'une façon qu'il ne lui fut pas loisible d'exposer à la suite des décrets de la Commission biblique, à la solution critique du problème.

La question du *Serviteur de Yahvé* est encore une de celles qui ont attiré spécialement son attention. Il ne pense pas que les sections relatives au Serviteur représentent des compositions primitivement indépendantes, arbitrairement insérées dans leur contexte actuel. La figure de l'Ebed Yahvé est en effet, d'après lui, la contrepartie dans le domaine moral de la figure de Cyrus. Par ailleurs, les souffrances du roi Joakin ont suggéré à l'auteur l'idée d'une expiation voulue par la Providence en vue du salut de la nation. Ainsi s'expliquent le caractère spécial des poèmes du Serviteur et leur rapport avec le contexte.

Il nous resterait à signaler la série d'articles que Van Hoonacker a publiés sur des sujets particuliers les plus divers. On les trouvera énumérés et résumés dans l'ouvrage que nous avons publié, *Le chanoine Albin Van Hoonacker; son enseignement, son œuvre et sa méthode exégétiques*, Paris et Gembloux, 1935. Parmi eux, aucune n'est de qualité inférieure, plusieurs méritent d'être plus connus.

A la mort du regretté professeur, la famille nous confia divers manuscrits du défunt, notamment le texte inédit d'une version française du livre d'Ézéchiel, le texte de la version néerlandaise du Pentateuque à laquelle il a déjà été fait allusion, plusieurs manuscrits des cours qu'il a professés à l'époque de ses recherches sur le Pentateuque et sur l'histoire des prophètes israélites. Le contenu de ces manuscrits montre une fois de plus quelle somme énorme de travail le célèbre professeur a fourni dans le domaine de l'histoire critique et aussi la tendance progressiste très accusée des conclusions auxquelles il était arrivé au sujet du Pentateuque et de certains livres prophétiques. Bien qu'ayant, pour son compte personnel, dépassé de beaucoup les limites tracées par la Commission biblique, il s'est toujours abstenu, soit de prendre position sur les problèmes généraux d'inspiration et d'exégèse, soit de remettre en question ce que les décisions romaines lui paraissaient avoir soustrait à la discussion des catholiques. Ainsi s'explique le silence qu'il a observé sur le problème critique du Pentateuque et du deutéro-Isaïe, après les décrets de 1906 et de 1908. Ce ne fut que très indirectement et sporadiquement qu'il laissé entendre dans quelles directions il espérait voir un jour la discussion de ces problèmes reprise et peut-être résolue. Quoi qu'il en soit, on reconnaîtra que son œuvre reste importante et suffisamment achevée pour classer le professeur de Louvain parmi les maîtres les plus éminents de l'exégèse catholique au début de ce siècle, parmi ceux dont l'influence s'est exercée le plus profondément. Non seulement les catholiques l'ont ressentie, mais aussi les protestants et les indépendants, dont plusieurs lui ont rendu un éclatant hommage.

BIBLIOGRAPHIE. — J. Coppens, *L'enseignement de la théologie à l'université de Louvain depuis la restauration 1834*, dans *Ephemerides theologicæ Lovanienses*, 1932, t. IX, p. 608-634 et dans *Le cinquième centenaire de la faculté de théologie de l'université catholique de Louvain, 1432-1932 (Liber memorialis)*, Bruges, Beyaert, 1932. — J. Coppens, *Le chanoine Albin van Hoonacker;* son enseignement, son œuvre et sa méthode exégétiques, Paris et Bruges, Desclée, de Brouwer, 1935. — J. Coppens-L. de Schaetzen, *Université catholique de Louvain. Katholieke Universiteit te Leuven.* Bibliographie académique. Academische Bibliographie, t. VI : 1914-1934, Louvain, bibliothèque de l'université, 1937. — Sur les controverses bibliques à Louvain en général voir aussi : J. Coppens, *Paulin Ladeuze, Oriëntalist en Exegeet;* een Bijdrage tot de Geschiedenis van de Bijbelwetenschap in de XX^e eeuw, Bruxelles, Verhandelingen VIII de Kon. vlaamsche Academie voor Wetenschappen, Letteren en schoone Kunsten van België, 1941.

J. COPPENS.

HOURRITES. — I. SOURCES. — Les données que nous possédons sur les Hourrites (on dit aussi les Hourri), peuple installé dans le nord de la Mésopotamie où il fonda le royaume de Mitanni au cours du II^e millénaire avant notre ère, nous viennent des documents égyptiens, assyriens, mais surtout hittites trouvés à Boghaz-Keuï, qui les citent maintes fois.

OUVRAGES GÉNÉRAUX. — G. Contenau, *La civilisation des Hittites et des Mitanniens*, Paris, 1934. — E. Cavaignac, *Le problème hittite*, Paris, 1936. — L. Delaporte, *Les Hittites*, Paris, 1936. *Les peuples*

de l'Orient méditerranéen : I. Le proche Orient asiatique, Paris, 1938, c. IV; A. Götze, *Hethiter, Churriter und Assyrer*, Oslo et Paris, 1936; A. Ungnad, *Subartu*, Berlin et Lepzig, 1936.

Un des centres de leur civilisation, Nuzi (région de Kerkouk), a fait, dans ces dernières années, l'objet de fouilles qui ont grandement amélioré la connaissance de l'archéologie hourrite. Ces fouilles sont liées à la découverte fortuite et à la vente, par les indigènes, de tablettes dites de Kerkouk, d'après le lieu de leur trouvaille; en réalité, elles venaient de Yorgan-Tépé, situé à 3 km. au sud-ouest de Tarkhalan et à 13 km. au sud-ouest de Kerkouk. L'intérêt de ces documents révélant des usages nouveaux et employant un akkadien parsemé de termes et de tournures étrangères, n'échappa point au professeur Chiéra qui pressentit l'importance que cette découverte avait pour les études orientales.

(E. Chiera et E.-A. Speiser, *A new factor in the history of the ancient East : Annual of the american schools of oriental research*, New-Haven, 1926, p. 75-924; G. Contenau, *Les tablettes de Kerkouk et les origines de la civilisation assyrienne*, Paris, 1926; C.-J. Gadd, *Tablets from Kirkouk*, dans *Revue d'assyriologie*, t. XXIII (1926), p. 49 sq. — Les tablettes de Nuzi ont donné lieu à de nombreuses publications; elles ont été éditées à Paris, Philadelphie et à la Harward University press.)

Des recherches furent entreprises en 1925 sur le site même où les tablettes avaient été recueillies. La ville s'appelait Nuzu au II[e] millénaire avant notre ère (l'habitude est prise de dire Nuzi qui en est le génitif), et au III[e] Ga-Sur. On a retrouvé à Nuzi des vestiges d'importants bâtiments, notamment des temples à Ishtar, Tésoub, Nergal, divinités de fertilité et de fécondité et du monde infernal, mais surtout des tablettes qui ont en commun avec celles de Cappadoce d'être, pour beaucoup, des documents d'ordre privé; on y recueillit, en diverses maisons, les archives et la comptabilité de grands négociants de l'époque.

(Nombreux comptes rendus préliminaires dans le *Bulletin of american schools of oriental research*, et rapport définitif par R.-F.-S. Starr, *Nuzi. Report on the excavations at Yorgan-Tepa near Kirkuk, Iraq*, Cambridge (Mass.), 1939, 2 vol., où se trouvent indiquées la plupart des études sur le sujet.)

II. Habitat. — Au III[e] millénaire avant notre ère, le nord de la Mésopotamie, du Zagros au coude de l'Euphrate, est connu sous le nom de Soubarou, Soubartou et, par abréviation, de Sou; ceci dès l'époque d'Ennatoum, prince de Lagash. Au temps de la dynastie d'Akkad, Naram-Sin conquiert le Soubarou « jusqu'à la forêt des cèdres », c'est-à-dire jusqu'à l'Amanus. Au temps de la III[e] dynastie d'Our (XXIII[e] siècle), une tablette de bronze trouvée à Samarra porte des noms propres non sémitiques (F. Thureau-Dangin, *Tablette de Samarra*, dans *Revue d'assyriologie*, t. IX (1912), p. 1 sq.). Des noms du même type se retrouvent sur des tablettes de comptabilité du grand temple de Nippour; ces noms sont ceux d'individus venant de l'est du Tigre. Il existe donc, dans toute une partie du Soubarou, à cette époque, une population qui n'est pas sémitique.

Au II[e] millénaire, le nom du Soubarou est tombé en désuétude; par contre les tablettes hittites de Boghaz-Keuï mentionnent les Hourrites, la langue hourrite, le royaume de Hourri et surtout celui de Mitanni pour la région nommée au millénaire précédent le Soubarou; les noms propres de ce peuple sont de même frappe que ceux des Soubaréens de Samarra et de Nippur au III[e] millénaire. Mais s'il est assez facile de délimiter l'aire de la puissance politique des Hourrites au moyen des témoignages historiques, nous n'avons qu'une vue d'ensemble, et ceci grâce à l'archéologie, de l'expansion de leur influence. Les tablettes de Nuzi accusent le caractère hourrite de la civilisation de la région est; à l'Ouest, les fouilles de M. Cl. Schaeffer à Ras-Shamra, l'ancienne Ougarit, ont révélé une forte influence jusque sur la côte, de l'élément hourrite. (Cl. F.-A. Schaeffer, *Les fouilles de Ras-Shamra-Ugarit, neuvième campagne (printemps 1937)*, dans *Syria*, t. XIX (1938), p. 193-255, 313-334.)

En descendant vers le Sud, nous retrouvons des gloses en langue hourrite dans les inventaires du temple dédié à la déesse sumérienne Nin-Egal fouillé par M. Du Mesnil du Buisson à Qatna-Mishrifé près de Homs (Ch. Virolleaud, *Les tablettes cunéiformes de Mishrifé-Katna*, dans *Syria*, t. IX (1928), p. 90), et, plus au Sud, les mêmes noms propres se retrouvent dans des tablettes de Tell Ta'annek, au nord de la Palestine (A. Gustavs, *Die Personennamen in den Tontafeln von Tell Ta'annek*, Leipzig, 1928. Cf. *Revue biblique*, 1930, p. 67). L'habitat des Hourrites peut donc être défini le nord du bassin du Tigre et de l'Euphrate, avec extension d'influence à l'Est jusqu'au Zagros, à l'Ouest jusqu'au golfe d'Alexandrette et prolongement vers le Sud, à travers la Syrie jusqu'à la Palestine (fig. 435).

III. Race et origine. — Quelque inconvénient qu'il y ait à employer le terme un peu désuet de race, nous le conserverons en raison de la commodité du terme. A côté des Sémites et des Indo-Européens, on a reconnu l'existence du grand groupe des Asianiques (terme employé déjà par Étienne de Byzance), composé des populations qui ne sont ni des Sémites, ni, vraisemblablement, des Indo-Européens, et caractérisées par leur langage (du type dit agglutinant), leur religion (adoration des forces naturelles et des grands principes de fertilité et de fécondité), et une brachycéphalie accusée. Ce dernier caractère n'est jamais omis par les monuments, et certains groupes, les Arméniens par exemple, le reproduisent de nos jours.

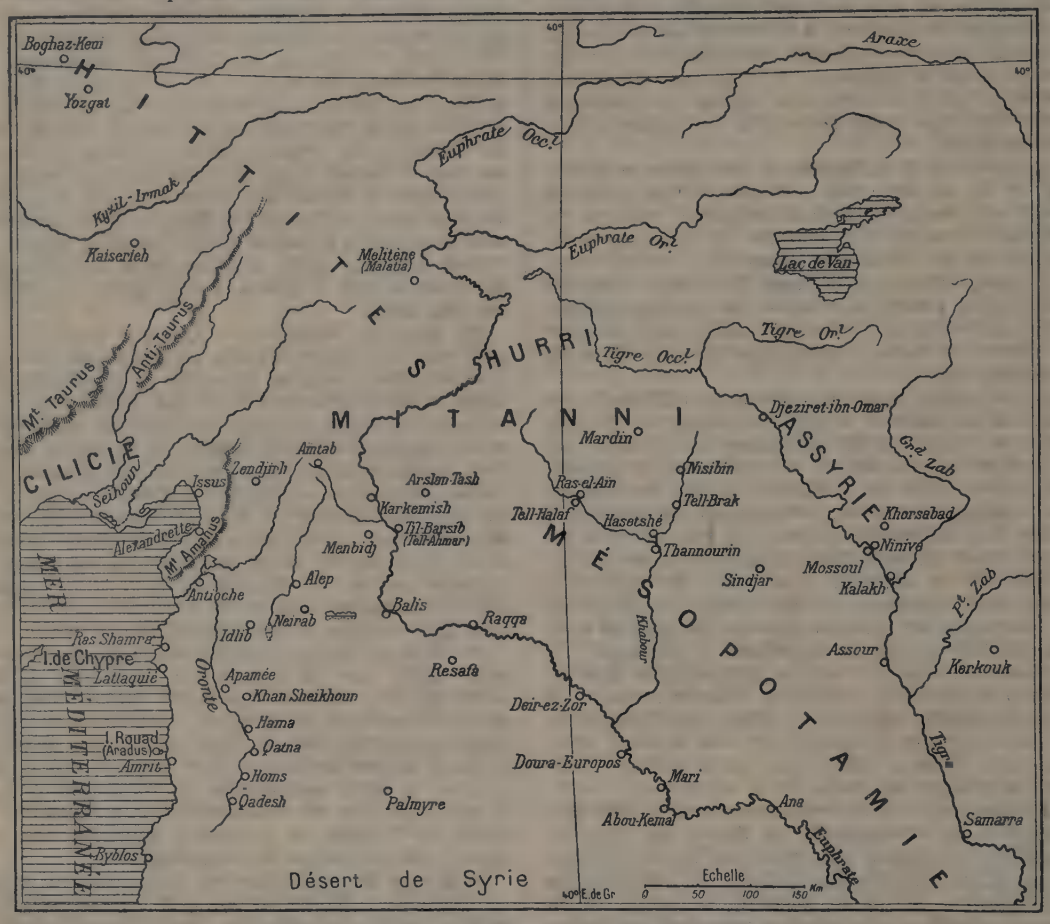
Mais il en est un autre que les sculpteurs ont fidèlement noté; sur les monuments égyptiens de la XIX[e] dynastie où sont représentés des Hittites, les grands adversaires du moment, l'artiste ne manque jamais de leur attribuer une ride très accusée, coupant les joues depuis les ailes du nez jusqu'au niveau du menton; or cette accentuation du sillon naso-génien se remarque sur des monuments d'art mitannien; parmi les Hittites, de nombreux Hourrites ont dû figurer dans les troupes de la confédération.

Au groupe des Asianiques, on peut rattacher, vraisemblablement, les Sumériens, puis les Caucasiques, les Kassites, les Hourrites, les Vanniques et les Protohittites d'Asie Mineure, c'est-à-dire une part importante de la population de l'Asie occidentale ancienne.

Mais comme il s'est produit chez d'autres Asianiques, la classe dirigeante chez les Hourrites est d'origine indienne, d'un autre sang que la masse, comme le montrent les noms propres de leurs rois, de leurs dieux personnels et certains termes qu'ils ont introduits dans la langue hourrite. Cette intrusion de l'élément indo-européen n'est pas un fait isolé; le clan dirigeant chez les Hittites est indo-européen; il vient se greffer sur le fonds asianique de la population (les Protohittites); certains dieux des Kassites sont manifestement aryens.

Les Égyptiens qui eurent de fréquents contacts avec les Hourrites, avant même que le Mitanni fût fondé, ont nommé pays de Harou la terre de Canaan à l'époque du Moyen et du Nouvel Empire, le Harou désignant plutôt la région côtière, tandis que celle de l'intérieur est appelée Lotanou, terme qui finit par s'effacer devant le premier. On a proposé de voir, dans les Horites de la Bible, l'élément hourri asianique,

antérieur à l'arrivée des Indo-Européens et qui précéda peut-être l'élément sumérien en Mésopotamie. On a eu tendance, ces dernières années, à accorder aux Hourrites un rôle prépondérant dans le mouvement qui porte les Hyksos en Égypte (W. Wolf, *Der Stand der Hyksosfrage*, dans *Zeitschrift der deutschen-morgenländischen Gesellschaft*, 1928, p. 67; E. Meyer, *Geschichte des Altertums* (1928), t. II, p. 41 sq.), car on peut observer que sur certains sites de Syrie, qui ont été des relais hourrites (par exemple à Qatna où nous avons vu que les tablettes de l'inventaire du



435. — Carte du Mitanni, centre de la puissance hourrite.

temple sont semées de termes hourrites), l'installation est faite sur le plan carré, comme à Tell-el-Yahoudiyeh, site hyksos du delta, et l'on a noté, en outre, des noms asianiques parmi ceux des envahisseurs. Leur présence parmi les envahisseurs paraît bien probable; il s'agit d'un mouvement de proche en proche où l'élément indo-européen a sa part; (c'est sans doute à ce moment que les Hourrites reçurent leur armature indo-européenne, constatée dans le royaume de Mitanni). Mais dans ce mouvement qui mobilisa l'un après l'autre les peuples rencontrés, si la présence des Hourrites est vraisemblable et logique, elle est loin d'être la seule; les derniers venus, les plus proches de l'Égypte, les Cananéens, furent sans doute les plus nombreux comme l'indique leur onomastique, sur les scarabées hyksos, par exemple.

IV. Langue et littérature. — On possède, en langue hourrite, une longue lettre d'environ cinq cents lignes du roi Tousratta de Mitanni au pharaon Aménophis III (1411-1375), son beau-frère, qui devait devenir son gendre; elle fait partie des archives contenant la correspondance diplomatique de l'Égypte, trouvées à Tell-el-Amarna. (Knudtzon, *Die El Amarna Tafeln*, Leipzig, 1915, n. 24; transcription de J. Friedrichs, *Kleinasiatische Sprachdenkmäler*, dans *Bonner kleine Texte*, CLXIII, 1932, p. 8 sq.)

Des textes religieux hourrites ont trait au culte des divinités Tesoub et Hépa (ou Hépit); ils ont été conservés parmi les textes de Boghaz-Keui; enfin un vocabulaire qui vient de Ras-Shamra, par [illegible] équivalences des termes hourrites et sumériens, indique une population hourrite importante sur la côte, dans la seconde moitié du IIe millénaire, mais très mélangée. (F. Thureau-Dangin, *Vocabulaires de Ras-Shamra*, dans *Syria*, t. XII (1931), p. 234 sq.) Il résulte de ces textes que la langue n'est ni du type indo-européen, ni sémitique, c'est-à-dire à flexions, mais du type dit agglutinant où la racine verbale, inchangée, prend ses divers sens des affixes ou suffixes qui lui sont adjoints. Elle se rapproche des langues du Caucase et la langue parlée en Ourartou (région du lac de Van), aux VIIIe et VIIe siècles, paraît avoir des affinités avec elle. Mais ce hourrite n'est pas un; il se compose de divers dialectes dont les trois sources que nous possédons reproduisent chacun un spécimen. Faute de bilingue assez étendue, le hourrite ne se lit pas encore; on a pu seulement définir quelques parties des cadres grammaticaux et la valeur de certains termes. La variété des écrits en langue hourrite (conjurations, fragment de

l'épopée de Gilgamesh) montre la place importante que ce parler tenait à cette époque.

V. Histoire. — Le peuple hourrite a fondé deux états d'inégale importance; l'un situé dans la boucle de l'Euphrate, le royaume de Hourri dont l'existence fut sujette à éclipses et, à l'est de ce dernier, le royaume de Mitanni qui fit figure de grand état; au cours de son histoire, il dirigea le Hourri et l'Assyrie du Nord, avec ses marches, jusqu'au Zagros. Ce royaume, dont on a proposé de voir un souvenir lointain dans le nom du pays des Matiènes, était connu des Mitanniens eux-mêmes sous le nom de pays des Maïteni, et des Assyriens sous le nom de pays de Hanigalbat. Le Mitanni, mentionné déjà par les Égyptiens à la fin du xvi^e^ siècle, apparaît dans l'histoire vers 1450 avec son roi Sausatar qui, dans sa capitale de Wasouqani (cherchée dans la région du Khabour et pas encore identifiée), place des portes plaquées d'or et d'argent qu'il avait enlevées à l'Assyrie. L'empire de Sausatar touche au Zagros à l'Est; il entre en conflit, pendant la première moitié du xv^e^ siècle avec les Égyptiens, à Mégiddo et vers Qadesh sur l'Oronte. Cette hostilité de l'Égypte cesse brusquement, en raison de la menace commune que constituait l'empire hittite grandissant. Une alliance se fonde entre l'Égypte et le Mitanni; elle se renforce par des mariages entre les deux cours. Thoutmès IV (1420-1411) épouse la fille d'Artatama I^er^ de Mitanni (Moutémoua). Aménophis III (1411-1375) épouse Gilou-Hépa, fille de Soutarna, fils et successeur d'Artatama; l'alliance égyptienne est alors d'autant plus précieuse au Mitanni que l'Assyrie, dont les officiers servaient comme mercenaires dans son armée, relève peu à peu la tête pour en appeler de la défaite que lui avait fait subir Sausatar.

La mort de Soutarna fut le sujet d'une scission au Mitanni et l'un des fils de Soutarna, s'étant proclamé roi de Hourri, attaque le Mitanni avec l'aide du roi hittite Soubbiloulioumа.

La tourmente apaisée, Tousratta, fils cadet de Soutarna, devint roi de Mitanni, mais d'un Mitanni amputé de la partie ouest au profit des Hittites, et incapable de s'opposer au choix que l'Assyrie fit, comme roi, de Erba-Edad I^er^, de sentiments anti-mitanniens.

C'est alors qu'Aménophis III qui avait épousé une fille de Soutarna, épouse Tadou-Hépa, fille de Tousratta (la lettre de Tell-el-Amarna de Tousratta, que nous avons mentionnée, a trait à cet événement). Aménophis III meurt presque aussitôt, et Tadou-Hépa (en qui certains archéologues voient Néfertiti), devient la femme d'Aménophis IV.

Tousratta ayant péri assassiné, l'Assyrie se ligue avec le Hourri contre le Mitanni, et le jeune fils de Tousratta, Mattiouaza, sans appui, prend le parti désespéré de se réfugier à la cour de Soubbiloulioumа, le roi hittite, l'ennemi de toujours. Bien lui en prend; le Hittite le protège, le marie à une de ses filles et l'envoie reconquérir son royaume avec l'appui d'un de ses fils.

Cette volte-face est une nouvelle conséquence de la partie diplomatique qui se joue depuis si longtemps entre Hittites, Assyriens, Égyptiens, et où le Mitanni cherche sa sûreté dans des changements d'alliance. Un traité solennel, précieux pour ce qu'il nous apprend du droit et de la religion des Mitanniens, lie Mattiouaza aux Hittites. (E. Weidner, *Politische Dokumente aus Kleinasien*, Berlin, 1923, p. 36 sq.).

Dès que Soubbiloulioumа fut mort (vers 1347), l'Assyrie attaqua de nouveau le Mitanni; nous perdons la trace de Mattiouaza et l'Assyrie annexe son royaume. Il s'est donc passé, dans le nord de la Mésopotamie, ce qui devait advenir moins de mille ans plus tard sur le plateau de l'Iran où les Mèdes, d'abord les maîtres des Perses, devinrent ensuite leurs vassaux, et ce qui advint à plusieurs reprises entre l'Assyrie et la Babylonie où tantôt l'un, tantôt l'autre, avait le pas sur le pays voisin; le Mitanni, qui devait devenir partie intégrante de la grande Assyrie, la tint en son pouvoir pendant plusieurs générations. Il est, semble-t-il, impossible de ne pas considérer comme mitannienne, dans toutes ses manifestations, cette période où l'Assyrie ne fut pas maîtresse de ses destinées.

VI. Institutions. — L'état, de forme monarchique est, comme on en a d'autres exemples chez les Asianiques, une monarchie où le roi s'appuie sur une caste

436. — Tête provenant de Djabboul, Syrie. Musée du Louvre.

privilégiée, ici les *marianni*, de souche aryenne comme la famille royale. La monarchie est de type féodal, distribuant des fiefs, en retour desquels le bénéficiaire est soumis à une corvée royale, l'*ilkou*.

Le droit subit évidemment l'influence du droit babylonien, mais nous n'en connaissons, par les contrats, qu'un des aspects; nous y sommes renseignés sur les usages d'une population surtout agricole. Le mariage demande, comme cérémonie symbolique, la remise par le fiancé d'une somme d'argent pour rappeler l'ancien achat de la femme, et le beau-père lui en fait de suite le retour. La répudiation est de droit si la femme est stérile; sinon, même répudiée, elle garde ses droits sur ses enfants au détriment du mari. L'adoption est un usage courant en Mitanni, toute une catégorie d'actes ayant seulement pour but de tourner la loi qui ne permet pas de transmettre les terres à fief autrement que par héritage. (E. Cuq, *Les contrats de Kerkouk au Musée britannique et au musée de l'Iraq*, dans *Études sur le droit babylonien*, Paris, 1929, p. 410 sq.; C. Gordon, *Parallèles nouziens aux lois et coutumes de l'Ancien Testament*, dans *Revue biblique*, 1935, p. 34 sq.; *Nuzi tablets relating to Theft*, dans *Orientalia*, t. v (1935), p. 305 sq.; E. Cassin, *L'adoption à Nuzi*, Paris, 1938.)

C'est seulement au II^e^ millénaire avant notre ère, que le cheval, connu depuis longtemps en Mésopotamie, y fut fréquemment employé; son introduction, surtout pour remplacer les ânes sauvages qui traînaient les chars de combat, est liée aux invasions qui le firent aussi connaître à l'Égypte, avec les Hyksos. Les Hourrites furent de gros artisans de ce progrès. Ils étaient spécialisés dans l'élevage des chevaux, si l'on en juge par un traité de Boghaz-Keuï, en hittite,

rédigé par le mitannien Kikkouli qui rapporte avec la plus grande minutie les étapes de leur dressage (B. Hrozny : *Archiv Orientálni*, t. III, p. 431 sq.). Quant à la religion, c'est celle des Asianiques, c'est-à-dire le culte des principes de fertilité et de fécondité, celui des Sumériens de l'époque archaïque et des Hittites; ces principes sont représentés par Tésoub, dieu des sommets, de l'orage et de la pluie bienfaisante, et par Hépa, déesse de fertilité et de fécondité. La religion hourrite, très éclectique, admet, comme il apparaît dans le traité octroyé par Soubbiliouliouma à Mattiouaza, les dieux des pays voisins, Assur et

437. — Bronze provenant de Qatna-Mishrisfé, Syrie. Musée du Louvre.

Babylone, mais fait une place particulière aux dieux de la famille royale, comme elle d'origine indienne : Mithra, Varouna, Indra. (B. Hrozny, *Archiv Orientálni*, t. III, 1931, p. 289 sq.).

VII. L'ART. — Les monuments que nous en avons sont peu nombreux; la chose s'explique peut-être du fait que les Hourrites sont un peuple de cavaliers, que [illegible] déplacements avant la période de fixation ont éloigné du grand art qu'est l'architecture. D'ailleurs, à l'imitation de tous les peuples qui se sont installés [illegible] Mésopotamie, quel qu'ait été leur apport personnel, les Hourrites ont subi l'influence de l'art sumérien. C'est la même exubérance, le même goût pour la création des êtres fantastiques, les stylisations. Ils donnent leur mesure dans le petit monument, notamment dans la glyptique, représentée par les empreintes des tablettes de Kerkouk, où l'on voit reparaître l'ancienne technique du travail à la bouterolle, en grande vogue à l'époque archaïque. Comme les noms propres hourrites, cette glyptique se répand partout en Asie occidentale, et nombre de cylindres dits syro-hittites, des derniers siècles du IIe millénaire, subissent son influence (G. Contenau, *La glyptique syro-hittite*, Paris, 1922, p. 158 sq.).

La céramique des Hourrites est aussi une production caractéristique; on lui attribue les gobelets ovoïdes à petit pied, presque en pastille, souvent ornés en blanc de frises d'ornements géométriques ou d'animaux, surtout d'oiseaux; forme et décor se retrouvent jusqu'en Iran. (M.-E.-L. Mallowan, *White-painted Subartu pottery*, dans *Mélanges syriens offerts à M. R. Dussaud*, Paris, 1939.)

Quelques grands monuments paraissent cependant pouvoir se rattacher à l'art des Hourrites : une tête de divinité du musée du Louvre trouvée à Djabboul en Syrie (fig. 436), qui, malgré sa mutilation, reste encore d'un effet saisissant (G. Contenau, *La civilisation des Hittites et des Mitanniens*, p. 112), et qu'on peut rapprocher d'un bronze du même musée (fig. 437), qui provient de Qatna-Mishrifé (*ibid.*, p. 113); un lion conservé au palais Azem à Damas et qui a été trouvé à Sheikh-Sa'ad devait orner l'entrée d'un palais; l'animal, dans l'attitude de la marche (fig. 438), gueule ouverte pour le rugissement, est d'une force admirable (*ibid.*, p. 113). On a également proposé de voir l'influence de cet art dans un bas-relief d'Assur représentant un dieu de fertilité (*ibid.*, p. 111), dans un bas-relief trouvé dans la citadelle d'Alep où se voient deux génies en hérauts du disque solaire (*ibid.*, p. 116), enfin dans un bas-relief représentant un personnage barbu trouvé à Salhiyé près Damas (*ibid.*, p. 115), pour ne citer que les principaux. Tout récemment, M. Cl. Schaeffer a joint à ce groupe une hache d'armes et deux statuettes en bronze de Ras-Shamra (*Ugaritica*, Paris, t. I, 1939, p. 107 sq.).

Mais c'est surtout sur le site de Tell-el-Halaf, en plein pays hourrite que cette influence se fait sentir. Les fouilles de M. von Oppenheim y ont fait découvrir les restes du palais d'un roi Kappara, inconnu par ailleurs, qui avait réemployé de petits bas-reliefs de calcaire et de basalte d'un palais précédent; leur date est très discutée, mais ils semblent ne pouvoir remonter plus haut que le XIIe ou la fin du XIIIe siècle avant notre ère. (M. von Oppenheim, *Tell-Halaf*, Leipzig, 1931; édit. française, Paris, 1939.) Ces bas-reliefs où se remarque l'influence de la glyptique de Kerkouk et des premiers monuments de la série appelée les bronzes du Luristan, sont rudes, souvent maladroits, mais d'une vie prodigieuse (fig. 439); l'artiste épris de mouvement s'efforce de rendre la réalité. Il y a, vers la fin du IIe millénaire, une sorte de renouveau dans toutes les formules d'art de l'Asie occidentale, qui se traduit par la recherche du mouvement; l'art assyrien s'y soustraira à mesure de son organisation, mais cette recherche s'épanouit dans les pays extra-mésopotamiens, dans l'art du Luristan et l'art de la steppe, par exemple, malgré la tendance de cet art à employer des motifs réalistes à seule fin décorative.

VIII. QUESTIONS EN LITIGE. — Il s'en faut que les interprétations précédentes aient été toutes acceptées, et il convient de donner ici les théories contraires qui ont pu être proposées. La théorie d'Asianiques brachycéphales que semblent appuyer pourtant toutes les représentations qui nous en sont parvenues et le type de ceux qui peuvent se dire leurs successeurs, les Arméniens entre autres, est nettement contredite par les quelques mensurations de crânes que les fouilles ont permises. M. H. Vallois, dans un travail récent conclut que les brachycéphales sont une rareté en Asie occidentale avant le premier millénaire. Cette constatation, qui est celle d'autres anthropologues pour les anciens Sumériens, est assez déconcertante et reste inexplicable quant à présent. (H. Vallois, *Notes sur les têtes osseuses*, dans G. Contenau-R. Ghirshman, *Fouilles du Tépé-Giyan*, Paris, 1935; *Les ossements humains de Sialk*, dans R. Ghirshman, *Fouilles du Tépé-Sialk*, Paris, t. II, 1939.)

Le rôle des Hourrites dans l'invasion des Hyksos, reconnu comme prépondérant par certains, a été contesté par d'autres archéologues qui attribuent le mou-

vement aux seuls Cananéens. (Citons, en faveur de la théorie éclectique : E. Speiser, *Ethnic movements in the Near East in the second millenium B. C.*, Baltimore, 1933, p. 46 sq.; en faveur de la prépondérance des éléments cananéens : R. Dussaud, *Quelques précisions touchant les Hyksos*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. CIX (1934), p. 113 sq.; R. Weill, *Le poème de Kéret et l'histoire*, dans *Journal asiatique*, 1937, p. 49 sq.) Sur l'hypothèse qui fait des Hourrites les Horites de la Bible, les avis sont partagés (R. Weill, *La Phénicie et l'Asie occidentale*, Paris, 1939, p. 90; E. Dhorme, *La religion des Hébreux nomades*, Paris, 1937, p. 116-119. — Ginsberg-Maisler, *Journal of the Palestine oriental society*, 1937. Enfin de fortes objections ont été élevées contre la constitution d'un

439. — Cylindre-sceau du style de « Kerkouk ». Musée du Louvre.

art hourrite ou mitannien (R. Dussaud, *L'art syrien du deuxième millénaire avant notre ère*, dans *Syria*, t. VII (1926), p. 336 sq.).

Sur l'influence hourrite à Ras-Shamra, prouvée par le syllabaire que nous citons plus haut, on invoque entre autres témoignages, la présence d'un certain roi Niqmed (Nicomède) dont le nom a paru de frappe asianique à certains (Cl. Schaeffer, *Ugaritica*, t. I, p. 102; W.-F. Albright, *Bulletin of the american schools of oriental research*, 1936, n. 63, p. 63; R. Dussaud, *Les découvertes de Ras-Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament*, Paris, 1937, p. 21), plutôt égéo-mycénien à d'autres (P.-E. Dhorme, *Revue biblique*, 1931, p. 37 sq.; B. Hrozny, *Archiv Orientální*, 1932, p. 169), tandis que d'autres y voient un nom sémitique (R. Weill, dans *Revue d'histoire des religions*, t. CXV, 1937, p. 174; G. Dossin, *Niqme-Ḫad*, dans *Syria*, t. XX (1939), p. 169 sq.).

Que le problème hourrite ait pu susciter des opinions aussi contradictoires, cela tient évidemment à l'insuffisance actuelle de nos informations.

G. CONTENAU.

438. — Lion provenant de Sheikh-Sa'ad, Syrie. Institut français de Damas.

HUGEL (Baron **Frédéric von**), 1852-1925.

I. SA VIE. — Frédéric von Hügel naquit le 5 mai 1825 à Florence. Son père, ambassadeur d'Autriche à la cour du grand-duché de Toscane, appartenait à une famille d'origine rhénane. Sa mère, fille d'un général écossais, presbytérienne, se convertit au catholicisme. Il reçut sa première éducation à Florence : une anglicane lui enseigna le catéchisme romain; il aura plus tard un précepteur luthérien, à côté de l'historien catholique allemand, Alfred de Reumont.

Rentré en Angleterre en 1867, il fit de sérieuses études de géologie, puis avec l'aide d'un rabbin et sous la direction de Bickell, il étudia l'hébreu. Il se maria en 1873 à une anglicane convertie. Toute son activité allait désormais se tourner vers les études d'exégèse et de philosophie religieuse, qui se ressentiront de sa formation incomplète et indépendante.

Il subit cependant d'heureuses influences : à Vienne, celle du dominicain hollandais Raymond Hocking; à Paris, celle de l'abbé Huvelin, un des grands directeurs d'âmes du XIX^e siècle, qui le rassurera sur son orthodoxie. Cf. M. Nédoncelle, *La pensée religieuse de Friedrich von Hügel*, p. 8 sq.

D'autres influences s'exercèrent sur lui, qui furent moins heureuses. Entré en relations avec le P. Tyrrell, il lui demanda de dissiper les inquiétudes religieuses de sa fille aînée Gertrude. Von Hügel initia le jésuite aux problèmes théologiques et scripturaires du moment. Lorsque celui-ci est, par suite de ses idées, en difficulté avec Rome, « il ne lui conseille pas une soumission sans réserves et sans dignité; mais il lui demande avec fermeté d'obéir à Rome, de rester dans l'Église et à l'Église ». Nédoncelle, *op. cit.*, p. 23. Lorsque Tyrrell est excommunié à la suite de sa révolte contre l'encyclique *Pascendi gregis*, il demeure en relations avec lui, s'efforçant de l'apaiser et faisant demander un prêtre à ses derniers moments.

Il est séduit par les premières publications de Loisy, dont il prend la défense, l'aidant pécuniairement et moralement. Il intervient en sa faveur auprès de la Cour de Rome, en 1895 et en 1901; il le défend dans la presse, après la mise à l'index de *L'Évangile et l'Église*.

Mais la publication des *Évangiles synoptiques* lui ouvre les yeux sur les idées aventureuses de l'auteur et commence à le détacher de lui.

Ses relations avec les modernistes Tyrrell, Loisy, Marcel Hébert et Houtin, sa collaboration avec les rédacteurs de *Demain* et du *Rinnovamento*, ont souvent fait ranger von Hügel dans le parti des modernistes. M. J. Rivière, dans sa remarquable étude sur *Le modernisme dans l'Église*, Paris, 1929, voit dans le baron l'instigateur caché des révoltes et des apostasies qui eurent lieu dans l'Église à cette époque; il lui reproche d'avoir encouragé les derniers actes de Tyrrell et la résistance obstinée de miss Petre, cf. p. 391, 398, 533. Paul Sabatier fait de lui l'évêque laïque des modernistes, *Les modernistes*, Paris, 1909, p. 21. Pour miss Petre, il était un « moderniste insigne et le leader original de la cause en Angleterre », *Modern churchman*, juin 1927, p. 144, cité par Nédoncelle, *op. cit.*, p. 14.

Il faut cependant remarquer que von Hügel fit tous ses efforts pour retenir Tyrrell dans l'Église, qu'il ne sépara de l'abbé Loisy, lorsqu'il comprit que ses doctrines étaient incompatibles avec la foi catholique. Lui-même sut faire en temps voulu les réserves exigées par sa loyauté de catholique et demeura toujours fidèle à l'Église. Il s'est, sans doute, trompé plus d'une fois; les idées de ses amis sur la conscience humaine du Christ, sur l'authenticité et le crédit des Livres saints, sur le développement des dogmes, ont largement influé sur les siennes; mais on ne peut mettre en doute la pureté de ses sentiments ni la volonté de plier ses opinions aux nécessités de l'orthodoxie. Peut-être fut-il trop naïf et trop porté à croire à la droiture des hommes, avec un optimisme exagéré dans l'avenir. « Il haïssait certes l'esprit de délation et d'hypocrisie dont l'intégrisme donna de si tristes exemples. Mais il comprenait l'opportunité de la vérité profonde des paroles romaines, bien que le ton lui en parût regrettable. » Nédoncelle, *op. cit.*, p. 39.

Après sa mort, survenue le 19 janvier 1925, les articles nécrologiques faits par des catholiques firent ressortir sa profonde et sincère dévotion (dom Butler dans un article du *Tablet*, reproduit dans *Religion of authority and the religion of the spirit*, p. 179-185), l'importance de son œuvre dans la pensée religieuse contemporaine (P. M.-C. d'Arcy, dans le *Catholic world*, mars 1925, p. 745-748), l'absence en lui de tout esprit hérétique (*Universe*, 30 janvier 1925). Le P. de Grandmaison, *Recherches de science religieuse*, 1926 p. 166-172, montrait la valeur d'une œuvre où s'était incarné « quelque chose de si authentiquement chrétien », et il saluait dans la personne du défunt « un catholique fervent, absolument loyal à son Église ». Nédoncelle, *op. cit.*, p. 14.

II. Ses œuvres. — 1° *Critique biblique.* — Son premier ouvrage est intitulé *Some notes on the Petrine claims*. Il avait été écrit pour un anglican de la Haute-Église et fut publié seulement en 1930, à Londres. Ce sont des éclaircissements donnés au destinataire sur le dogme de l'infaillibilité pontificale et un exposé de la valeur exégétique du *Tu es Petrus*.

L'encyclique *Providentissimus* de Léon XIII amena von Hügel à publier une lettre dans le *Spectator*, le 19 mai 1894, p. 684-685, *The papal encyclical and Mr Gore :* il y critique l'opinion suivant laquelle l'inspiration ne s'étendrait pas aux *obiter dicta*. Il ajouta une série d'articles dans la *Dublin review*, octobre 1894, avril et octobre 1895, *The Church and the Bible, the two stages of the interrelation*. C'est un commentaire large de l'encyclique. Il étudie la Bible d'abord comme document humain, base de la foi en l'Église, ensuite comme livre divin reçu des mains de l'Église même. Il constate le rapprochement qui se fait entre la critique catholique et la critique indépendante, montrant, contre les attaques de Gore, la liberté dont les exégètes et critiques catholiques jouissent dans l'étude de l'Écriture sainte. Il expose ensuite les résultats acquis par les savants en ce qui concerne les lignes générales de la littérature et de l'histoire de l'Ancien Testament, son caractère préparatoire et prophétique, la réalité des prophéties relatives à Notre-Seigneur. « Il tend à montrer que les résultats du travail critico-biblique moderne concourront à l'apologétique générale de la foi, si les apologistes savent en tirer parti et si, en rendant hommage à la vérité, ils savent renouveler certaines de leurs armes. » *Revue biblique*, 1895, p. 466.

Le 5 mars 1896, à la Société romaine d'études bibliques, von Hügel fit une communication sur quelques transpositions de faits que l'on remarque dans l'Évangile de saint Luc (compte rendu dans *Analecta juris pontificii* de Mgr Battandier, analyse dans *Revue biblique*, 1896, p. 470-472). Quand il affirme qu'il raconte les faits καθεξῆς, *ex ordine*, Luc ne prétend pas suivre toujours l'ordre historique; bien souvent les successions sont géographiques ou logiques, deux scènes sont combinées en une. Von Hügel le démontre pour les passages suivants : t. IV, 5-12, 16-30; t. V, 1-11; t. VI, 12-16; t. VII, 36-50; t. VIII, 19-21.

Au quatrième Congrès scientifique international des catholiques, tenu à Fribourg du 16 au 20 avril 1897 (t. I du compte rendu), il présenta un rapport sur la méthode historique et son application à l'étude des documents de l'hexateuque.

Ce rapport fut publié dans *The catholic university Bulletin* de Washington, avril 1898, *The historical method and the documents of the Hexateuch*, et imprimé à part en français, Paris, 1898. Les conclusions sont nettement favorables à la thèse critique sur la composition documentaire de l'hexateuque. L'auteur se place exactement sur le terrain historique : il donne des exemples pour faire comprendre la méthode qui a conduit les critiques à ces conclusions et l'a convaincu lui-même. Cette méthode est celle de la critique littéraire et de la critique historique, qui aboutissent toutes deux aux mêmes résultats. L'exemple le plus typique qu'il apporte du développement législatif est emprunté à la législation concernant l'autel : législation ancienne du « Livre de l'alliance », contenue dans J., E., et remontant en grande partie à Moïse, avec la multiplicité des autels faits de terre ou de pierre non taillée, celle du Deutéronome, avec l'unité de sanctuaire, et celle plus compliquée et définitive du code sacerdotal, autel en bois de cèdre, avec certains détails précis de construction. Cette évolution législative est, suivant l'auteur, en plein accord avec ce que nous apprennent les livres historiques sur les sacrifices offerts à Yahweh. Pour dissiper les préjugés qui taxent cette théorie de rationaliste, il montre en terminant, qu'elle est aujourd'hui acceptée par un certain nombre de savants catholiques dont on ne peut suspecter l'orthodoxie. Ce rapport a été recensé favorablement par Isidore Desprès (A. Loisy), dans la *Revue du clergé français*, t. XVII, p. 526 sq. (article reproduit dans A. Loisy, *Etudes bibliques*, 3e éd., Paris, 1903, p. 194 sq.).

La Commission biblique prit position le 27 juin 1906, contre la thèse critique. Von Hügel publia à cette occasion *The papal commission and the Pentateuch, by the Rev. A. Briggs and baron Friedrich von Hügel*, Londres, 1906. La brochure contient d'abord une lettre du Rev. Ch. Briggs, presbytérien d'Amérique, qui fut blâmé par son Église pour ses idées exégétiques avancées et taxé d' « hérésie papiste » pour ses efforts en vue de rapprocher les Églises chrétiennes. Briggs exprime sa peine et sa déception devant une décision que ses études lui font juger inadmissible.

Ce qui le frappe surtout, c'est que la décision ait reçu l'approbation du pape. « Du seul fait, dit-il, qu'elle porte son nom, une décision quelconque reçoit, aux yeux des fidèles, une autorité hors de pair. Les savants peuvent continuer à la discuter; mais l'Église prise en corps, y adhérera vraisemblablement, et même les savants en seront rendus perplexes et inquiets », p. 8. Il traite durement la majorité des membres de la Commission et les deux secrétaires, en qui il ne veut voir aucune compétence en la matière, et résume les chefs d'arguments qu'il juge favorables à la thèse critique. Il voudrait que la Commission entreprît ou encourageât de grands travaux sur le texte hébreu, les versions grecque et latine.

Dans sa réponse, von Hügel exprime ses idées personnelles qui sont toujours celles qu'il a développées dans le rapport de Fribourg et s'efforce de montrer la valeur des preuves rejetées par la Commission. Il s'attache surtout à faire ressortir, pour fortifier l'argument général exposé par son correspondant, la force de la preuve « cumulative » : « Les sphères et les frontières de ces diverses classes de variations coïncident les unes avec les autres : vocabulaire, style, institutions, histoire, morale et théologie, tout se développe et change à la fois; tous ces éléments variables se présentent, à l'intérieur d'un même document, à une certaine étape particulière de son développement, à un certain degré de prédominance ou de mélange; et, dans chacun des autres documents, tous ces mêmes éléments se retrouvent à une certaine autre étape, à un certain autre degré. » *The papal commission*, p. 37.

Pour apaiser son ami, von Hügel lui expose les raisons de la défiance de Rome qui, d'ailleurs, n'a fait qu'imiter les Églises protestantes, condamnant Colenso, Robertson-Smith et Briggs lui-même, p. 56. Après avoir exposé quatre considérations sur la vie et l'esprit du catholicisme, qui sont pour lui un motif d'espérer, p. 45-52, il précise la portée de la décision. « Bien que la réponse de la Commission ait reçu la sanction papale et que, par suite, cette décision qui est sienne ne puisse être critiquée que sous la pression d'une sérieuse nécessité et seulement par des hommes tout à fait au courant des problèmes critiques complexes en question, elle n'est pas présentée comme une décision dogmatique, mais, apparemment, comme une simple direction et appel de savants à savants », p. 35. Il se demande si Rome changera jamais d'attitude vis-à-vis de ce problème. Il invoque à ce sujet deux longues campagnes critiques, dont l'issue montre « de la part de Rome une docilité finale aux faits établis et un pouvoir de rajeunissement intellectuel égal en résultat à tout ce que nous attendons ici », p. 57. Ce sont les controverses sur la date et l'authenticité des écrits de l'Aréopagite et sur le verset des trois témoins célestes, I^e Joa., v, 7. Il expose comment, après une longue résistance, Rome a abandonné ses positions sur ces deux points. « Ce qui s'est produit pour l'Aréopagite et le *Comma johanneum*, (cf. *Supplément*, t. II, col. 68) se produira sans doute en ce qui concerne l'authenticité du Pentateuque. Car, si, dans ce dernier cas, nous sommes en présence de l'Écriture, contrairement à l'Aréopagite que l'on prétendait seulement être sub-apostolique, et devant un problème beaucoup plus étendu et plus compliqué que celui du *comma;* cependant, l'Aréopagite et le *comma*, par leur contenu, intéressaient beaucoup plus directement les théologiens que le Pentateuque ne l'a jamais fait; on dut admettre que l'Aréopagite avait été fait principalement à l'aide de sources païennes, tandis que le Pentateuque demeure distinctement et essentiellement un livre juif; et l'authenticité du *comma* a été affirmée par un tribunal qui, au point de vue doctrinal, a une autorité beaucoup plus considérable que la Commission, alors que la solution particulière négative, qui est désormais formellement autorisée, va beaucoup plus à gauche que tout ce qui est exigé par une critique solide du Pentateuque, qui demeure un livre biblique et inspiré comme auparavant. » P. 61-62.

La distinction que fait von Hügel entre le Saint-Office et la Commission biblique n'est plus de mise actuellement, depuis que Pie X, par le *motu proprio Præstantia*, du 18 novembre 1907, a assimilé pour l'autorité la Commission biblique à la Congrégation du Saint-Office. Mais il n'en reste pas moins vrai que ses décisions approuvées *in forma communi*, sont essentiellement réformables, et que le premier décret commençait par ces mots : *Cum ad normam directivam habendam...*, dans *Revue biblique*, 1905, p. 161. On leur doit, suivant les théologiens, l'assentiment interne non absolu, mais prudent et conditionné, et l'étude même des motifs qui militent pour et contre est toujours permise au savant catholique. Cf. *Supplém. au Dict. de la Bible*, t. II, col. 111-113. C'était la vraie réponse à l'exposé formulé par Briggs, « qu'une liberté raisonnable serait accordée à la critique biblique, tant que ses résultats n'entreraient pas en conflit avec les dogmes établis de l'Église », p. 5.

Il faut encore citer deux articles, composés par von Hügel et publiés dans l'*Encyclopedia britannica*, 11^e édition, le premier sur l'apôtre saint Jean, le second, sur l'Évangile de saint Jean, t. XV, p. 432-433 et 452-458. Ces deux articles sont « d'inspiration franchement loysiste », Nédoncelle, *op. cit.*, p. 214.

2° *Articles sur certains personnages mêlés de près ou de loin au mouvement moderniste.* — Nous ne pouvons ici que les signaler. Sur M. Loisy : *A proposito dell' abate Loisy*, dans *Studi religiosi*, juillet et août 1901; *The case of the abbé Loisy*, dans *The Pilot*, 9 et 23 janvier 1904 (essai de défense de l'exégète français après sa mise à l'Index); *The abbé Loisy and the Holy Office*, dans *London Times*, 2 mars 1904; une *Lettre* en faveur des travaux critiques de Loisy, dans *Il giornale d'Italia*, 11 mars 1904; quatre articles dans le *Rinnovamento*, 1908 et 1909, sur *L'abate Loisy e il problema dei Vangeli sinottici*, où il prend encore, malgré la condamnation de Loisy, sa défense, mais ne porte plus d'intérêt qu'aux recherches d'ordre strictement exégétique, rejetant la thèse et les conclusions du livre.

Sur Tyrrell, il écrit avec miss Petre un article annonçant la mort de l'ex-jésuite, *Times* et *Daily Mail* du 16 juillet 1909, et, dans *The Tablet*, 31 juillet 1909, une *Lettre* pour relever quelques détails inexacts sur les derniers moments de son ami; dans le *Hibbert Journal* de janvier 1910, *Father Tyrrell : Some memorials of the last twelve years of his life.*

Sur l'attitude de Mgr Mignot dans la crise moderniste, il publie dans *Contemporary review* de mai 1918, un article, traduit et reproduit en partie dans la *Revue du clergé français*, t. XCIV, p. 347-357; dans le *Times literary Supplement*, 28 mai et 1^er juin 1922, il expose l'attitude de Mgr Duchesne devant la critique biblique : il montre ce qui sépare le prélat et lui-même des idées de Loisy.

3° *Œuvres de philosophie religieuse.* — Von Hügel a laissé de nombreux articles dans lesquels il étudie *The spiritual writings of P. Grou, S. J.*, dans *The Tablet*, 21 et 28 décembre 1889; *Professor Eucken on the struggle for spiritual life*, dans *The Spectator* du 14 novembre 1896; *Experience and transcendence*, dans *Dublin review*, avril 1906; *Du Christ éternel et de nos christologies successives*, dans *La Quinzaine*, 1^er juin et 16 septembre 1904; *The relations between God and man in the new theology of the Rev. R.-J. Campbell*, dans *The Albany review*, septembre 1907; *The religious*

philosophy of Rudolf Eucken, dans *Hibbert Journal*, avril 1912; *Der Mystiker und die Kirche aus Anlass des Sâdhu*, dans *Hochland*, décembre 1924.

Le premier grand ouvrage du baron von Hügel est *The mystical element of religion as studied in saint Catherine of Genoa and her friends*, 2 vol., Londres, 1908. L'auteur commence par décrire « les trois forces maîtresses de la civilisation occidentale » : l'hellénisme, le christianisme et la science; la religion elle-même comprend trois éléments, apparaissant successivement et prédominant à leur tour dans l'enfant, le jeune homme, l'homme fait : élément sensible (religion extérieure, rituelle), élément rationnel et critique (philosophie religieuse, théologie), élément émotif spirituel (mysticisme). Il doit y avoir harmonie entre eux, pour que l'un n'absorbe pas les autres. Sainte Catherine de Gênes nous offre un magnifique exemple de mysticisme uni à l'institutionalisme et à l'intellectualisme. Von Hügel étudie alors l'élément mystique considéré dans la vie de sainte Catherine et de ses familiers, et ensuite considéré dans sa généralité et ses rapports avec la religion et la vie humaine.

Cet ouvrage témoigne de l'érudition considérable et de l'attitude religieuse d'un catholique très libéral mais soumis. Cf. L. de Grandmaison, dans *Recherches de science religieuse*, mars-avril 1910, p. 180-208.

L'*Élément mystique* est complété par *Eternal life, a study of its implications and applications*, Édimbourg, 1912. Dans une première partie, *Historical retrospects*, on trouve une série de monographies sur l'idée d'éternité dans la métaphysique et la religion, depuis l'antiquité jusqu'à l'époque moderne. Dans une deuxième, *Contemporary survey*, sont étudiés le problème de l'évolution, l'attitude socialiste et l'idéal humanitaire, l'attitude des Églises établies; la troisième, enfin, *Prospects and conclusions*, donne une brève synthèse : comment concevoir l'idée d'éternité, quelle est sa valeur religieuse et sa place dans la vie mystique.

Un recueil d'articles de philosophie religieuse a pour titre *Essays and address on the philosophy of religion, First series (1909-1920)*, Londres, 1921. Il est le « résultat d'une longue et profonde et noble expérience de la vie religieuse et de la pensée religieuse ». M. J. Bliguet, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1924, p. 70. La seconde série a été publiée après la mort de l'auteur, Londres, 1926. « Certaines pages n'auraient probablement pas été livrées à l'impression par l'auteur sans des retouches. » Nédoncelle, *op. cit.*, p. 216.

La première série comprend trois groupes d'études. Le premier a pour sujet la religion en général : responsabilité de la croyance religieuse; religion et réalité; le progrès religieux; le second étudie des questions spécifiquement chrétiennes : l'élément apocalyptique dans l'enseignement de Jésus; le génie propre du christianisme; qu'entendons-nous par ciel et enfer? le troisième expose quatre points particuliers au catholicisme : l'essence du catholicisme; convictions communes au catholicisme et au protestantisme; le christianisme comme institution; christianisme et surnaturel.

On trouve dans ces *Essais* les mêmes défauts que dans l'*Élément mystique* : pensée souvent obscure, absence de logique. Mais il se pourrait qu'il « restât l'un des plus importants parmi les ouvrages de philosophie religieuse parus ces vingt dernières années ». Il sera utile aux théologiens, et « ceux qui ont une part éminente au gouvernement ecclésiastique trouveront à s'y instruire. Il est probable que mainte suggestion du baron leur paraîtra inacceptable, plusieurs de ses développements nébuleux jusqu'aux confins de l'inintelligible, telle et telle de ses vues, malaisément conciliable avec l'orthodoxie. Mais il se dégage de sa personne et de son livre, quelque chose de si pénétré, de si religieux et, il faut le dire, de si authentiquement chrétien, que nul disciple du Christ ne peut tenir l'ouvrage pour négligeable ou refuser à l'homme son respect intime ». L. de Grandmaison, *Recherches de science religieuse*, avril 1926, p. 172.

C'est par de telles œuvres, auxquelles s'ajoutent sa correspondance et ses relations personnelles, que le baron von Hügel « a exercé sur l'élite religieuse en Grande-Bretagne une action discrète et profonde. Il « réconcilié bien des esprits avec le dogme chrétien et avec la tradition de l'Église ». Nédoncelle, *op. cit.*, p. 1. Sans doute, il partagea sur bien des points les idées modernistes; il fut en relations étroites avec les chefs du mouvement; mais sa loyauté envers l'Église le préserva des erreurs graves et lui permit de diriger bien des intelligences dans la voie droite.

BIBLIOGRAPHIE. — Mrs F.-R. Lillie, *Some letters of baron Friedrich von Hügel*, privately printed, Chicago, 1925. — B. Holland, *Selected letters (1896-1924), edited with a memoir*, Londres, 1927. — Gwendolen Greene, *Letters from baron Friedrich von Hügel to « niece (1918-1924), edited with an introduction*, Londres, 1928. — E.-R. Bevan, *Notice nécrologique sur le baron*, dans le *Times*, 28 janvier 1925. — A.-H. Dakin, *Von Hügel and the supernatural*, Londres, 1934; *Encyclopedia britannica*, 13e éd., t. II, 1926, notice bibliographique anonyme sur von Hügel. — L. de Grandmaison, *Notices nécrologiques*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, 1925, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1925. — L.-V. Lester-Garland, *The religious philosophy of baron von Hügel*, Londres, 1933. — M. Nédoncelle, *La pensée religieuse de Friedrich von Hügel (1852-1925)*), Paris, 1935 (on trouvera à la fin du volume, p. 217-222, l'énumération de tous les articles de revues sur les ouvrages et la doctrine du baron von Hügel.)

Les exposés du modernisme, entre autres : J. Rivière, *Le modernisme dans l'Église*, Paris, 1929. — A. Loisy, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse*, 3 vol., Paris, 1930-1931. — Lagrange, *M. Loisy et le modernisme*, Paris, 1932, étudient plus ou moins l'activité religieuse de von Hügel.

L. MARCHAL.

HUMMELAUER (François de), S. J., né le 14 août 1842 à Vienne (Autriche), mort le 12 avril 1914 à 's Heerenberg (Hollande).

I. SA VIE. — François de Hummelauer était le fils unique de Charles de Hummelauer, employé au service diplomatique du gouvernement d'Autriche dans les légations de Paris (1818-1825), de Saint-Pétersbourg (1825-1832), de Londres (1832-1840), puis à la chancellerie de Vienne. Il commença ses études au collège Saint-Servais de Liége, d'où il passa, quand son père se fut retiré dans la petite ville de Feldkirch (Autriche), au collège *Stella Matutina* des Pères jésuites de la même ville. Le 29 septembre 1860 il entra au noviciat de la Compagnie de Jésus à Gorheim (Hohenzollern), puis s'appliqua aux études prescrites dans l'ordre : rhétorique, 1862-1864 à Münster, philosophie, 1864-1867 à Maria-Laach, théologie, 1869-1873 à Maria Laach et Ditton Hall. Au cours ordinaire des quatre ans de théologie il ajouta encore un *biennium* d'études spéciales. En 1877 il fut affecté à la rédaction de la revue *Stimmen aus Maria-Laach*, établie alors au château du comte Robiano à Tervueren (Belgique) et transférée en 1880 au collège d'Exaten (Hollande). A partir de cette année le P. de Hummelauer, demeurant la plupart du temps au collège théologique de Ditton Hall (Angleterre), donna tout son temps aux études exégétiques. En 1895 il passait au collège de Valkenbourg (Hollande) où il restait jusqu'en 1908. Les années 1908-1911 furent consacrées à des ministères apostoliques à Berlin. Épuisé et malade il se retira, en 1911, au noviciat de 's Heerenberg où il passa ses dernières années dans une vie de prière, de souffrance et d'études.

II. SON ACTIVITÉ LITTÉRAIRE. — On peut distinguer deux périodes : 1° *La préparation* (1873-1885). —

A parcourir la liste des dix-huit articles publiés alors dans les *Stimmen aus Maria-Laach*, on voit comment le jeune écrivain s'est d'abord intéressé à l'histoire des peuples de l'ancien Orient : 1. *Die babylonischen Altertümer und die Bibel* (IV, 1873); 2. *Die Sündflutsage der alten Chaldäer* (VI, 1874); 3. *Aus grauer Vorzeit* (VII, 1874); 4. *Die Urheimat des Menschengeschlechts* (IX, 1875); 5. *Von Adam bis Noe* (X, 1876); 6. *Altbabylonische Sagen* (X, 1876); 7. *Schöpfung und Sündenfall nach den Keilschrifttexten* (XII, 1877); 8. *Ein Blatt aus der älteren Geschichte Armeniens* (XII, 1877); 9. *Religion und Aberglaube der alten Chaldäer* (XIII, 1877). Puis avec la préhistoire et la géologie, il aborde le problème des origines de l'homme : 10. *Die Zeitenmesser der Urgeschichte* (XIV, 1878); 11. *Der tertiäre Mensch* (XIV, 1878); 12. *Die Eiszeit* (XV, 1878); 13. *Der diluviale Mensch* (XV, 1878); 14. *Diluvium und Sündflut* (XVI, 1879); 15. *Geologische Berechnungen des absoluten Alters der Menschheit* (XVIII, 1879). Enfin apparaît le souci prédominant de trouver une solution aux problèmes soulevés par l'apparente opposition entre la Bible et les sciences : 16. *Die christliche Vorzeit und die Naturwissenschaft* (XVII, 1879; XVIII, 1880; XIX, 1880); 17. *Inspiration und Mythus* (XXI, 1881); 18. *Ernst Renan* (XXIII, 1882). La monographie *Der biblische Schöpfungsbericht* (1877) recherche cette solution dans une vision d'Adam *(Visionstheorie)*. Ensuite il revint sur la question dans l'ouvrage : *Nochmals der biblische Schöpfungsbericht* (1898) pour expliquer et défendre sa théorie.

2° *La 2e période.* — Elle est consacrée presque exclusivement au *Cursus Scripturæ Sacræ*, dont le P. de Hummelauer, avec les PP. Cornely et Knabenbauer, fut le fondateur et un des collaborateurs les plus féconds. Il a publié les commentaires suivants : *In Genesim* (1895), *In Exodum et Leviticum* (1897), *In Numeros* (1899), *In Deuteronomium* (1901), *In Josue* (1903), *In libr. Judicum et Ruth* (1888), *In libr. Samuelis seu I et II Regum* (1883); *In I Paralip.* (1905). Les commentaires *In libros III et IV Reg*, et *In duos libros Paralip.* n'étaient pas achevés quand il quitta, en 1908, les études bibliques. Dans l'étude *Das vormosaische Priestertum* (1899), il développa plus largement sa théorie d'un sacerdoce prémosaïque déjà proposée dans ses commentaires sur le Pentateuque. La monographie *Exegetisches zur Inspirationsfrage* (*Biblische Studien*, t. IX, 4, 1904) représente la synthèse de son travail exégétique et un effort pour trouver un principe à la fois scientifique et théologique permettant de résoudre les différents problèmes posés à l'exégèse par les résultats des sciences profanes.

III. La portée des travaux du P. de Hummelauer. — Le fait que le P. de Hummelauer fut parmi les premiers exégètes nommés par Léon XIII consulteurs de la Commission biblique pontificale (1903), montre qu'on attribuait une grande valeur à ses travaux. En vérité, il a bien mérité de l'exégèse; comme plusieurs de ses contemporains, il a fait œuvre de pionnier dans un temps où l'exégèse rencontrait des difficultés tout à fait nouvelles et graves. Sans chercher, au début, un principe universel de solution, il donnait plutôt dans ses commentaires une réponse pour chaque cas particulier. Ces réponses conservent souvent leur valeur même aujourd'hui, mais la vivacité de son esprit, son don d'intuition, uni à une certaine hardiesse, l'ont entraîné à quelques solutions moins solides et non parfois sans graves conséquences; mais il les proposait toujours dans l'intention de servir l'Église qu'il aimait profondément. Sans se lier à une école critique quelconque, il cherchait sa voie propre; dans la question du Pentateuque il rejeta complètement le système wellhausénien et proposa une explication toute personnelle. Les principes de son exégèse sont exposés d'une manière synthétique dans son petit livre : *Exegetisches zur Inspirationsfrage* (1904), non pas comme des solutions définitives, mais comme une contribution à la discussion des problèmes (p. VI). L'auteur traite trois questions : 1. Les genres littéraires; 2. Le côté humain des livres inspirés; 3. Le problème de l'auteur des livres inspirés. L'ouvrage ne manque pas d'idées judicieuses dont la science biblique catholique a reconnu l'exactitude et la solidité; mais il n'est pas rare que l'auteur se laisse entraîner à des synthèses trop hâtives. Les genres littéraires nommés par lui « histoire ancienne », « traditions familiales », « narration libre », plutôt qu'appliqués aux cas particuliers, semblent proposés *a priori* et pour donner une solution générale, ce qui demandait un examen beaucoup plus détaillé des textes et une étude plus approfondie de la tradition catholique, notamment sur l'illumination de l'intelligence par l'Esprit inspirateur, comme aussi une considération des propriétés de l'historiographie ancienne. On comprend que ces théories, réunies d'une manière systématique dans ce petit livre, aient provoqué des critiques sévères, du reste plus d'une fois assez sommaires et trop dures. L'auteur, déjà affaibli par la maladie, voyant que le temps n'était pas encore venu pour discuter en toute sérénité ces graves questions, se retira de la scène pour se donner aux ministères qu'il avait toujours aimés, comme l'atteste son petit livre très estimé *Meditationum S. Ignatii de Loyola puncta* (1896, 1925). Bientôt ses forces physiques ne lui permirent même plus de continuer cet apostolat. S'il n'a pas apporté des solutions définitives, le P. de Hummelauer a du moins le mérite d'avoir discerné clairement les problèmes et d'en avoir entrepris la discussion avec non moins de franchise que de dévouement à la science biblique et d'amour pour l'Église.

Aug. Bea.

HYKSOS. — Le nom de Hyksos (Ὑκσώς), emprunté à Manéthon, désigne les chefs et, par extension, les hordes asiatiques qui envahirent l'Égypte au cours de la période de décadence qui suivit le Moyen Empire. Après avoir asservi le pays, ils s'établirent fortement dans le Delta et reconnurent l'autorité de rois choisis parmi eux : ceux-ci constituent la XVe et la XVIe dynastie des listes de Manéthon.

I. Obscurité de cette période de l'histoire. — L'histoire et la chronologie de cette période soulèvent une série de problèmes que les orientalistes tâchent depuis longtemps de résoudre, sans arriver à des résultats satisfaisants. A l'heure actuelle, il est impossible d'établir avec certitude l'identité des Hyksos et de reconstituer le cadre de leurs dynasties. L'idée qu'on peut se faire sur la suite des événements et, à plus forte raison, sur la chronologie de cette époque reste assez nébuleuse. Comme la période obscure de la XIIIe-XVIIe dynastie s'intercale entre le Moyen et le Nouvel Empire, les égyptologues lui donnent souvent le nom de « 2e période intermédiaire », celle-ci faisant pendant à la « 1re période intermédiaire » qui sépare l'Ancien du Moyen Empire.

II. Sources a consulter. — A l'inverse des périodes de prospérité et de centralisation politique, dont il subsiste un assez grand nombre de monuments et d'inscriptions, la période intermédiaire entre le Moyen et le Nouvel Empire ne nous a laissé qu'une poussière de documents dépourvus d'un contexte qui permette de les situer avec précision.

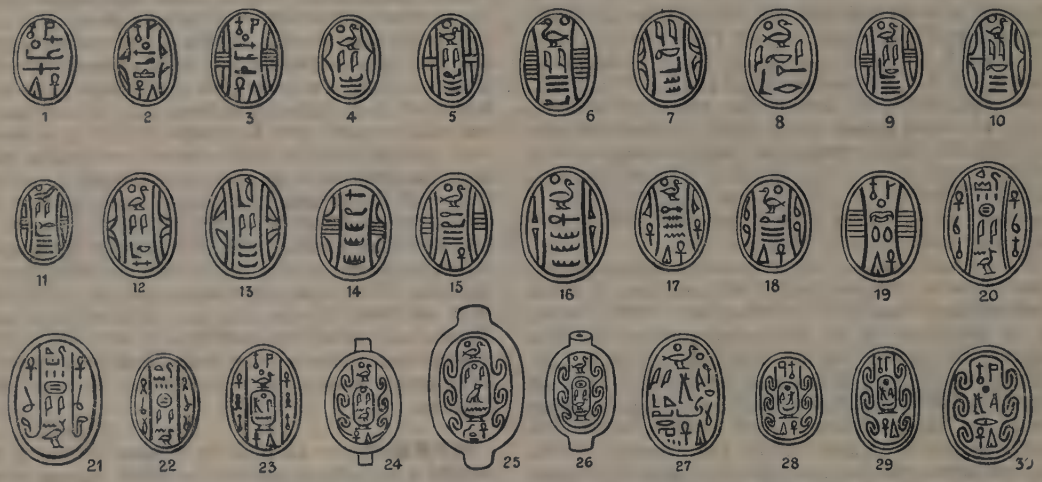
Les renseignements les plus explicites sont ceux que fournissent les récits d'époque postérieure, où les événements ont déjà pris une tournure légendaire. Ces témoignages ne peuvent donc être invoqués que sous toute réserve.

1° *Documents contemporains.* — De l'époque des Hyksos il nous reste principalement des sceaux (cylindres et scarabées). Voir P.-E. Newberry, *Egyptian antiquities, scarabs*, Londres, 1906; G.-W. Fraser, *A catalogue of the scarabs belonging to George Fraser*, Londres, 1900; H.-R. Hall, *Bristish Museum, Department of egyptian and assyrian antiquities. Catalogue of egyptian scarabs*, Londres, 1913; Fl. Petrie, *Scarabs and cylinders with names illustrated by the egyptian collection in University college*, Londres, 1917 *(Egypt. research account)*; P.-E. Newberry, *Scarab-shaped seals* (dans *Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire*), Londres, 1907; Al. Rowe, *A catalogue of egyptian scarabs, scaraboids, seals and amulets in the Palestine archaeological museum* (Gov. of Palestine, depart. of antiquities), le Caire, 1936. Cf. R. Weill, *La fin du Moyen Empire égyptien*, 2 vol., Paris, 1918, *passim*. Ces sceaux se laissent assez facilement reconnaître par leur style, par les titres royaux qu'ils portent et par la consonnance assez particulière des noms qui y sont inscrits (fig. 440, 441).

D'autre part, des fouilles entreprises par A. Mariette, Fl. Petrie et tout dernièrement par P. Montet sur le site de Tanis ont ramené au jour une série de monuments qui peuvent aider à éclairer la question des Hyksos. On a également relevé dans diverses parties de l'Égypte la mention de certains de ces souverains (par exemple à Bubastis; voir E. Naville, *Bubastis* (1887-1889), Londres, 1891, p. 16-28). Des monuments portant le nom du roi Khyan ont été trouvés non seulement à Gebelein en Haute-Égypte mais même à Cnossos et en Babylonie.

2° *Documents du Nouvel Empire égyptien.* — Dans plusieurs temples du Nouvel Empire et dans une tombe de Saqqarah on a relevé des listes d'anciens rois, dont les fondations religieuses avaient fixé le souvenir. Malheureusement la plupart de ces tables d'ancêtres sautent de la XII[e] à la XVIII[e] dynastie; seule la liste de Thoutmes III à Karnak (actuellement au musée du Louvre; voir K. Sethe, *Urkunden*, t. IV, p. 608-610) qui donne dans un ordre arbitraire quelques noms royaux de la XIII[e] dynastie, mais passe également sous silence les rois Hyksos. Les dominateurs étrangers, dont le règne avait été néfaste pour les temples, n'avaient aucun titre à être associés aux anciens souverains légitimes, tout au moins ■■ Haute-Égypte. Voir Ed. Meyer, *Chronologie égyptienne* (trad. Al. Moret), Paris, 1912, p. 143-147.

Le papyrus de Turin, écrit sous la XIX[e] dynastie et qui donnait la liste de tous les rois classés par dynasties, avec pour chaque nom le total des années de règne, était plus explicite pour la période considérée ici et nous aurait sans doute fourni une liste complète des souverains tant indigènes qu'étrangers. D'après G. Farina, *Il papiro dei re restaurato* (dans *Publicazioni egittologiche del R. museo di Torino*, t. I, Rome, 1938), ce document, lorsqu'il était complet, mentionnait 126 noms pour la période correspondant aux XIII[e] et XIV[e] dynasties, 6 noms pour la période des Hyksos et 44 noms pour les XVI[e] et XVII[e] dynasties. Cette partie du papyrus est fort mutilée, spécialement le passage correspondant à la XV[e] dynastie. Néanmoins on peut lire encore un nombre considérable de noms royaux de la période qui précède la



440. — Scarabées de l'époque des Hyksos. Les n[os] 20 et suivants sont au nom du Khyan, roi intitulé tantôt « Chef des pays étrangers » *(ḥḳ'-ḫ'ś.wt)*, tantôt « Fils du soleil ».
D'après P.-E. Newberry, *Scarabs*, 1906, pl. XXII.

domination hyksos et qui nous sont inconnus par ailleurs.

Le musée de Berlin possède depuis peu d'années un bas-relief donnant le tableau généalogique d'une famille de prêtres de Memphis et d'Héliopolis. Le document, rédigé probablement après l'époque de Sheshonq, note les générations qui se sont succédé depuis le Moyen Empire et indique parfois le roi dont tel ancêtre ■ été le contemporain. Toutes les générations n'ont sans doute pas été mentionnées; mais L. Borchardt, se fondant sur le nombre relatif d'ancêtres correspondant à chaque époque, a tenté de tirer de ce document des indications sur la durée de la 2[e] époque intermédiaire (voir col. 159); nous y relevons d'autre part le nom de plusieurs rois inconnus jusqu'ici. Voir L. Borchardt, *Die Mittel zur zeitlichen Festlegung von Punkten der ägyptischen Geschichte und ihre Anwendung* (dans *Quellen und Forschungen zur Zeitbestimmung der ägyptischen Geschichte*, Band II), Le Caire, 1935, p. 96-112; cf. L. Borchardt, *Ein Stammbaum Memphitischer Priester*, dans *Sitzungsber. der preuss. Ak. der Wissenschaften*, phil.-hist. Kl., 1932, t. XXIV, p. 618-622.

3° *Contes historiques.* — A côté de ces documents qui ne nous donnent que des noms royaux, nous pouvons également recourir à des textes des XVIII[e] et XIX[e] dynasties à caractère mi-historique, mi-légendaire qui mettent ■■ scène les événements de la lutte

entre les Hyksos et les princes indigènes. Le *Papyrus Sallier I* du Bristish Museum (XIX^e^ dynastie) raconte comment le roi hyksos Ipepi envoya un défi à son rival, le roi thébain Sekenenra (Al.-H. Gardiner, *Late egyptian stories*, Bruxelles, 1932 (*Bibliotheca Ægyptiaca*, t. I), p. 85-88; B. Gunn et Al.-H. Gardiner, *New renderings of egyptian texts. II. The expulsion of the Hyksos*, dans *The Journal of egyptian archaeology*, t. V (1918), p. 36 sq.; A. Erman, *Die Literatur der Ægypter*, Leipzig, 1923, p. 214 sq.); La *Tablette Carnarvon n. I* (XVIII^e^ dynastie) ■ rapporte aux débuts de la lutte entre le roi Kames de Thèbes et les Asiatiques établis dans la vallée du Nil (Al.-H. Gardiner, *The defeat of the Hyksos by Kâmose : The Carnarvon tablet, n. I*, dans *The Journal of egyptian archaeology*, t. III (1916), p. 95 sq.; A. Erman, *Die Literatur der Ægypter*, p. 82 sq.). Ce dernier texte pourrait bien être la copie d'une inscription historique. Chevrier en

de l'historien égyptien ne nous est pas parvenue dans sa forme originale : nous ne la connaissons que par des extraits et des résumés. D'une part les chronographes des premiers siècles de notre ère (Jules Africain [vers 220], Eusèbe [vers 327], Georges le Syncelle [vers 792], etc.) nous ont conservé un schéma des dynasties manéthoniennes. Pour l'époque des Hyksos, ils ne citent que les noms des rois les plus importants (XV^e^ dynastie), et se contentent pour le reste d'indiquer le nombre des rois de chaque dynastie et le total des années de règne. Les différentes versions de l'Épitomé de Manéthon varient d'une manière assez appréciable, tant dans l'ordre des dynasties que dans les indications sur les années de règne; ces différences semblent indiquer que l'œuvre originale a été remaniée et déformée par les compilateurs. On trouvera ces fragments dans C. Müller, *Fragmenta historicorum græcorum*, t. II, Paris, 1878, p. 566 sq. Sur leur arran

441. — Scarabées de l'époque des Hyksos. Les n. 1-3 sont au nom du roi *Y'qb-hl* (Jacob-el); le n. 11 est au nom du « Chef des pays étrangers », *'nt-hr* (Anat-el); le n. 10 est ■ nom du « Chef des pays étrangers » *'Smqn*
D'après Newberry, *op. cit.*, pl. XXIII.

■ découvert une version épigraphique fragmentaire à Karnak (*Annales du service des antiquités de l'Égypte*, t. XXXV (1935), p. 111). Malheureusement aucun de ces deux documents n'est complet.

On pourra tirer des renseignements assez précis sur la dernière phase de la guerre libératrice de l'inscription biographique du chef de marine Ahmes, fils d'Ibana, qui assista à la prise d'Avaris, le camp retranché des Hyksos (inscription de sa tombe à El Kab; voir K. Sethe, *Urkunden*, t. IV, p. 1-10; B. Gunn et Al.-H. Gardiner, dans *The Journal of egyptian archaeology*, t. V (1918), p. 48 sq.).

Enfin certaines inscriptions monumentales de la XVIII^e^ dynastie, comme celle de la reine Hatshepsout au Spéos Artemidos, font une allusion directe au séjour des oppresseurs étrangers dans la vallée du Nil (K. Sethe, *Urkunden*, t. IV, p. 390; B. Gunn et Al.-H. Gardiner, dans *The Journal of egyptian archaeology*, t. V, p. 55; K. Sethe, *Neue Spuren der Hyksos in Inschriften der 18. Dynastie in Aegypten*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, t. XLVII (1910), p. 73-86).

4° *Documents de l'époque grecque.* — Le récit le plus circonstancié de l'invasion des Hyksos et de leur séjour en Égypte est celui que nous a laissé Manéthon, un prêtre de Sebennytos contemporain des premiers Ptolémées, qui écrivit en langue grecque ■■■ histoire d'Égypte divisée en 30 dynasties. L'œuvre

gement pour la période des Hyksos, voir Ed. Meyer, *Chronologie égyptienne* (trad. Al. Moret), Paris, 1912, p. 100 sq., 118 sq.; cf. R. Weill, *La fin du Moyen Empire égyptien*, p. 6 sq.

D'autre part, l'historien juif Flavius Josèphe nous a transmis dans son ouvrage *Contre Apion* (I, XIV) un assez long passage sur l'invasion des Hyksos emprunté directement à Manéthon. Certaines parties sont copiées littéralement, d'autres au contraire ne sont que résumées.

C'est le seul texte qui nous ait gardé le récit un peu circonstancié de l'invasion des Hyksos et c'est dans celui-ci que les historiens ont pris le nom de Hyksos. On en trouvera le texte critique avec traduction dans Th. Reinach et L. Blum, *Flavius Josèphe, Contre Apion*, Paris, 1930 *(Collection des universités de France)*, p. 15-19.

III. Désignation des Hyksos. — Manéthon désigne les envahisseurs de l'Égypte sous le nom de Hyksos et il donne le sens de cette expression (*Contre Apion*, I, XIV, ▮ 82) : « On nommait l'ensemble de cette nation Hyksos, c'est-à-dire « rois pasteurs ». Car *hyk* dans la langue sacrée signifie roi, et *sôs* veut dire pasteur au singulier et au pluriel dans la langue vulgaire; la réunion de ces mots forme Hyksos. »

Le texte transmis par Josèphe donne ensuite une autre explication (« bergers captifs ») qui semble remonter non pas à la version primitive de Manéthon,

mais à un ancien commentaire de l'œuvre originale; nous ne nous en occuperons donc pas ici.

L'étymologie proposée par Manéthon s'explique fort bien par la prononciation du nom Hyksos courante de son temps. *Hyk* correspond à *ḥḳ'*, « chef, souverain » et *sos* au mot *š'š.w* qui, dans la langue du nouvel empire, sert à désigner les Bédouins nomades du nord-est de l'Égypte et du sud de la Palestine : on peut le rattacher à la racine verbale *š'š* signifiant « parcourir ». Ce même terme se retrouve dans le copte sous la forme ϣωc signifiant « berger ». Cependant il est actuellement établi que Manéthon n'a reproduit qu'une étymologie populaire, rendue possible par la déformation progressive de certains phonèmes linguistiques. En réalité les documents égyptiens contemporains désignent les dominateurs étrangers sous le nom de *ḥḳ' (.w) ḫ'š.w t*, c'est-à-dire « les chefs des pays étrangers » et les rois de la XV^e^ dynastie s'affublent eux-mêmes de ce titre. L'expression n'était d'ailleurs pas nouvelle car, depuis le Moyen Empire, elle sert déjà à désigner les cheikhs de tribus de Syrie et de Palestine.

Ḥḳ' (.w) ḫ'š. w t était le nom spécifique des envahisseurs asiatiques. Mais dans les textes des XVIII^e^ et XIX^e^ dynasties ces derniers figurent également sous les noms plus généraux de *M n ṯ j.w Šṯ.t* et de *'m w*. Le premier de ces noms est la plus ancienne appellation des Asiatiques, tandis que le second n'apparaît qu'à partir de la fin de l'Ancien Empire : il désignerait, suivant la conjecture de K. Sethe (*Die Aechtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefässscherben des Mittleren Reiches*, dans *Abhandl. der preuss. Akad. der Wiss.*, 1926, philos.-hist. Klasse, n. 5, p. 23-27), une nouvelle couche de population, probablement des immigrants sémites.

IV. Origine des Hyksos. — Manéthon rapporte que les envahisseurs sont originaires d'Asie et le texte transmis par Josèphe ajoute que certains prétendent qu'ils sont Arabes (*Contre Apion*, I, xiv, § 83).

D'autre part, il semble bien que l'expression *ḥḳ' (.w) ḫ'š. wt*, « les chefs des pays étrangers », n'implique pas une communauté racique, mais désigne plutôt une confédération ou un conglomérat de tribus originaires d'Asie antérieure. Dans l'état actuel de la science, les historiens se montrent assez disposés à admettre que le gros des envahisseurs fut d'origine sémitique et ils invoquent en faveur de cette opinion un certain nombre d'arguments.

Nous avons vu que les noms qu'on leur donne (*ḥḳ'.w ḫ'š.wt, 'm w*) apparaissent déjà au Moyen Empire pour désigner les Sémites d'Asie antérieure; de plus, parmi les noms propres (noms de rois et noms de particuliers) qui nous sont transmis, un certain nombre semblent nettement sémitiques. Le dieu Soutekh-Seth, qu'ils honorent spécialement, correspond fort bien au Baal sémitique. Enfin ils ont introduit en Égypte, en même temps que le cheval, le nom sémitique de ce dernier (*s s m .t* correspond à סוּס ou plutôt au pluriel סוּסִים). Voir W. Wolf, *Der Stand der Hyksosfrage*, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. viii (1929), p. 67-79; M. Burchardt, *Zur Rassenzugehörigkeit der Hyksos*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, t. l (1912), p. 6-8.

Toutefois, si la masse des Hyksos était de race sémitique, il ne s'ensuit nullement que d'autres groupes ethniques n'aient pu être représentés dans ce mouvement de migration. Les historiens ont été frappés par le parallélisme qui existe dans les grands mouvements de peuples, sensibles surtout à partir du début du II^e^ millénaire dans le Proche-Orient. A ces mouvements, on peut rattacher l'établissement de nouvelles populations en Asie Mineure, l'invasion de la Babylonie par les Hittites et les Cassites, l'occupation du Mitanni par les Hourrites, et l'infiltration en Syrie de divers éléments venus du Nord. Il ne serait dès lors pas étonnant que l'invasion des Hyksos en Égypte ait été déterminée par cette grande vague de migrations. On s'expliquerait également que parmi les Asiatiques se soient trouvés des contingents allogènes, composés de Hourrites, d'Amorrhéens et peut-être même d'Aryens; mais il serait téméraire d'attribuer un rôle prédominant à l'un de ces groupes ethniques. Voir E.-A. Speiser, *Ethnic movements in the Near East in the second Millenium B. C.* (*Publications of the american schools of oriental research*, n. 1), Baltimore, 1933, p. 46-54; G. Contenau, *La civilisation des Hittites et des Mitanniens* (dans la *Bibliothèque historique Payot*), Paris, p. 121-128; L. Delaporte, *Les Hittites* (dans la collection l'*Évolution de l'humanité*), Paris, 1936.

Après que les dominateurs étrangers eurent été refoulés en Asie au début de la XVIII^e^ dynastie, les textes égyptiens mentionnent encore les *Ḥḳ'.w ḫ'š.wt* parmi les adversaires que les pharaons rencontrent en Syrie : ceux-ci représentent ou bien le résidu des Hyksos d'Égypte, ou bien des populations appartenant au même groupe, mais qui étaient demeurées dans leur habitat d'origine.

Voir A. Jirku, *Aufstieg und Untergang der Hyksos*, dans *The Journal of the Palestine oriental society*, Jérusalem, t. xii (1932), p. 51-61.

V. Faits principaux se rattachant au séjour des Hyksos en Égypte. — Pour les raisons exposées plus haut, il est bien difficile de se faire une idée nette de l'état de l'Égypte au cours de cette période. Cependant, quelle que soit la déficience des sources contemporaines et le caractère légendaire des traditions postérieures, nous pouvons poser quelques jalons de l'histoire des Hyksos et souligner certains faits saillants. Le récit de Manéthon (transmis par Josèphe) nous fournira généralement les données essentielles, que nous contrôlerons à la lumière des documents contemporains.

Voir sur l'ensemble de la question le récent exposé de P.-C. Labib, *Die Herrschaft der Hyksos in Aegypten und ihr Sturz* (Inaugural dissertation), Glückstadt, 1936.

1° *L'invasion des Asiatiques.* — Profitant des dissensions auxquelles l'Égypte fut livrée pendant les XIII^e^ et XIV^e^ dynasties, une masse imposante d'Asiatiques, fuyant peut-être devant l'arrivée d'autres populations venues de la Haute-Syrie, envahit le Delta sans rencontrer de résistance sérieuse.

Il se peut que cette invasion se soit produite en plusieurs vagues successives, comme les invasions des barbares en Europe. Depuis le Moyen Empire déjà des tribus asiatiques descendaient isolément en Égypte, comme nous le montre un tableau célèbre de la tombe du nomarque Khnoumhetep III, contemporain de la XII^e^ dynastie, à Beni Hassan (voir *Diction. de la Bible*, t. ii, fig. 384). Parmi les rois des XIII^e^ et XIV^e^ dynasties cités dans le papyrus de Turin, certains portent déjà dès noms étranges qui font songer à une origine asiatique : dans l'un de ceux-ci on voit intervenir, comme élément constituant, le nom du dieu Soutekh qui sera en honneur chez les envahisseurs; un autre roi s'appelle Ipepi, nom que porteront également certains rois hyksos; enfin la généalogie des prêtres memphites (voir plus haut, col. 148) nous fait connaître le nom d'un roi *''-ḳ n*, « l'Ane vigoureux » qui, étant donné l'assimilation de Soutekh (Baal) à l'âne, pourrait aussi être mis en relation avec l'entrée en scène des Hyksos.

Manéthon place l'invasion proprement dite sous le règne de Timaios ou Toutimaios : sous cette forme grécisée l'on serait tenté de reconnaître l'un des rois *D d w mś* que signalent quelques documents des XIII^e^-XIV^e^ dynasties.

2° *Dévastation de l'Égypte septentrionale par les Hyksos.* — Suivant la tradition manéthonienne, les Hyksos étendirent leurs ravages sur le pays qu'ils venaient de conquérir : « Ils se saisirent des chefs, incendièrent sauvagement les villes, rasèrent les temples des dieux et traitèrent les indigènes avec la dernière cruauté, égorgeant les uns, emmenant comme esclaves les enfants et les femmes des autres. » Ce témoignage est confirmé d'une manière négative par l'absence de souvenirs importants de cette époque sur les sites de temples, mais également d'une manière positive par les inscriptions de Hatshepsout au Spéos Artemidos (voir col. 149) qui se vante d'avoir réparé les ravages commis par les *ḥk'.w ḫ'ś.wt* dans les temples d'Égypte.

3° *Dynasties de souverains Hyksos et étendue de leur empire.* — Ayant ainsi imposé leur autorité sur l'Égypte, les Asiatiques établirent comme roi l'un des leurs auquel les versions manéthoniennes donnent le nom de Salitis ou de Salatis. Il régna d'abord à Memphis, puis transporta sa capitale à Avaris, située à l'est de la branche bubastite du Nil, c'est-à-dire au nord-est du Delta. Il transforma la ville en un camp retranché et fortifia en même temps la frontière orientale du pays pour résister aux invasions possibles d'un peuple que l'historien égyptien assimile aux Assyriens.

Jusqu'à ces dernières années le Salitis de Manéthon ne pouvait être rapproché d'aucun des rois mentionnés dans les documents hiéroglyphiques. Mais la généalogie d'un prêtre memphite (voir col. 148) cite précisément pour la 2^e^ époque intermédiaire un roi *Ś r k*. Si l'on admet le passage de *k* à *t* qui se présente parfois, la similitude de *Ś r k* avec Salitis devient évidente.

Les documents sont complètement muets sur le séjour momentané de Salitis à Memphis; en revanche plusieurs textes affirment que les Hyksos eurent leur résidence principale à Avaris, dont le nom égyptien est *Ḥ.t-w'r.t* « le château de la jambe ». Manéthon met ce nom en rapport avec un ancien mythe; mais celui-ci ne nous est pas connu.

Les vues des égyptologues ont varié au sujet de l'emplacement de la capitale des Hyksos. Mariette le premier avait cru pouvoir prouver l'identité d'Avaris avec Tanis en se fondant sur les résultats de ses fouilles. Mais sa théorie fut combattue par différents égyptologues : Al.-H. Gardiner, partant de l'étude des textes, avait tenté d'établir qu'Avaris correspondait d'une part à *Per Ramsès*, la capitale de Ramsès II, et d'autre part à Pelusium, qui devait se trouver à l'extrême point nord-est du Delta. (Al.-H. Gardiner, *The Delta residence of the Ramessides*, dans *The journal of egyptian archaeology*, t. v [1918], p. 248 sq.).

Depuis lors P. Montet fut amené à reconsidérer le problème en confrontant les indications de Manéthon avec les documents déjà connus et avec ceux qu'il avait découverts au cours de ses nouvelles fouilles sur le site de Tanis (San el-Hagar). Il a cru pouvoir établir qu'Avaris est identique avec Per Ramsès et Tanis (P. Montet, *Tanis, Avaris et Pi-Ramsès*, dans *Revue biblique*, t. xxxix [1930], p. 5-28; Id., *Les nouvelles fouilles de Tanis, 1929-1932*, Paris, 1933).

Al.-H. Gardiner lui-même se rallia à la théorie de Montet qui lui paraissait plausible (Al.-H. Gardiner, *Tanis and Pi-Ra'messe, A retractation*, dans *The Journal of egyptian archaeology*, t. xix [1933], p. 122-128); mais peu après R. Weill a présenté une théorie nouvelle d'après laquelle Avaris serait distincte de Per-Ramsès-Tanis et devrait être placée plus à l'Est, sur les confins du Delta (R. Weill, *The problem of the site of Avaris*, dans *The journal of egyptian archaeology*, t. xxi (1935), p. 10-25). Ces divergences montrent que le problème n'est pas encore définitivement résolu.

Nous avons peine à suivre Manéthon quand il nous dit que les Hyksos prirent des mesures de défense contre les Assyriens. Sans doute Salitis et ses successeurs distribuèrent-ils des garnisons dans diverses parties de l'Égypte : on croit pouvoir rattacher à ces établissements une nécropole d'Abousir el-Melek, à l'entrée du Fayoum (G. Möller et A. Scharff, *Das vorgeschichtliche Gräberfeld von Abusir el Meleq*, Bd. i, *Die archäologische Ergebnisse*, Leipzig, 1926, p. 84-101), ainsi que les vestiges d'une forteresse de plan carré découverts à Tell el-Jahoudiyeh au sud-est du Delta (Fl. Petrie, *Hyksos and Israelite cities*, dans *Egypt. research account*, 12, Londres, 1906).

Mais les Hyksos n'avaient nul motif de protéger spécialement la frontière est de l'Égypte : l'empire assyrien ne devait devenir menaçant que plusieurs siècles plus tard et la dynastie cassite qui dominait à ce moment à Babylone ne semble pas avoir eu de visées conquérantes.

Par surcroît, on peut admettre que les Hyksos étendaient leur autorité non seulement sur la Moyenne et la Basse-Égypte, mais également sur une partie de la Syrie, où les fouilles ont mis à jour des vestiges de leurs établissements (voir Fl. Petrie, *Beth Pelet*, i, Londres, 1930 *(British school of archaeology)*, p. 2-6; A. Jirku, *Aufstieg und Untergang der Hyksos*, dans *The journal of the Palestine oriental society*, t. xii (1932), Jérusalem, p. 51-61; W.-F. Albright, *The chronology of a south palestinian city, Tell el-'Ajjûl*, dans *The American journal of semitic languages and literatures*, t. lv (1938), p. 337-359, à propos de Fl. Petrie, *Ancient Gaza*, Londres, 1931-1934), et où les textes égyptiens de la XVIII^e^ dynastie signalent encore leur présence (voir col. 149). S'il en était ainsi, la ville d'Avaris aurait été choisie comme capitale à cause de sa situation centrale entre la partie africaine et la partie asiatique de l'empire des Hyksos.

En tout état de cause, la théorie d'Ed. Meyer d'après laquelle l'influence politique des Hyksos se serait momentanément étendue à la Babylonie et à la Crète dépasse toute vraisemblance.

En Égypte même subsistait dans un état de demi-indépendance la principauté de Thèbes, dont la frontière nord se trouvait probablement dans les environs de Beni-Hassan.

4° *Principaux rois hyksos.* — La tradition manéthonienne qui est confirmée par les indications fragmentaires du canon de Turin, attribue à la XV^e^ dynastie six rois. Ceux-ci portent dans la version de Josèphe les noms de Salitis, déjà mentionné, Bnôn, Apachnas, Apophis, Jannas et Assis. Ces noms apparaissent dans l'Epitome avec des variantes dans l'orthographe et dans l'ordre de succession.

Dans la compilation de Jules Africain (transmise par Georges le Syncelle) cette première dynastie étrangère fut suivie d'une autre dynastie de rois pasteurs, la XVI^e^, comptant 32 rois; la XVII^e^ dynastie aurait compté 43 Hyksos à côté de 43 rois thébains; mais dans le résumé de Jules Africain, aucun nom de roi n'est mentionné.

Quelques-uns des noms de la XV^e^ dynastie ont été retrouvés sur des monuments contemporains.

Apophis correspond certainement à *'Ippj*, nom égyptien qui semble avoir été assez en vogue parmi les dominateurs étrangers, puisque les documents de cette époque nous font connaître deux ou trois rois de ce nom. L'un de ces *'Ippj*, qui a dû régner vers la fin de la période hyksos et que l'on doit probablement

distinguer de l'Apophis de la XV^e^ dynastie, est le héros d'un conte historique de la XIX^e^ dynastie, où il figure comme le rival du roi de Thèbes Sekenenra *T3-'3-k n.*

Jannas (variante Annas) ■ été rapproché avec raison de *Khyan (Ḥ j' n)* qui semble avoir été le plus remarquable souverain de ce groupe. Il prend le titre ambitieux d'Horus « qui embrasse les contrées » et son nom ■■ rencontre sur un assez grand nombre de monuments depuis Gebelein en Haute-Égypte jusqu'en Crète et en Babylonie. Nous avons dit plus haut qu'il serait téméraire d'inférer de cette diffusion de monuments que Khyan ait étendu son empire sur des régions aussi éloignées : les objets sur lesquels le nom a été relevé sont de petite dimension (couvercle de vase, lion,

442. — Lion au nom de Khyan. British Museum.

(fig. 442), bloc détaché) et ont fort bien pu être transportés dans les pays assez lointains où on les a trouvés.

En dehors de ces rois identifiés avec une certitude relative il en reste un très grand nombre qui sont cités sur des scarabées ou d'autres documents mais dont le rôle et la place dans les dynasties royales restent difficiles à préciser. Provisoirement les égyptologues les placent en annexe à la XV^e^ dynastie, soit qu'ils n'aient eu qu'un règne éphémère, soit qu'ils aient formé une dynastie contemporaine de la dynastie thébaine (XVII^e^ dynastie).

Certains de ces noms Hyksos sont intéressants parce qu'ils contiennent des éléments nettement sémitiques (voir fig. 441). C'est la cas pour *'n t - h r* (='Anat El), Y'k b - h l (=Jacob-El), *'' m w* (='Aam). On en trouvera la liste dans les répertoires de noms royaux : H. Gauthier, *Le livre des rois d'Égypte*, t. II (*Mém. Inst. fr. arch. or. du Caire*, t. XVIII), Le Caire, 1912; M. Burchardt et M. Pieper, *Handbuch der ägyptischen Königsnamen*, 1. Heft, Leipzig, 1912, p. 45-47; R. Weill, *La fin du Moyen Empire égyptien. Étude sur les monuments et l'histoire de la période comprise entre la XII^e^ et la XVIII^e^ dynastie*, Paris, 1918, *passim;* Fl. Petrie, *A history of Egypt*, t. I, 11^e^ éd., Londres, 1924, p. 247-273 et p. 281.

5° *Égyptianisation des rois Hyksos.* — Au début de l'occupation, les Asiatiques se montrèrent peut-être hostiles aux institutions de l'Égypte. Cependant ils durent bientôt subir l'ascendant d'une civilisation bien supérieure à celle qu'ils avaient connue jusque-là. Toujours est-il que leurs souverains prirent les formes extérieures de la royauté pharaonique : ils adoptèrent les titulatures égyptiennes et manifestèrent leur activité dans les temples du Delta (surtout à Bubastis), parfois, il est vrai, en usurpant les monuments des anciens rois indigènes. Certaines statues portant apparemment des noms de rois hyksos en surcharge, ont été considérées par Mariette, qui les découvrit, comme des portraits de rois hyksos, alors qu'elles datent en réalité d'une période plus ancienne (J. Capart, *Les monuments dits Hycsos*, dans *Annales de la Société royale d'archéologie de Bruxelles*, t. XXVII [1913], p. 121-156).

6° *Introduction du cheval et du char.* — Si les Hyksos n'ont exercé qu'une influence restreinte sur la civilisation égyptienne et ont toujours été considérés comme d'odieux dominateurs par les indigènes, ils ont cependant amené en Égypte une innovation importante, à savoir l'usage du cheval et du char. Aucune représentation contemporaine, il est vrai, ne vient prouver que les Hyksos soient les introducteurs de ce nouveau mode de locomotion; mais l'emploi du cheval et du char est attesté en Égypte depuis le début du nouvel empire (première mention sur la *Tablette Carnarvon n. 1*) et le nom du cheval *(ssm.t)* est manifestement emprunté au sémitique. Le nom du char, *wrrj.t*, pourrait être égyptien, à moins qu'il ne soit hourrite; à partir de la XIX^e^ dynastie apparaissent les mots *m r k b.t* qui doit se rattacher à מרכבה et *'gr.t* qui représente le sémitique עגלה. On a supposé avec raison que les Hyksos d'Asie avaient eux-mêmes appris à connaître le cheval au contact des Mitanniens ou de quelque peuple indo-iranien d'Asie Mineure.

Le cheval existait déjà en Libye depuis une époque assez reculée (W. Ridgeway, *The origin and influence of the thoroughbred horse*, Cambridge, 1905), ainsi qu'en Phénicie (M. Dunand, dans *Comptes rendus de l'académie des inscriptions*, 1932, p. 263; cf. U. Popplow, *Pferd und Wagen im alten Orient* (Diss.), Berlin, 1934). Les Égyptiens devaient donc le connaître. Mais ils ne paraissent pas s'être souciés de l'introduire avant que les Hyksos ne l'aient acclimaté définitivement dans la vallée du Nil. Les Égyptiens auraient-ils été arrêtés jusque-là par les affinités du cheval avec Seth et les déesses de son groupe? (J. Capart, *Le cheval et le dieu Seth*, dans *Mémoires de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire*, t. LXVI [1934], p. 227-231).

7° *Le culte des rois hyksos pour le dieu Seth-Soutekh.* — Les textes du nouvel empire (Inscription de Hatshepsout au Spéos Artemidos, *Conte d'Apophis et de Sekenenra*) sont d'accord avec la tradition manéthonienne pour affirmer que les Hyksos vouaient un culte presque exclusif au dieu Soutekh (autrement dit Seth).

Les monuments de Tanis apportent une confirmation tout au moins partielle à cette assertion. Quelques inscriptions relevées sur les lieux établissent que Soutekh jouait un rôle de premier plan à Tanis : il est même parfois intitulé « le Seigneur d'Avaris ». C'est d'ailleurs un des arguments qu'a invoqués Montet pour établir l'équation Tanis-Avaris. Telle était la vitalité de ce culte de Soutekh qu'il se maintint à Tanis sous la XIX^e^ dynastie, lorsque Ramsès II y établit la résidence habituelle. Une inscription de ce roi mentionne même une date suivant « l'ère de Seth » qui devait être en usage dans le temple du dieu (voir col. 159).

Pourquoi les Asiatiques marquèrent-ils une préférence pour Seth qui, dans la mythologie égyptienne, joue si souvent le rôle de dieu malfaisant? Il est probable qu'ils prirent dans le panthéon égyptien le dieu qui correspondait le mieux à leur propre dieu national. Or, nous constatons que sous le Nouvel Empire, Seth est couramment assimilé au Ba'al sémitique de même qu'au Teshoub hittite. Les Hyksos n'auraient donc fait que donner une forme égyptienne au dieu qu'ils honoraient déjà auparavant. Sur certains monuments de Tanis, datant de la XIX^e^ dynastie, Seth est associé à 'Anta, comme le serait Ba'al (P. Montet, *Nouvelles fouilles de Tanis*, p. 70). Voir un résumé de la question dans R. Dussaud, *Quelques précisions touchant les Hyksos*, dans *Revue d'histoire des religions*,

t. CIX (1934), p. 114 sq., spécialement p. 116-121. Nous n'avons pu prendre connaissance de Czermak, *Ueber den Seth der Hyksoszeit*, dans *Mélanges G. Maspero*, t. I, p. 725.

La tradition a probablement exagéré l'exclusivisme dont auraient fait preuve les Hyksos à l'égard de Ra et des autres dieux égyptiens : en effet les rois pasteurs reprennent le titre de « Fils de Ra » et le nom du dieu solaire entre dans la composition de certains protocoles royaux qui doivent se rattacher au groupe des Hyksos. Notons à ce propos que l'antagonisme entre Ra et Seth n'est pas essentiel : Seth, au contraire, apparaît parfois comme le défenseur de la barque solaire. G. Nagel, *Set dans la barque solaire*, dans *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, t. XXVIII (1929), p. 33-39.

8° *Dynasties indigènes et expulsion des Hyksos.* — Il ressort de l'examen des différentes sources que les Hyksos affirmèrent principalement leur pouvoir dans le Delta et dans la partie septentrionale de la vallée du Nil. Le bloc de pierre de Gebelein (au sud de Thèbes) portant le nom de Khyan peut y avoir été transporté accidentellement et les scarabées hyksos découverts jusqu'en Nubie (G. A. Reisner, *Excavations at Kerma*, part. IV-V [*Harvard african studies*, t. VI], Cambridge, Mass., 1923, p. 74-86, pl. 40-41) ne constituent pas une preuve suffisante de la pénétration des Asiatiques dans des régions aussi méridionales. La Haute-Égypte parvint probablement à garder une indépendance précaire sous l'autorité plus ou moins effective des rois du Sud. Cette situation est décrite dans le texte de la *tablette Carnarvon n. 1* où Kames, roi de Thèbes, dit : « Je voudrais savoir à quoi me sert ma puissance. Un prince réside à Avaris, un autre en Nubie *(Kš)* et je me trouve associé à un Asiatique *(ʿ3m)* et à un Nubien *(N ḥ ś j)*. Un chacun possède sa part de l'Égypte. »

C'est également dans ce sens que nous devons comprendre la mention que fait Manéthon (dans la version d'Africain) d'une XVII^e^ dynastie qui aurait compris 43 rois pasteurs et autant de rois thébains.

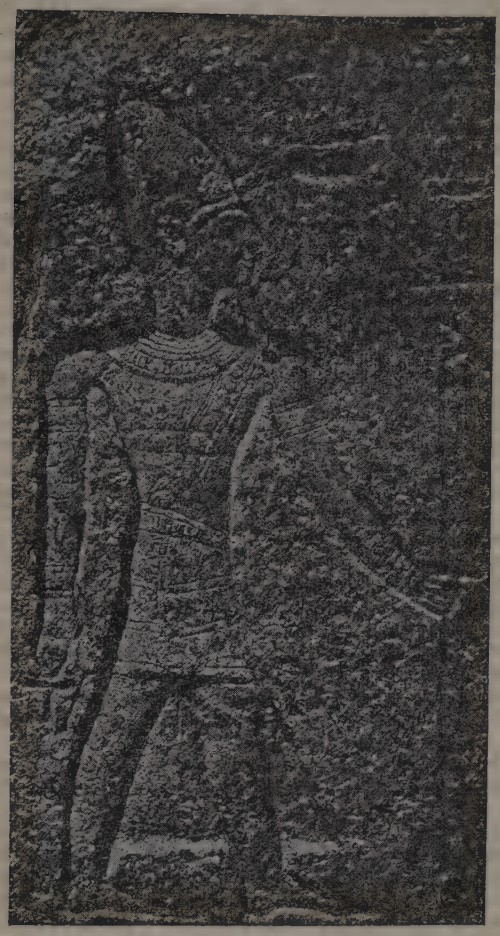
A ces dynasties fantômes de Haute-Égypte peuvent se rattacher les nombreux rois (plus de 30) mentionnés à la suite des Hyksos dans le papyrus de Turin (ceux-ci correspondent probablement à la XVI^e^ et au début de la XVII^e^ dynastie). La dynastie thébaine ne sort de la pénombre qu'à la fin de cette période. L'ordre de succession des dix derniers rois, a pu être rétabli par H. Winlock qui s'est fondé principalement sur l'examen de leurs sépultures retrouvées dans la nécropole thébaine (H.-E. Winlock, *The tombs of the kings of the seventeenth dynasty at Thebes*, dans *The journal of egyptian archaeology*, t. X [1921], p. 217-277).

Il est bien difficile de préciser le rôle politique des premiers souverains thébains. A l'époque de Sekenenra ceux-ci étendaient sans doute leur autorité depuis Éléphantine jusqu'à Cusae en moyenne Égypte, si nous en croyons le conte du *papyrus Sallier I*.

La momie de Sekenenra *T'-ʿ* retrouvée dans la cachette royale de Deir el-Bahari nous montre que ce roi a dû périr des suites de blessures reçues sur le champ de bataille.

Kames, dont la *tablette Carnarvon n. 1* citait les exploits, a sans doute poussé plus loin vers le Nord les frontières de son royaume. Mais l'épisode capital de la guerre libératrice se place sous le règne d'Ahmès qui inaugure la XVIII^e^ dynastie. Ce roi parvint à refouler les Hyksos dans leur camp retranché d'Avaris. Il s'en empara après un long siège, avec l'aide de vaillants guerriers, tels que le général Ahmes, fils d'Ibana, qui nous a laissé dans sa tombe d'El Kab le récit de ses hauts faits (cf. col. 149). L'Égypte libérée, le pharaon poursuivit les Hyksos jusqu'en Asie, mit le siège devant Sharouhen et inaugura ainsi la politique de conquête des grands pharaons la XVIII^e^ dynastie.

9° *Chronologie de la 2^e^ période intermédiaire.* — On a évité dans l'exposé qui précède d'indiquer des dates précises. En effet la chronologie de la période qui va de la XIII^e^ à la XVII^e^ dynastie reste assez incertaine, malgré tous les efforts des égyptologues. Les anciens annalistes égyptiens qui ont recopié la liste de Turin et



443. — Le dieu Seth d'Avaris.
D'après la « stèle de l'an 400 ».

plus tard Manéthon ne semblent pas avoir gardé une vision bien claire de l'ordre de succession des nombreux rois dont le nom était conservé. A cette période de relâchement, les usurpations on dû être fréquentes : des pharaons éphémères ont fort bien pu régner simultanément dans diverses parties de l'Égypte. D'autre part, certaines dynasties, présentées par Manéthon ou par ses compilateurs comme successives, semblent avoir été contemporaines (par exemple la XIII^e^ et la XIV^e^ dynastie; la double XVII^e^ dynastie chez Africain). Nous ne pouvons donc faire état des comptes dynastiques fournis par Manéthon, d'autant plus qu'ils varient suivant les versions conservées. En additionnant les totaux des différentes dynasties de la XIII^e^ à la XVIII^e^, on obtiendrait 1590 ans!

Étant donné le nombre considérable de noms royaux connus, les anciens égyptologues se montraient néanmoins assez portés à admettre une chronologie relativement longue.

A l'heure actuelle les historiens se sont ralliés à une chronologie plus ramassée appelée « chronologie brève ». Ed. Meyer le premier, dans sa *Chronologie égyptienne* (1904 et 1907, trad. Moret, 1912) en a fait un exposé systématique. Partant d'un synchronisme astronomique (lever de Sirius) qui place la 7e année du règne de Sésostris III en 1882-1879, il arrive à fixer le début de la XIIIe dynastie vers l'année 1788. Le début de la XVIIIe dynastie (prise d'Avaris par Ahmès) se plaçant vers 1580-1575, il resterait donc deux siècles pour la 2e période intermédiaire. En tenant compte de la simultanéité et du chevauchement de certaines dynasties, la domination hyksos aurait commencé vers 1675. La durée du séjour des Hyksos en Égypte n'aurait donc pas dépassé un siècle. Le système chronologique proposé par L. Borchardt (*Die Mittel zur zeitlichen Festlegung von Punkten der ägyptischen Geschichte und ihre Anwendung*, Le Caire, 1935, p. 117) donne des résultats sensiblement analogues, (cf. W.-F. Albright, dans *Journal of the Palestine oriental Society*, t. XV, p. 225; id., dans *American journal of semitic languages and literatures*, t. LV, p. 351). Ed. Meyer *(op. cit.)* et K. Sethe (*Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, t. LXV [1930], p. 85-89) ont cru trouver une confirmation de la chronologie brève dans une stèle de Ramsès II trouvée à Tanis, dite « stèle de l'an 400 » (fig. 443). Ce document place le début d'un règne du nouvel Empire (qui, suivant Sethe, serait celui de Horemheb) en l'an 400 de l'ère de Seth-Noubti, présenté comme un roi. Le point de départ de cette ère de Tanis-Avaris, qui se place vers 1670 d'après Meyer et vers 1730 d'après Sethe, correspondrait à la date où le premier roi hyksos aurait instauré ou rétabli le culte de Seth dans sa capitale. Ce calcul donnerait pour la période correspondant aux dynasties hyksos un laps de 100 ou de 160 années. Il semble que le passage de Num. XIII, 22, où il est dit que Hébron avait été construite sept ans avant Tanis, fasse usage du même point de repère chronologique (W.-F. Albright, dans *Journal of the Palestine oriental society*, t. XV (1935), p. 226).

Notons enfin que d'après Farina (*Il papiro dei re restaurato*, p. 56) le papyrus de Turin donne un total de 108 ans pour les 6 rois de la XVe dynastie.

Ce système de chronologie brève présente le grand inconvénient de ne laisser qu'un laps de temps de moins d'un siècle pour les très nombreux rois dont le nom nous est conservé. Aussi certains égyptologues comme Griffith (par exemple dans l'*Encyclopaedia britannica*, 14e éd., Londres, 1929, t. VIII, p. 71) sont-ils restés fidèles à une chronologie plus longue, donnant de 300 à 400 ans pour la 2e période intermédiaire.

10° *Les Hébreux et les Hyksos.* — La question des Hyksos n'intéresse pas seulement l'égyptologie, mais également l'exégèse biblique.

Déjà au premier siècle de notre ère, Flavius Josèphe se croyait autorisé à assimiler les Hébreux avec les « Pasteurs »; c'est pour cette raison d'ailleurs qu'il a reproduit le fameux passage de Manéthon sur lequel repose principalement notre connaissance des événements qui se rapportent à l'invasion des Hyksos. Un peu plus loin (*Contre Apion*, XXVI-XXVII), Josèphe repousse l'historicité d'un autre récit attribué à Manéthon, où les Hébreux et Moïse jouent un rôle ignominieux : sous le règne d'un Aménophis (qui correspond à Aménophis III) les Pasteurs (= Hébreux) déjà installés à Jérusalem auraient prêté main forte à un groupe de révoltés égyptiens (les Lépreux) commandés par Osarseph-Moïse et les auraient rejoints dans la ville alors abandonnée d'Avaris. Il s'agit probablement dans cette légende d'une version anti-juive de l'histoire de Moïse, reprise par Manéthon, et combinée avec la légende d'Aménophis, fils de Hapi, un sage célèbre dans la tradition égyptienne. Déjà avant Josèphe, des auteurs comme Ptolémée de Mendès, Apion et peut-être aussi Polémon avaient avancé les mêmes théories au sujet de l'identité des Hébreux et des Hyksos. (Voir R. Lepsius, *Die Chronologie der Aegypter*, Berlin, 1849, p. 332-333.) Il est difficile de reconnaître dans quelle mesure ce second récit correspond à une réalité historique.

Mais, à nous en tenir à l'ensemble de la tradition manéthonienne, il pourra être utile de passer en revue les principaux systèmes proposés par les égyptologues pour expliquer l'incidence entre le récit du séjour des Hébreux en Égypte et l'histoire pharaonique.

Il serait évidemment téméraire d'assimiler d'emblée les Hébreux aux « Pasteurs » de Manéthon : la famille de Jacob ne constituait qu'un petit groupe de 70 personnes environ, que le récit biblique représente comme une tribu de nomades attirés par les ressources de la vallée du Nil pendant que la disette règnait en Palestine. Loin d'être des envahisseurs, les fils de Jacob pénètrent en Égypte avec l'agrément du roi d'Égypte. Les relations de leur famille avec l'Égypte remontaient déjà plus haut, puisque quelques années plus tôt Abraham avait déjà reçu l'hospitalité du pharaon dans des circonstances semblables (Gen., XI, 10-20).

Il est établi que dès le Moyen Empire des tribus asiatiques étaient admises en Égypte. Le tombeau de Khnoumhetep II (contemporain de Sésostris II) contient un tableau qui nous montre une tribu de Sémites *(ʿ m w)* qui vient en Égypte pour y vendre du fard vert. Le chef de cette tribu *ʾI b š ʾ* porte déjà le titre de *ḥḳ'-ḫ'ś.t* (correspondant exactement à Hyksos); il est accompagné de 37 membres de sa tribu, bien reconnaissables à leur type et à leur costume (W. Wreszinski, *Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte*, II. Teil, Leipzig, 1935, Taf. 6).

On a émis l'hypothèse que l'invasion en masse des Hyksos (XVe dynastie) a été précédée d'une pénétration lente et pacifique d'éléments asiatiques pendant la période de désagrégation qui correspond à la fin du Moyen Empire (XIIIe-XIVe dynastie). L'empire romain a assisté à une pénétration semblable avant d'être submergé par le flot des invasions germaniques.

La Genèse nous décrit la situation éminente que Joseph occupa en Égypte, puis l'accueil empressé que fit le pharaon à Jacob et à sa famille. L'attitude bienveillante du pharaon de Joseph contraste avec la dureté que manifestera plus tard à l'égard de Moïse et de son peuple un autre pharaon « qui n'avait pas connu Joseph » (Ex., I, 8).

On a reconnu avec vraisemblance dans ce changement d'attitude un indice de la transformation politique que subit l'Égypte au cours de cette époque. Joseph et sa famille auraient été accueillis par un des rois Hyksos : celui-ci aurait favorisé Joseph à cause de ses qualités personnelles. Mais ses bonnes dispositions à l'égard des membres de la famille de Jacob s'expliqueraient également par des affinités plus profondes. Il aurait reconnu en eux des frères de race qui avaient des attaches avec les Sémites déjà établis en Égypte. Il leur attribua une région fertile en lisière du Delta, où l'autorité des Hyksos était bien affermie, et où, d'autre part, ils pouvaient se livrer à l'élevage de leurs troupeaux sans s'exposer aux vexations des indigènes (Gen., XLVI, 34).

En revanche, le pharaon de l'Exode serait plutôt un roi appartenant à une des dynasties nationales du Nouvel Empire (XVIIIe ou XIXe dynastie), qui n'aurait plus vu dans les Hébreux qu'une des tribus appartenant au groupe des envahisseurs asiatiques.

La date de l'établissement des Hébreux en Égypte

pourrait être fixée suivant la chronologie biblique, en combinant les indications fournies dans I Reg., VI, 1 et Ex., XII, 40, vers 1875 : cette date serait trop élevée, s'il s'agissait de l'époque de domination des Hyksos, mais elle pourrait à la rigueur se rapporter au début de la période de pénétration sémitique en Égypte, surtout si, abandonnant la chronologie brève, dont les cadres semblent trop étroits, on admet une chronologie plus élargie.

Bien que les commentateurs croient pouvoir concilier dans une certaine mesure les principaux traits du récit biblique avec les renseignements que fournit l'égyptologie, ils doivent reconnaître que leurs essais d'accommodation restent imparfaits.

Les auteurs inspirés ont, de toute évidence, rédigé leurs récits d'après des traditions solides; mais, tablant sur ces traditions, ils ont narré les événements, suivant l'image que s'en faisaient leurs contemporains et sans avoir de la perspective historique et de la couleur locale le souci qu'en aurait un historien ou un littérateur de notre temps.

Parmi les indications que contiennent les deux premiers livres du Pentateuque, bon nombre conviennent assez bien au milieu égyptien dans lequel vécurent les Hébreux; cependant force est de reconnaître que, d'une manière générale, les renseignements historiques qui s'y trouvent consignés manquent de netteté, comme il arrive souvent dans le cas de traditions orales remontant à plusieurs générations. Parfois aussi le narrateur présente les événements sous une forme stylisée ou s'arroge même le droit de les transposer dans un cadre modernisé.

Les égyptologues et les exégètes se sont complus, parfois avec trop d'insistance, à montrer combien l'auteur biblique était bien au courant des différents aspects de la vie et de la civilisation égyptiennes. De fait, l'auteur de la Genèse devait assez bien connaître les institutions de l'Égypte. Il nous montre une Égypte fortement centralisée sous l'autorité du pharaon : celui-ci dispose d'un nombreux corps de fonctionnaires, placé sous les ordres d'un premier ministre (*ꜣ.t.tj*), dont les attributions ont été comparées à celles d'un vizir. Les hauts fonctionnaires reçoivent, comme Joseph, un sceau qui symbolise la délégation du pouvoir royal dont ils sont investis. Joseph se conforme au protocole en usage à la cour d'Égypte en s'adressant au roi à la troisième personne (Gen., XLI, 10, 33). Pour établir la véracité des affirmations de ses frères, il recourt, comme le faisaient les Égyptiens, au serment « par la vie du roi » (Gen., XLII, 15). Si nous passons aux renseignements relatifs à la vie économique, nous pouvons également constater la vraisemblance du témoignage de la Genèse. La vallée du Nil, malgré sa fertilité proverbiale, était parfois menacée de famine, par suite d'une inondation insuffisante ou de désordres qui jetaient momentanément le trouble dans le pays. Les textes égyptiens ne font pas allusion à des mesures économiques et sociales atteignant l'envergure de celles qu'aurait prises le pharaon conseillé par Joseph (Gen., XLVII, 13-26) et l'historien biblique dit avec un peu d'exagération que toute la terre était au pharaon; tout au plus voyons nous au Nouvel Empire le pharaon posséder des domaines dont il pouvait disposer en faveur des temples ou de fonctionnaires et de soldats qu'il désirait récompenser (Al. Moret, *Un procès de famille sous la XIXe dynastie*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, t. XXXIX [1901], p. 11-39; voir en particulier p. 28-29).

Les inscriptions biographiques de toutes les époques insistent sur les soins attentifs pris par les gouverneurs de nomes pour assurer le ravitaillement de leurs sujets en temps de disette (J. Vandier, *La famine dans l'Égypte ancienne* dans *Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire de l'Institut français d'archéologie orientale*, t. VII, Le Caire, 1936).

Remarquons également que la description des dix « plaies » qui affligèrent l'Égypte, par suite de l'attitude intransigeante du pharaon vis-à-vis de Moïse, contient beaucoup de détails qui, malgré le caractère exceptionnel et miraculeux des épreuves, rentrent très bien dans le cadre égyptien, par exemple l'invasion des sauterelles : L. Keimer, *Insectes de l'Égypte ancienne*, études égyptologiques publiées de 1931 à 1937 dans les *Annales du Service des antiquités*, Le Caire, 1938, p. [65]-[82]. On a pu établir des rapprochements entre le tableau qu'en fait l'Exode et certaines des calamités qu'évoquent des œuvres « prophétiques » du Moyen Empire, décrivant l'état de désolation où se trouvait l'Égypte entre l'Ancien et le Moyen Empire.

L'écrivain hébreu est également au courant de certains usages et de certaines croyances égyptiennes. L'importance attribuée dans la Genèse à l'oniromancie trouve sa confirmation dans les documents égyptiens. Les pharaons du Nouvel Empire, Thoutmès IV par exemple, font grand cas des rêves où les dieux leur révèlent leurs volontés (A. Erman, *Die Sphinxstele*, dans *Sitzungsberichte der königl. preuss. Ak. der Wiss.*, Berlin, 1904, p. 428-444); un papyrus de la XIXe dynastie, récemment publié contient une véritable « clef des songes » donnant l'interprétation de tous les rêves concevables (Al.-H. Gardiner, *Hieratic papyri in the British Museum, third series : Chester Beatty gift*, Londres, 1935, t. I [texte], p. 7-23; t. II [planches], pls. 5-12a).

Les prêtres jouaient effectivement un grand rôle dans la vie égyptienne à toutes les époques de l'histoire; leur rôle devait souvent se confondre avec celui des magiciens et des devins sans que dans l'esprit des Égyptiens les pratiques magiques aient revêtu un caractère nécessairement maléfique (B. Gunn, *Interpreters of dreams in ancient Egypt*, dans *The journal of egyptian archaeology*, t. IV, 1917, p. 252).

Enfin l'auteur de la Genèse connaît les usages funéraires des Égyptiens puisqu'il nous dit que Jacob et Joseph ont été embaumés suivant la mode de leur pays d'adoption (Gen., L, 2-3, 26). Il est curieux de noter que Joseph mourut à l'âge de 110 ans (Gen., L, 26; Josué meurt au même âge : Jos., XXIV, 29). Cette durée de vie correspond précisément à l'idéal des Égyptiens (L. Dürr, *Die Wertung des Lebens im Alten Testament und im antiken Orient*, 1926, p. 15).

La Genèse contient même un certain nombre de termes qui ne semblent pas appartenir à la langue courante et qui ont dû être empruntés à l'égyptien. Ces mots ont été relevés depuis longtemps : אָחוּ (Gen., XLI, 2, 18), traduit par « marécages », est à rapprocher de la racine égyptienne *i'ḥ j* ou *w'ḥ j*, « être inondé »; יְאוֹר (Gen., XLI, 1-3 et ailleurs), désignant le Nil, et d'une manière générale « le fleuve », vient de *itrw* > *irw;* גֹּמֶא (Ex., II, 3), « la gomme », dérive de l'égyptien *k m ij.t;* סוּף (Ex., II, 3, 5, et ailleurs), « roseau », trouve son correspondant exact dans l'égyptien *ṯwf*, « papyrus »; שֵׁשׁ (Gen., XLI, 42), « byssus », doit être apparenté à *šś*, « lin ». Nous citerons plus loin l'expression פַּרְעֹה, « pharaon », employée pour désigner le roi d'Égypte (col. 163).

Notons également l'exclamation אַבְרֵךְ, *abrek* (Gen., XLI, 43), que les hérauts poussaient sur le passage de Joseph. Celle-ci n'a pu être expliquée d'une manière

satisfaisante en égyptien. A la rigueur, on peut retenir la suggestion de Spiegelberg qui rapproche *abrek* de l'expression *ib-r-k*, « le cœur à toi », c'est-à-dire « attention », qu'on lit dans des textes d'ailleurs assez tardifs (W. Spiegelberg, אברך, dans *Orientalistische Literatur-Zeitung*, t. VI [1903], col. 317-321).

Les indications géographiques que contiennent la Genèse et l'Exode ont été diversement interprétées au cours de ces quarante dernières années.

Notons tout d'abord que le nom de Goshen ou de Gesem, donné à la région qu'habitèrent les Hébreux, ne se rencontre dans aucun document égyptien. Sans doute a-t-on cru naguère reconnaître la forme égyptienne de ce nom dans différents textes hiéroglyphiques ou hiératiques; mais Gardiner a pu établir que cette lecture était erronée, le groupe devant se lire *š š m* au lieu de *g š m* (Al.-H. Gardiner, *The supposed egyptian equivalent of the name of Goshen*, dans *The journal of egyptian archaeology*, t. V [1918], p. 218-223).

En revanche, les renseignements fournis par la Bible semblent assez explicites pour établir que la terre concédée aux Hébreux devait s'étendre sur la lisière sud-est du Delta, le long de la route qui conduit de Bubastis vers le lac de Timsah (Ismaïlia) : cette région correspondrait à peu près à l'ouadi Toumilât actuel. Les fouilles de Ed. Naville (*Bubastis (1887-1889)*, Londres, 1891; *The store-city of Pithom and the route of the Exodus* [*Egypt exploration fund*], Londres, 1903) et de Fl. Petrie (*Hyksos and Israelite cities* [*British school of archaeology in Egypt. and egyptian research account*, XII], Londres, 1906) dont les résultats historiques et géographiques ont été rectifiés depuis par Gardiner (*The Delta residence of the Ramessides*, dans *The journal of egyptian archaeology*, t. V [1918], p. 127-138, 179-200, 242-271; *The geography of the Exodus*, dans *Recueil d'études égyptologiques dédiées à la mémoire de J.-F. Champollion*, Paris, 1922, p. 203-215; *The geography of the Exodus : an answer to professor Naville and others*, dans *The journal of egyptian archaeology*, t. X [1924], p. 87-96), permettent de fixer d'une manière tout au moins probable le site des localités égyptiennes mentionnées dans l'Exode. Pithom où peinèrent les Hébreux avant que Moïse ne les ait conduits hors d'Égypte (Ex., I, 11) correspond à *Pr-'I t m*, « Maison (temple) du dieu Atoum » des documents égyptiens : il faudrait en retrouver le site à Tell el-Retabeh, au centre de l'ouadi Toumilât. La localité appelée Socoth (Ex., XII, 37) correspondrait à *T k w* des textes égyptiens; Gardiner la situe à tell el-Maskhoutah, à peu de distance de la frontière égyptienne.

On comprendrait que la ville de Pithom ait été mentionnée à côté de la ville de Ramsès (Ex., I, 11; XII, 37); car, si cette dernière ville est identique à Tanis, la distance qui les sépare n'est pas énorme et les Hébreux ont pu être transportés assez facilement de l'une à l'autre pour les corvées de construction.

Au point de vue historique on peut déplorer que la Genèse et l'Exode soient si pauvres en points de repère chronologiques précis. Aucun de ces deux livres n'appelle un roi égyptien par son nom : les souverains avec lesquels les Hébreux furent en relation sont uniformément mentionnés sous leur titre de pharaon פַּרְעֹה : ce mot correspond effectivement à l'expression égyptienne *p r - ' '*, « la Grande Maison » (employée souvent au duel *p r.w j - ' ȝ(.w j)*), qui se rapportait primitivement au palais royal mais qui servit à partir de la XVIII^e^ dynastie comme expression de respect pour désigner le roi (cf. l'expression « la Sublime Porte » désignant le sultan de Constantinople).

De la présence de chars et de chevaux dans l'armée du pharaon de l'exode (Ex., XIV, 23), on peut seulement tirer la conclusion générale que les événements se placent après l'introduction de ce nouveau mode de locomotion par les Hyksos (voir plus haut, col. 156).

Les mesures économiques prises par le pharaon de Joseph (Gen., XLVII) pourraient servir d'indice chronologique si nous savions par les documents égyptiens sous quel règne se placent les modifications au régime de la propriété qui sont signalées dans ce passage; mais jusqu'ici aucun texte hiéroglyphique n'y fait la moindre allusion (voir plus haut, col. 161).

Dans un passage cependant, l'Exode donne des indications précises : au c. XII, 40, il est dit que les enfants d'Israël firent en Égypte un séjour de 430 ans. Pendant ce laps de temps, les Hébreux se seraient multipliés à tel point qu'à leur départ ils auraient pu mettre en ligne 600 000 hommes de pied (XII, 37). Il est très difficile de faire cadrer ce séjour de plus de quatre siècles avec la chronologie égyptienne, à moins de l'allonger à l'extrême. Observons d'ailleurs que la version des LXX et la version samaritaine semblent suggérer que ces 430 ans couvrent en réalité toute la période patriarcale quand elles disent : « L'habitation des enfants d'Israël pendant qu'ils demeurèrent dans la terre d'Égypte *et dans la terre de Chanaan*. »

L'onomastique égyptienne des deux premiers livres du Pentateuque soulève également quelque difficulté. La Genèse cite deux personnages du nom de Putiphar : l'eunuque du pharaon (Gen., XXXIX, 1 : פּוֹטִיפַר; LXX, Πετεφρής) et le prêtre d'Héliopolis, dont la fille épousa Joseph (Gen., XLI, 45 : פּוֹטִי פֶרַע, rendu également dans la version des LXX par Πετεφρής). Cette transcription, en ne tenant compte que des éléments consonnantiques, correspondrait à peu près à l'égyptien *P - dj - p - r'*, « Celui que donne Ra ». Le nom égyptien que le pharaon donna à Joseph est rendu dans l'hébreu sous la forme Tsafnath-pa 'enêakh (Gen., XLI, 45 : צָפְנַת פַּעְנֵעַ; LXX : Ψονθομφανηχ; la Vulgate traduit d'une manière fantaisiste : *Salvator mundi*) : cette transcription reproduit selon toute probabilité la forme onomastique *Ḏ d - p ȝ - n ṯr - i w.f - 'nḫ* (G. Steindorff, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, t. XXXVII [1889], p. 41-42; W. Spiegelberg, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, t. XLII [1905], p. 84-85) signifiant : « Le dieu parle et il vit. » La femme de Joseph s'appelle Aseneth (Gen., XLI, 45 : אָסְנַת; LXX : 'Ασενέθ), forme qu'on peut rapprocher de *Ns - Nt*, « appartenant à (la déesse) Neith ».

Ce dernier nom est attesté depuis le Nouvel Empire, mais des noms comme les précédents, présentant la construction *P' - dj - X*, « Celui que donne X » et la construction *Ḏ d - X - i w.f - 'n ḥ*, « (Le dieu) X parle et il vit » ne se rencontrent qu'à partir de l'extrême fin du Nouvel Empire (XXI^e^-XXII^e^ dynastie, X^e^-IX^e^ siècle av. J.-C.; H. Ranke, *Die ägyptischen Personennamen*, Glückstadt, 1935, p. 123 et 409-410).

Signalons encore un trait qui détonne un peu dans le cadre de l'époque Hyksos. La Genèse rapporte (XLI, 45) que le pharaon aurait marié Joseph à la fille d'un prêtre d'Héliopolis qui était donc probablement le prêtre du dieu solaire. Si l'on admet que cet événement se place sous un des rois pasteurs, on aura quelque peine à s'expliquer que Joseph, devenu haut fonctionnaire à la cour d'un roi sectateur de Seth, ait reçu comme femme la fille d'un prêtre de Ra, dieu que les Hyksos semblent avoir pris en aversion. Il peut cependant que la tradition égyptienne ait exa-

géré l'antagonisme qui existait à cette époque entre le culte de Seth et le culte de Ra (voir plus haut, col. 156-157).

La principale difficulté, toutefois, consiste à déterminer à quel moment le gros des Hébreux a quitté l'Égypte sous la conduite de Moïse.

On a proposé à ce sujet différentes théories qui seront traitées plus en détail à l'article ISRAEL *(Peuple d')*.

Cependant, comme la date du départ des Hébreux est en corrélation avec leur date d'arrivée, il sera pas inutile d'énumérer dès maintenant quelques-unes des solutions qui ont été présentées :

1. L'exode des Hébreux ne serait qu'un épisode de l'expulsion des Hyksos; le nouveau roi « qui ne connaissait pas Joseph » serait probablement Ahmes, le fondateur de la XVIII[e] dynastie. Dans ce cas, le séjour des Hébreux en Égypte aurait été beaucoup plus bref que ne l'indique l'Exode (XII, 40).

2. Le peuple d'Israël aurait quitté l'Égypte au milieu de la XVIII[e] dynastie, vers 1450, date suggérée par I Reg., VI, 1. Cette date correspondrait approximativement à celle que suggère Manéthon pour l'expulsion des Hyksos. Suivant le récit qui semble le plus authentique (dans Josèphe, *Contre Apion*, I, XIV, 86-88), le refoulement des pasteurs et des Hébreux serait l'œuvre de Misphragmouthosis et de son fils Thoummosis ou Tethmosis, ce qui nous place à l'époque de Thoutmès III. Mais, suivant un autre passage (*ibid.*, XXVI, § 230, 233) qui reflète une tradition différente, l'expulsion définitive des Hébreux, qui étaient revenus en Égypte pour soutenir une révolte des « Lépreux », devrait se placer sous Aménophis III. T.-E. Peet (*Egypt and the Old Testament*, Liverpool, 1922, p. 112 sq.) adopte une solution moyenne en plaçant le départ des Hébreux sous le règne d'Aménophis II (1450-1425), successeur immédiat de Thoutmès III.

Certains orientalistes se montrent assez disposés à admettre une parenté entre le nom de *Ḫabirou*, donné à certaines populations d'Asie Antérieure par les textes cunéiformes et celui d'Hébreux. *'ibrim*. Voir E. Chiera, *Habiru and Hebrews*, dans *The american journal of semitic languages and literatures*, t. XLIX [1933], p. 115-124; E.-A. Speiser, *Ethnic movements in the near East in the second millennium B. C.*, Baltimore, 1933, p. 33 sq.

Ce terme n'aurait pas été à l'origine un nom de race, mais aurait simplement caractérisé la condition de ceux qui le portent (sens probable : « ennemis étrangers, nomades »). Les lettres d'el Amarna qui signalent leur présence en Palestine à la fin de la XVIII[e] dynastie, paraissent encore employer le mot *Ḫabirou* dans son sens originel. Ce ne serait que plus tard, lors de l'établissement définitif des descendants de Jacob en Palestine que ce terme aurait pris le sens plus restreint que nous donnons au nom d'Hébreux.

3. La théorie la plus anciennement proposée par les égyptologues consisterait à placer l'exode sous la XIX[e] dynastie, soit à l'époque de Ramsès II (1298-1232), soit à celle de Menephtah (1232-1222). Voir W. Spiegelberg, *Der Aufenthalt Israels in Aegypten im Lichte der ägyptischen Monumente*, Strasbourg, 1904; E. Naville, *Pithom, the store city of Pithom and the route of the Exodus* [*Egypt exploration fund*, 1[st] memoir], Londres, 1885.

L'exode dit en effet (I, 11) que sous le nouveau roi les Hébreux avaient été astreints à des corvées de construction dans différentes villes d'Égypte, c'est-à-dire à Pithom et à Ramessès (רַעַמְסֵס). Cette dernière localité est évidemment la *P r - r[s] mśś* des textes égyptiens, c'est-à-dire la nouvelle capitale que Ramsès II fit construire dans le Delta et dont Montet a démontré l'identité avec Tanis (voir col. 153).

La mention formelle d'une ville de ce nom laisserait supposer que les événements qui précédèrent immédiatement l'exode doivent se placer sous le pharaon éponyme; à moins que le rédacteur de ce récit, écrivant assez longtemps après les événements qu'il décrit, n'ait donné à une ancienne localité du Delta (Avaris, d'après Montet) le nom que cette ville portait de son temps : ne désignons-nous pas parfois l'ancienne Byzance sous le nom de Constantinople? On a également invoqué en faveur de cette théorie un passage de la stèle de victoire de Menephtah (J.-H. Breasted, *Ancient records of Egypt*, t. III, Chicago, 1906, § 603, 617) où Israël est cité nommément parmi les peuples soumis par le pharaon. Mais, si ce texte affirme que le peuple d'Israël est déjà établi en Palestine, il ne nous dit pas à quel moment remonte son installation. Voir INSCRIPTIONS *(égyptiennes)*.

Les commentateurs qui font descendre l'exode jusqu'à la XIX[e] dynastie ont également tendance à rajeunir la date de l'établissement de la tribu de Jacob en Égypte. Certains placent cet événement sous la XVIII[e] dynastie et n'hésitent pas à abréger considérablement la durée du séjour des Hébreux dans la terre de Gessen.

Conclusion. — Il ressort de cette étude que les données que nous possédons sont insuffisantes pour que nous puissions préciser le synchronisme entre l'histoire du peuple élu et l'histoire d'Égypte.

La faute en est pour une part aux récits bibliques : ceux-ci, quoique dérivés d'une tradition solide, ont été rédigés à un moment où les souvenirs relatifs au séjour d'Israël en Égypte et à son exode commençaient déjà à s'estomper.

D'autre part il n'est guère étonnant que les documents égyptiens ne fassent aucune allusion directe aux Hébreux. Les documents de l'époque Hyksos font presque complètement défaut même pour l'histoire intérieure de l'Égypte. D'ailleurs une petite tribu étrangère, comme celle de Jacob, n'a dû jouer qu'un rôle très accessoire sur les destinées de l'empire pharaonique. En admettant même que lors de son départ le peuple d'Israël ait compté 600 000 hommes valides qui échappèrent à l'armée du pharaon, nous ne devrions pas être trop surpris si les rédacteurs égyptiens avaient jugé opportun de passer sous silence cet épisode peu glorieux de leur histoire.

Il est permis de voir une allusion à la présence d'Hébreux en Égypte après l'exode dans certains textes de la XIX[e]-XX[e] dynastie (1300 à 1150) qui signalent parmi les hommes de peine occupés aux grands travaux des pharaons des gens appelés *'p r. w.* Si, comme certains l'admettent (J.-A. Wilson, *The 'Eperu of the egyptian inscriptions*, dans *The american journal of semitic languages and literatures*, t. XLIX [1932-1933], p. 275-280), cette appellation correspond à celle de *Ḫabirou* et d'*Hébreu* (עִבְרִי), nous pourrions voir en eux des prisonniers palestiniens, ou même des descendants des Hébreux demeurés en Égypte et astreints à des besognes serviles comparables à celles que décrit le livre de l'Exode.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE. — I. On trouvera des exposés d'ensemble dans les ouvrages traitant de l'histoire d'Égypte, parmi lesquels nous citerons : J.-H. Breasted, *Histoire de l'Égypte*, trad. de l'anglais (édit. de 1905), Bruxelles, 1926, p. 217-235. — H.-R. Hall, *The ancient history of the near East*, Londres, 1913, p. 212-227. — Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums*, Band II., Abt. 1., Stuttgart-Berlin, 1928, p. 41-46. — Al. Moret, *Histoire ancienne*, I[re] partie : *Histoire de l'Orient* (dans *Histoire générale*, publiée sous la direction de G. Glotz), Paris, 1929, p. 469-479. — Ét. Drioton et J. Vandier, *Les peuples de l'Orient méditerranéen*, II,

L'Égypte (dans *Clio, Introduction aux études historiques*, I), Paris, 1938, p. 275-321 (avec bibliographie systématique).

II. Études spéciales. — P.-C. Labib, *Die Herrschaft der Hyksos in Aegypten und ihr Sturz*, Inaugural Dissertation, Glückstadt, 1936. — R. Weill, *La fin du Moyen Empire égyptien. Étude sur les monuments et l'histoire de la période comprise entre la XII^e^ et la XVIII^e^ dynastie*, Paris, 1918, 2 vol. (articles parus précédemment dans le *Journal asiatique*, X^e^ série, t. XVI et XVII; XI^e^ série, t. I, III, IV, VI, IX (1910 à 1917). Id., *Compléments pour la fin du Moyen Empire égyptien*, dans *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire*, t. XXXII (1932), p. 6-52. — A. Jirku, *Aufstieg und Untergang der Hyksos*, dans *The journal of the Palestine oriental society*, t. XII (1932), p. 51-61. — M. Pieper, *Zum Hyksos-Problem*, dans *Orientalistische Literaturzeitung*, t. XXVIII (1925), col. 417-419. — W. Wolf, *Der Stand der Hyksosfrage*, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. VIII (1929), p. 67. — R. Dussaud, *Quelques précisions touchant les Hyksos*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. CIX (1934), p. 113-128. — Article *Hyksos* de M. Burchardt, dans Pauly-Wissowa, *Real Enzyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, t. IX, 1, col. 93 sq.; de A. Alt, dans *Real Lexicon der Urgeschichte*, t. V, p. 415 sq.; de Ll. Griffith, dans *Encyclopedia britannica*, 11^e^ éd. (1910), t. XIV, p. 176 sq.; de G. Farina, dans *Enciclopedia italiana*, t. XVIII. Nous n'avons pu consulter l'ouvrage annoncé au moment de la publication de cet article : P. Montet, *Le drame d'Avaris, essai sur la pénétration des Sémites en Égypte et la réaction égyptienne*, Paris, 1939.

III. Bibliographie égyptologique concernant le séjour des Hébreux en Égypte. — W. Spiegelberg, *Der Aufenthalt Israels in Aegypten im Lichte der aegyptischen Monumente*, Strasbourg, 1904. Id., *Aegyptologische Randglossen zum Alten Testament*, Strasbourg, 1904. — H.-J. Heyes, *Bibel und Aegypten, Abraham und seine Nachkommen in Aegypten*, I. Teil, Gen. Kap. XII-XLI inkl., Münster, 1904. — A. Mallon, *Les Hébreux en Égypte* (dans *Orientalia*, n. 3), Rome, 1921. — Miketta, *Der Pharao des Auszuges*. — Völter, *Aegypten und die Bibel*. — E. Naville, *Archaeology of the Old Testament*, Londres, 1913. — A.-S. Yanuda, *The accuracy of the Bible, the stories of Joseph, the Exodus and Genesis confirmed and illustrated by egyptian monuments and language*, London, 1934. Cet ouvrage, qui force les rapprochements, contient cependant des suggestions intéressantes (cf. du même auteur, *The language of the Pentateuch in its relations to Egyptian*, Londres, 1932). — Fl. Petrie, *Egypt and Israel*, Londres, 1923, p. 1-49. — T.-E. Peet, *Egypt and the Old Testament*, Liverpool, 1922, p. 47-104.

B. VAN DE WALLE.

HYPOSTASE. — Voir TRINITÉ.

I

IDOLES, IDOLATRIE. — I. Préliminaires. 1° Terminologie générale dans la Bible hébraïque et dans la Bible grecque. 2° Délimitation du sujet. II. Les images cultuelles de Yahweh : 1° L'existence des images. 2° La polémique prophétique. 3° La prohibition mosaïque. 4° Les exagérations judaïques. III. Israël et le culte des faux dieux. 1° Le premier commandement. 2° Brève histoire de l'idolâtrie en Israël. 3° La polémique antiidolâtrique. Bibliographie.

I. PRÉLIMINAIRES. — 1° *Terminologie générale.* — 1. Dans la Bible hébraïque, plusieurs termes techniques servent à désigner les images qui prétendent représenter la divinité :

a) Ṣélém (צֶלֶם, assyrien *ṣalmu*), d'une racine qui a le sens de couper, tailler, sculpter. Voir par ex. : Num., XXXIII, 52; II Reg., XI, 18; Ez., VII, 20. Dan., III, 2, emploie l'araméen צַלְמָא.

b) *'Aṣabbim*, toujours usité au pluriel (par ex. : I Sam., XXXI, 9; II Sam., V, 21; Os., IV, 17; VIII, 4; XIII, 2; XIV, 9), vient peut-être d'une racine arabe qui signifie aussi couper. Os., XIII, 2, associe le mot avec *massèkah*, image fondue, et Is., XLVIII, 5, avec *pésél*, image taillée. Le singulier de עֲצַבִּים serait עֶצֶב. C'est par un jeu de mot méprisant qu'Isaïe, XLVIII, 5, a conformé ce singulier à *'oṣeb*, peine, mal, (cf. ci-dessous col. 185).

c) *Sémél* (סְמֶל), que Baudissin a rapproché de l'assyrien *lamassu*, génie babylonien; on aurait la même métathèse que dans le cas de *baruk-karub* (cf. P. Dhorme, *Revue biblique*, 1926, p. 331). Le mot est employé en Deut., IV, 16; Ez., VIII, 3, 5, et II Chron., XXXIII, 7, 15 (=Ašerah de II Reg., XXI, 7).

d) *Massèkah* (מַסֵּכָה : par ex. : Exod., XXXII, 4, 8) et les termes voisins *nésék* (נֶסֶךְ : par ex. : Is., XLI, 29; XLVIII, 5), *nesik* (נְסִיךְ : Dan., XI, 8) dérivent d'une racine assyrienne *nasâku*, tomber, faire tomber, répandre, faire couler (le métal), retrouvée dans le phénicien נסך. Ces images étaient coulées par le fondeur dans des moules d'argile dont on a retrouvé des spécimens. Le travail du fondeur est décrit en Exod., XXXII, 24*b*; Is., XL, 19; XLI, 7; Jer., X, 9, 14. Il semble que parfois ce genre d'images avait une armature de bois (cf. Exod., XXXII, 20). — Le terme *massèkah* est bien rendu, dans les LXX, par χώνευμα, χωνευτός.

e) *Pésél* (פֶּסֶל) est proprement l'image taillée. On la sculptait dans le bois (Is., XL, 20; XLIV, 15; XLV, 20), parfois dans la pierre (Is., XXI, 9). Le mot en arriva, semble-t-il, à s'employer pour toutes sortes d'idoles, même coulées (Hoffmann-Gressmann, *Teraphim, Masken und Winkorakel*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1922, p. 105). D'après Exod., XX, 4; Deut., V, 8, le *pésél* pouvait représenter des formes humaines et animales et aussi les figures des corps célestes (cf. aussi Deut., IV, 16-19). On trouve souvent accouplés les termes *pésél* et *massèkah* (Nah., I, 14; Habac., II, 18; Is., XLVIII, 5; Jer. X, 14); ce sont les désignations les plus usuelles.

f) La pierre avec figures (*'ébén maskith*, אֶבֶן מַשְׂכִּית), mentionnée en Lev., XXVI, 1 (comparer Num., XXXIII, 52), semble être une stèle ornée d'images en relief, par exemple celle du disque solaire ailé (G.-F. Moore, *Encyclopedia biblica*, t. II, col. 2148).

g) Plus rares et plus abstraites que les précédentes sont les désignations *tabnith* (תַּבְנִית), image (de forme humaine ou animale) : Deut., IV, 16-18; Is., XLIV, 13, et *temunah* (תְּמוּנָה), figure, représentation, qu'on trouve dans le même contexte : Deut., IV, 16, 23, 25; V, 8; Exod., XX, 4; cette figuration pourrait être obtenue par la peinture comme par la sculpture.

2. Dans la Bible grecque, c'est le terme εἴδωλον qui est le plus usité. Dans la grécité classique, ce mot signifie : fantôme, portrait, image conçue dans l'esprit; dans le grec des LXX il désigne les images divines (*pésél, ṣélém*) et aussi les faux-dieux eux-mêmes (par ex. אֱלֹהִים : Num., XXV, 2; בַּעַל : II Chron., XVII, 3), en insistant sur leur irréalité. « L'idole est la chose dénuée d'existence qui est mise à la place du vrai Dieu par des hommes insensés » (Büchsel, dans le *Theol. Wörterbuch zum N. T.* de Kittel, t. II, p. 374). C'est là le sens nouveau, essentiellement péjoratif et polémique que les LXX ont donné au terme εἴδωλον. Il s'applique aux faux-dieux, qu'ils soient représentés ou non par une image (par ex. I Reg., XI, 5). — On comprend dès lorsque les mots : idolâtrie, idolâtre, qui apparaissent pour la première fois dans les écrits du N. T. (I Cor., V, 10, 11; VI, 9; X, 7, 14; Gal., V, 20; Col., III, 5; Eph., V, 5; I Petr., IV, 3; Apoc., XXI, 8; XXII, 15), soient employés dans le sens très large de service, serviteur des faux-dieux. L'usage dérive des LXX.

On trouve encore, dans cette version, les termes suivants : ἄγαλμα (Is., XXI, 9; II Mach., II, 2), εἰκών (Sap., XIII, 16; XIV, 15-17), qui sont les désignations classiques des statues chez les Grecs (cf. Daremberg et Saglio, *Dictionn. des antiquités*, art. *Statua*, t. IV, col. 1470).

2° *Délimitation du sujet.* — On vient de voir, d'après la terminologie des LXX, que le mot idolâtrie est équivoque. Il peut désigner soit le culte du Dieu d'Israël par le truchement d'images *(Bilderdienst)*, soit le culte des faux-dieux *(Götzendienst)*. Tels seront les deux sujets abordés successivement. Nous aurons d'ailleurs l'occasion de constater qu'ils ne sont pas étanches l'un par rapport à l'autre.

II. LES IMAGES CULTUELLES DE YAHWEH. — 1° *L'existence des images.* — Ce fait est en relation avec un phénomène qu'on a appelé la baalisation du yahwisme.

En conquérant Canaan, les tribus semi-nomades des Hébreux accédaient à une civilisation dont les

vieux textes ont énuméré avec complaisance les séductions (Deut., VI, 10; VIII, 7-8; comparer les descriptions de Sinuhit, dans Maspero, *Contes populaires de l'Égypte ancienne*, Paris, 1889, p. 104-106). La religion cananéenne, avec son matérialisme foncier, était inséparable de cette culture, dont elle constituait même le couronnement et l'expression achevée. *Græcia capta ferum victorem cepit.* La loi formulée par Horace (*Epist.*, II, I, vers 156), s'appliqua d'autant mieux qu'Israël laissa subsister l'indigène et fusionna avec lui par des mariages (Jud., III, 5-6; Deut., VII, 1-5); les écrivains sacrés déplorent particulièrement les unions avec les femmes étrangères, l'expérience ayant montré que, dans un foyer, l'influence religieuse décisive revient à la femme (cf. Jer., XLIV, 15; Néhem., XIII, 26-27). D'ailleurs en devenant paysan, Israël s'impliquait dans les habitudes cultuelles du pays, liées à l'année agricole. Enfin en occupant les sanctuaires au profit de Yahweh, il était tenté de leur prendre leur *mišpat* et de l'introduire dans le service de son Dieu.

Ce phénomène de transfert et de contamination est connu sous le nom de religion populaire (L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, t. I, p. 268-294). A Yahweh on donna le nom de Baʿal, comme il appert soit du texte d'Os., II, 18, soit des noms théophores que de parfaits yahwistes donnèrent à leurs enfants (fils de Saül : Išbaʿal, Meribaʿal : I Chron., VIII, 33 sq.; IX, 39 sq.; fils de David : Bealyadaʿ : I Chron., XIV, 7). De plus un certain climat s'introduisit dans le yahwisme : prostitution sacrée (Am., II, 7) et sacrifices d'enfants (Jud., XI, 30-31, 34-40; cf. le texte curieux de Jer., XXXII, 35, où Yahweh ■■ défend d'avoir ordonné ce qui est censé se faire en l'honneur de Baʿal) le définissent partiellement. Outre les dénominations et l'atmosphère, le yahwisme emprunta-t-il à la religion cananéenne ses représentations figurées? Signalons ici les certitudes et les problèmes.

1. *L'idole de Michas* (Jud., XVII, 1-13; XVIII, 30-31). — L'image de Yahweh que cet Ephraïmite fabrique et qui sera servie par un lévite est appelée *pésél* et *massèkah*. « Il pourrait se faire que [cette] expression composée eût parfois désigné une seule idole comportant une partie sculptée et une partie coulée. C'est probablement ainsi que l'idole de Michas était désignée dans le texte primitif (Jud., XVII, 3-4), tandis que dans les portions remaniées de ce texte, on trouve le terme *pésél* pour désigner l'idole d'argent fabriquée par un fondeur, terme qui ne lui convient pas (*ibid.*, XVIII, 17, 18, 20, 30, 31); le terme *massèkah*, isolé de *pésél* avec lequel il était primitivement lié pour désigner un seul et même objet, y est employé pour désigner une seconde idole (*ibid.*, XVIII, 18, 20, d'après le grec), alors qu'il semble bien qu'il n'y en avait qu'une » (L. Desnoyers, *Hist. du peuple hébreu*, t. I, p. 290; sur l'exégèse de l'ensemble cf. A. Fernandez, *El santuario de Dan*, dans *Biblica*, 1934, p. 237-264). L'idole d'argent avait vraisemblablement la forme d'un taureau (R. Kittel, *Geschichte*, t. II, 62; G. Hoffmann-H. Gressmann, dans *Zeitschrift für die alttestam. Wissenschaft*, 1922, *art. cit.*, p. 106); quand Jéroboam érigera un veau à Dan, il ne fera que redonner de l'éclat à un très vieux culte dont les textes mythologiques de Ras-Shamra expliqueraient, de leur côté, les origines (cf. R. Dussaud, *Cultes cananéens aux sources du Jourdain, d'après les textes de Ras-Shamra*, dans *Syria*, 1936, p. 283-295; *Les découvertes de Ras-Shamra et l'Ancien Testament*, Paris, 1937, p. 100-101).

2. *La question de l'éphod-idole.* — L'*éphod* désigne dans l'A. T. des objets assez divers. Le pagne, habit religieux primitif revêtu par David lors de la translation de l'arche, est un *éphod* (II Sam., VI, 14). L'habit du grand-prêtre dont Exod., XXVIII, 6 sq. donne la description comprenait un *éphod* de tissu orné : « La description évoque une sorte de corset à ceinture et à bretelles; au plastron de devant était attaché le *ḥošen*, pochette rectangulaire faite d'une étoffe lamée d'or et garnie de 12 gemmes symboliques; on y mettait les énigmatiques *Urim* et *Tummim* qui servaient à la divination » (A. Barrois, *Précis d'archéol. biblique*, Paris, 1935, p. 186). Il s'agit encore de divination dans les passages : I Sam., II, 28; XIV, 3; XXI, 10; XXII, 18; XXIII, 6, 9; XXX, 7; l'*éphod*-oracle semble alors différer du plastron à poche évoqué par le texte d'Exod., XXVIII et « peut-être que la poche aux sorts s'était alors agrandie en forme de coffret plus ou moins volumineux avec quelque mécanisme intérieur pour le jeu des sorts et que le prêtre pouvait suspendre à ■■ poitrine ou poser devant lui pour les consultations » (L. Desnoyers, *Hist. du peuple hébreu*, t. I, p. 336). On faisait « approcher » l'instrument quand on voulait interroger Yahweh (cf. I Sam., XXIII, 9; XXX, 7; en I Sam, XIV, 18, lire avec les LXX : « Saül dit à Achias : Apporte l'*éphod*, car il portait l'*éphod* en ce jour-là en présence d'Israël »). Ce serait aussi l'*éphod* divinatoire qu'il faudrait voir en Jud., VIII, 24-27 où il est dit que Gédéon fit un *éphod* de 1700 sicles (28 kgs) avec les anneaux d'or enlevés aux Madianites et ■■ I Sam., XXI, 10, où il est parlé de l'épée de Goliath déposée au sanctuaire de Nob derrière l'*éphod* (I. Benzinger, *Hebraïsche Archäologie*, 3e éd., Leipzig, 1927, p. 344). — Toutefois dans ces deux derniers textes, aux yeux d'un certain nombre de critiques, le mot *éphod* désignerait une idole. On a même vu là le sens premier du mot (A. Lods, *Israël*, p. 499-500 : d'une racine *'aphad* = couvrir, plaquer; cf. Is., XXX, 22 : *'aphuddah* = revêtement d'or d'une statue; on aurait désigné le tout par la partie). Cette théorie est d'ailleurs de plus en plus contestée. — Cependant la présence du mot *éphod* dans l'épisode de Gédéon ■■ laisse pas d'être étonnante : « que l'*éphod* dans ce cas ne soit pas authentique, on a assurément des raisons de le soupçonner... D'autant que la fornication (spirituelle) d'Israël s'explique naturellement d'un culte idolâtrique » (M.-J. Lagrange, *Revue biblique*, 1917, p. 583). On serait donc tenté de penser que le mot *éphod* ■ été introduit dans ce texte à la place d'un mot moins anodin qui signifiait idole.

3. Y eut-il, en un temps, *une représentation de Yahweh dans l'arche?* — S. Mowinckel (*A quel moment le culte de Yahweh à Jérusalem est-il officiellement devenu un culte sans images*, dans *Rev. d'hist. et de philosophie religieuses*, 1929, p. 199-200, 210-214), à la suite de G. Hoffmann-H. Gressmann (*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1922, *art. cit.*, p. 86-89), soutient que l'arche davidique contenait une image de Yahweh tauriforme. Cette image, qui y aurait été introduite sous la pression des influences cananéennes, y serait restée jusqu'au sac de Jérusalem par le pharaon Sheshonq (I Reg., XIV, 26), vers 925; ce pharaon aurait emmené le dieu de la ville conquise et l'influence des milieux yahwistes n'aurait pas permis, lors de la construction d'une nouvelle arche, qu'on y installât semblable image; alors seulement on y aurait placé les tables de la Loi : « parce qu'on ne reconnaissait plus comme yahwiste le dieu Taureau, qui appartenait primitivement à l'arche de Silo et de Jérusalem, on plaça dans l'arche les deux pierres que l'on considérait comme tables de la Loi pour donner une signification spirituelle au (vieux) fétiche de pierre et pour expurger l'arche elle-même » (G. Hoffmann-H. Gressmann, *art. cit.*, p. 89; sur la théorie ici évoquée, cf. ci-dessous, col. 173). Comme on tient que la plus ancienne tradition yahwiste n'admet pas la présence d'une image de Yahweh dans l'arche, on est obligé de baser la théorie ■■ des indices. On relève notamment la vieille déno-

mination poétique d'*'abbir Israël* (taureau d'Israël) donnée au Dieu de l'arche (Ps., CXXXII, 2, 5); mais le texte porte non pas *'abbir* (אַבִּיר), mais *'abir* (אָבִיר) = le Fort (cf. encore Gen., XLIX, 24; Is., XLIX, 26; LX, 16) et l'on suppose indûment une correction. On relève encore l'association de l'arche et de l'*éphod*, considéré comme une image de Yahweh (S. Mowinckel, *art. cit.*, p. 198), mais dans le texte I Sam., XIV, 18, qui étaie le raisonnement (avec renvois aux ℣. 3 et 36), on a déjà vu qu'il faut lire, avec les LXX, « *éphod* » à la place de « arche » et ainsi tombe l'association; de plus l'éphod n'était probablement pas une idole (voir col. 172). — Nous conclurons donc à la solidité de la tradition touchant l'arche et son contenu (I Reg., VIII, 9).

4. *Une idole de Yahweh dans le Temple?* — La présence de l'image d'Achéra, épouse de Ba'al (*Revue biblique*, 1931, p. 36, n. 6) dans le Temple de Jérusalem supposerait, selon toute vraisemblance, une image de Yahweh-Ba'al (Mowinckel, *art. cit.*, p. 200). — La présence d'Achéra a été, remarquons-le, exceptionnelle dans le culte établi : ce fut le fait de la mère d'Asa (I Reg., XV, 12 sq.) et le fait de Manassé (II Reg., XXI, 7; XXIII, 6); les deux fois le mal fut tôt réparé parce qu'excessivement scandaleux. Aux époques considérées, l'introduction d'une représentation de Yahweh est absolument invraisemblable; elle eût paru une aberration, car c'eût été violer la tradition locale si forte en matière cultuelle. Aussi bien c'est l'opinion quasi commune chez les critiques que le culte de Jérusalem, comme celui de Silo, était sans images (R. Kittel, *Geschichte*, t. I, p. 66; t. II, p. 390).

5. *Le péché de Samarie.* — Il n'en fut pas de même dans le royaume d'Israël. En face du culte sans images de Jérusalem, Jeroboam Ier, aussitôt après le schisme, établit le culte taurolatrique de Yahweh à Dan et Béthel, redonnant ainsi du lustre à d'anciens sanctuaires où existait sans doute déjà semblable usage (I Reg., XII, 26-32; cf. Jud., XVIII, 29-30). Dans les réflexions qu'il a faites sur la chute de Samarie (722), l'écrivain sacré signale comme première cause du malheur l'érection des taureaux divins (II Reg., XVII, 16) : c'est que les rois d'Israël persévérèrent jusqu'à la fin dans le péché de Jéroboam (par ex. II Reg., XV, 24). L'intérêt que les populations portaient à ce genre de représentations apparaît à travers le nom théophore *'Egelyô* (= Yahweh est un jeune taureau), trouvé sur les *ostraca* de Samarie, remontant à l'époque d'Achab (*Revue biblique*, 1911, p. 293). — Amos et surtout Osée attaqueront les images de Yahweh. Il semble que leur culte survivra à Béthel; Josias tentera de l'exterminer (II Reg., XXIII, 15); mais, lui disparu, les mêmes abus reparaîtront. Le culte de Béthel a d'ailleurs été fortement syncrétiste. Les Judéo-araméens d'Éléphantine lui assureront en Égypte, après 630, une sorte de réplique (L. Pirot, *Ami du clergé*, 1937, p. 753-755, recension du livre d'A. Vincent, *La religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine*, Paris, 1936).

Conclusions. — Les images de Yahweh mentionnées par les textes forment donc deux groupes : l'un n'est représenté expressément que par l'idole de Michas et probablement par l'*éphod* de Gédéon; l'autre comprend la série des « veaux » du royaume schismatique d'Israël. — Au point de vue archéologique, il est intéressant de remarquer que dans les fouilles pratiquées en Palestine, on n'a pas découvert une seule image de Yahweh (voir H. Vincent, *Canaan, d'après l'exploration récente*, Paris, 1914, p. 134, 151, 152-204, 228). La présence d'une représentation de Yahweh sur le sceau d'*Elišama' ben Gedalyahou* (H. Gressmann, *Altorientalische Bilder zum A. T.*, fig. 598) ne semble pas devoir être retenue (H. Vincent, *Pseudo-figure de Iahvé récemment mise en circulation*, dans *Revue biblique*, 1909, p. 121-127; cf. cependant A. Lods, *Israël*, p. 532).

2° *La polémique prophétique.* — 1. *Son sens général.* — On pourrait penser que la représentation sensible de la divinité était apte à soutenir le sentiment religieux, à donner l'impression vive de la présence de Yahweh. Les prophètes ne se sont pas arrêtés à cette conception symbolique et pédagogique, parce qu'elle était pleine de dangers pour le peuple, tenté d'adorer l'image elle-même et de matérialiser ainsi l'idée de Dieu. Un texte de Cicéron (*De natura deorum*, I, 27) atteste ce double point de vue : *Quis tam cæcus in contemplandis rebus unquam fuit, ut non videret species istas hominum collatas in deos, aut consilio quodam sapientum, quo facilius animos imperitorum ad deorum cultum a vitæ pravitate converterent, aut superstitione, ut essent simulacra quæ venerantes deos ipsos se adire crederent.* Les prophètes, hérauts de la spiritualité de leur Dieu, ont combattu résolument ses images en raison de ce danger de superstition. Sans doute Elie ne s'attaque pas encore à elles, mais c'est qu'il allait au plus pressé, à la lutte contre les faux-dieux qui menaçaient d'évincer Yahweh. Ses successeurs, Amos et Osée, s'en prennent, au contraire, aux figures de Yahweh. Leurs attaques ne se limiteront d'ailleurs pas à ces images; dans le dessein de faire prévaloir, avec une netteté absolue la spiritualité de Yahweh, ils travailleront à éliminer de son culte les objets accessoires qui nuisaient à cette spiritualité rigoureuse. C'est le sens de l'oracle d'Osée, III, 4 contre les stèles (*maṣṣebôth*) élevées à côté des autels, contre les *éphod* (ci-dessus, col. 172) et les *teraphim* (ci-dessous, col. 178). C'est vraisemblablement à l'influence d'Isaïe que sera due, un siècle plus tard, la destruction du serpent d'airain conservé au temple de Jérusalem (ci-dessous, col. 176). Et Jérémie ira plus loin encore : ayant vécu loin du Temple, d'où on le tenait écarté et ayant gardé dans la méditation et la prière le contact avec son Dieu, il percevra d'une façon plus haute encore l'incomparable spiritualité de Yahweh; et, vers 587, voici ce qu'il proclamera avec une désinvolture où se sent la joie de la vérité pleinement découverte : « En ces jours-là, déclare Yahweh, on ne dira plus : l'arche de l'alliance de Yahweh! On n'y pensera plus, on l'aura oubliée; elle ne sera ni regrettée, ni rétablie » (Jer., III, 16). C'est une anticipation de la parole définitive de Jésus sur le culte en esprit et en vérité (Joa., IV, 24).

2. *Ses arguments.* — *a) L'appel à la raison.* — Dans la pratique cultuelle, l'image s'installe donc à la place de Dieu et retient pour elle les adorations. Telle est l'idée systématique d'Osée. Aussi traite-t-il ces images comme des Baals, comme d'autres dieux qui volent les hommages dus à Yahweh. Celui-ci s'en désolidarise en termes violents et sarcastiques : il répudie le veau de Samarie (VIII, 5), simple travail d'artisan à quoi on ose envoyer des baisers (XIII, 2); il annonce qu'on emmènera en captivité ce veau de Beth-aven (x, 5-6; IV, 15; cette expression qui veut dire : « maison de rien » est la désignation ironique de Béthel). Ainsi Osée « suppose que comme images de Yahweh [les idoles] sont non avenues et y voit simplement des objets de culte distincts de Yawheh lui-même; c'est pourquoi il exprime avec mépris leur néant » (A. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, p. 5). Le même point de vue doit se trouver déjà en Amos, VIII, 14.

b) L'appel aux origines. — Ni Amos ni Osée ne disent explicitement qu'aux temps du désert Yahweh n'était pas représenté; mais il faut signaler qu'ils ne présentent nulle part leur condamnation des images comme une nouveauté. Ce trait est d'autant plus

remarquable qu'ils en appellent souvent au passé comme à l'époque idéale auquel il importe de revenir (Os., II, 17; XI, 1, 4; XII, 10, 13). Ce souci de rester en contact avec les origines, qu'ils partagent avec d'autres milieux (Rekabites, cercles lévitiques) est une indication précieuse. Il y a des chances que sur le point précis que nous examinons ils aient gardé la vieille tradition dont il faut maintenant étudier la teneur originale.

3° *La prohibition mosaïque.* — 1. *Les textes.* — *a) L'affaire du veau d'or.* — La relation de l'Exode, c. XXXII, est une protestation à forme épique contre le culte de Yahweh tauriforme. Contrairement aux welhauseniens qui y voyaient une polémique contre les sanctuaires de Béthel et de Dan (encore A. Lods, *Israël*, p. 370), la nouvelle critique (par ex. H. Gressmann, *Mose und seine Zeit*, p. 201) a noté l'antiquité du récit qui remonterait, d'après elle, à l'époque la plus reculée de l'immigration d'Israël en Canaan. La tentation qu'il combat est bien en situation sur les confins du Croissant Fertile où cette représentation thériomorphe était coutumière. Le taureau était l'animal symbolique du dieu de l'orage Ḥadad-Ramman (hébreux *Rimmon*), c'est-à-dire Ḥadad-le-Tonnant, connu dans les textes cunéiformes sous les formes Adad, Adadu, Addu et dans les textes de Ras-Shamra sous la forme Hd. Ce dieu a, dans l'empire du Mitanni, un sosie en Teshub, également dieu de la foudre, symbolisé par le taureau (sur Ḥadad, cf. [Paul]-E. Dhorme, *Religion des Hébreux nomades*, Bruxelles, 1937, p. 96-100). — L'idole fabriquée est une *massékah* (ỳ. 4, 8, 24). On remarquera dans le récit : la psychologie de l'idolâtrie ou désir de sentir la divinité présente; le refus de l'écrivain de considérer l'idole comme symbolique (c'est déjà l'attitude prophétique; cf. Ps., CVI, 19 sq.); enfin le rôle joué par les lévites, qui resteront les représentants de la tradition cultuelle du désert.

b) La législation. — Le 2e commandement défend de fabriquer une représentation quelconque de la divinité. Il se trouve dans les passages suivants : Exod., XXXIV, 17; XX, 23; XX, 4-6; Deut., IV, 15-19; V, 6-9; XXVII, 15; Lev., XXVI, 1. Entre certains de ces textes on peut relever une progression schématique : ainsi les deux premiers s'attaquent aux idoles de métal fondu et aux statues faites en matière précieuse; le 3e vise toute image cultuelle *(pésél, temunah)*. Donnons ici le texte du Deut., IV, 15-19 qui est le commentaire des précédents : « Puisque vous n'avez vu aucune figure *(temunah)* le jour où Yahweh vous parla du milieu du feu en Horeb, prenez bien garde à vos âmes, de peur que vous ne vous corrompiez et que vous ne vous fassiez une image taillée *(pésél)*, figure *(temunah)* de quelque idole *(sémél)*, image *(tabnith)* d'homme ou de femme, toute image *(tabnith)* d'animal qui vit sur la terre, toute image *(tabnith)* d'oiseau qui vole dans le ciel, toute image *(tabnith)* de bête qui rampe sur le sol, toute image *(tabnith)* de poisson qui vit dans les eaux au-dessous de la terre; de peur que levant les yeux vers le ciel et voyant le soleil, la lune et les étoiles, toute l'armée des cieux, tu ne sois attiré à te prosterner devant eux et à leur rendre un culte. »

2. *Éclaircissements.* — *a) La date de la prohibition.* — On a mis en doute l'origine mosaïque de cette défense (par ex. A. Lods, *Israël*, p. 501), parce que l'époque des Juges et celle des Rois ont pratiqué le culte idolâtrique de Yahweh. On a même remarqué (S. Mowinckel, *art. cit.*, p. 203) que l'idole de Michas, (ci-dessus, col. 171) était servie par un lévite, c'est-à-dire un descendant de Moïse; et que Moïse lui-même a fabriqué l'idole du serpent d'airain, mise par la suite dans le sanctuaire de Sion (Num., XXI, 9; II Reg., XVIII, 4). — A ces difficultés il faut répondre que le sanctuaire de Silo, à l'époque où la famille d'Héli y faisait le service et celui de Jérusalem au temps de David-Salomon n'avaient pas d'images de Yahweh (R. Kittel, *Geschichte*, t. I, p. 66; t. II, p. 390) : c'est là le fait majeur, attesté par les textes et qu'il faut tout de même expliquer! De plus, une dérogation à la loi, sous la pression cananéenne, rend bien compte des pratiques constatées; on a à cet égard un fait parallèle : on ne dira pas que le culte voué par Salomon à d'autres dieux atteste l'inexistence du 1er commandement, sur lequel est basée toute l'histoire d'Israël. — Quant au serpent d'airain, ce n'est pas un objet de culte, mais une sorte d'ex-voto apotropaïque (cf. J. Coppens, *Le chanoine Van Hoonacker*, Gembloux, 1935, p. 25; les remarques de L. Desnoyers, *Hist. du peuple hébreu*, t. I, p. 250 sur les serpents guérisseurs dans le Proche-Orient; voir aussi J. Pignal, *Cures de venins*, dans les *Études*, 1936, t. CCXXVI, p. 660-666).

b) Cas parallèles de culte aniconique? — On a fait remarquer que les Arabes préislamiques ne connaissaient pas d'idoles façonnées par la main des hommes, idoles dont le nom même serait d'importation étrangère, mais de grossiers symboles divins en pierre (G. Hoffmann-H. Gressmann, *Zeitschrift für die alttestamentl. Wissenschaft*, 1922, *art. cit.*, p. 85, utilisant H. Lammens, *Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les arabes préislamiques*, dans *Bull. Inst. franç. archéol. orient. du Caire*, 1920). On a encore fait appel aux vieilles traditions attestant qu'un culte aniconique existait dans les plus vénérables temples des Égyptiens (Lucien, *De dea Syria*, 3), chez les anciens Romains (Plutarque, *Numa*, 8), dans la Grèce primitive. Il semble même que dans certains grands sanctuaires cananéens la divinité ait été représentée de préférence par les fétiches informes des temps anciens (A. Lods, *Israël*, p. 99). — L'école comparatiste tire de ces faits cette conclusion que les Israélites ont effectivement connu un symbole de pierre représentant Yahweh, aérolithe (Stade) ou roc du Sinaï (Moore), qu'ils auraient placé dans l'arche (Lods, *Israël*, p. 494). Théorie à laquelle nous avons fait allusion col. 172-173 et qui a non seulement le tort d'être invérifiable, mais encore de contredire les témoignages explicites de la Bible (I Reg., VIII, 9) sur l'arche et son contenu. — Quant aux faits cités plus haut, ils ne semblent pas avoir tous la même portée : chez les primitifs, ils ne dénotent sans doute qu'impuissance artistique; chez les Égéens et les Cananéens, d'une culture plus avancée, ils attesteraient surtout une crainte religieuse à l'idée de représenter la divinité, conçue comme trop élevée (R. Kittel, *Geschichte*, t. I, p. 391). Dans la mesure où cette explication est vraie, elle peut nous aider à comprendre la mentalité de Moïse : c'est de la conception même qu'il a de Yahweh (cf. Deut., IV, 15) que découle la prohibition de le représenter : prohibition absolue qui, bien entendu, implique le rejet de toute pierre sainte.

4° *Les exagérations judaïques.* — La prohibition mosaïque avait un sens et un motif très précis. Une exégèse étroite en fit sortir une défense générale de toutes les images d'êtres animés; on les bannit de l'ornementation des édifices religieux, où cependant la pratique séculaire leur avait donné une large entrée (I Reg., VII, 25, 29, 35 : *Kerubim*, lions, taureaux). Les milieux palestiniens où triompha cet ostracisme étaient les mêmes qui rejetèrent comme abusif l'usage du nom de Yahweh et qui eurent la phobie morbide de l'art classique introduit dans leur pays par les Séleucides. Ils en arrivèrent à prohiber les images d'êtres animés dans les maisons privées, les sépultures et sur les monnaies. Le P. J.-B. Frey a résumé l'histoire de cette tendance (*Biblica*, 1934, p. 273-380, 298-299, et *Supplément*, IMAGES, col. 204-208) qui atteste com-

bien étaient vifs chez les pharisiens le sens de la spiritualité divine et la réaction contre le danger idolâtrique.

Ce trait de mœurs n'a pas échappé aux historiens païens. Tacite (*Hist.*, v, 5) écrit : *Aegyptii pleraque animalia effigiesque compositas venerantur, Judaei mente sola unumque numen intelligunt; profanos, qui deum imagines mortalibus materiis in species hominum effingant; summum illud et aeternum neque imitabile, neque interiturum. Igitur nulla simulacra urbibus suis, neque templis sistunt; non regibus haec adulatio, non Caesaribus honor... judaeorum mos absurdus sordidusque.* Le paganisme classique s'est vengé en contant la trouvaille qu'aurait faite Pompée entrant dans le Saint des Saints, celle d'un âne, seule image cultuelle sous les traits de laquelle les Juifs adoraient leur Dieu (Florus, I, 40; Petrone, fragm. XXXV)!

A côté de cette tendance rigoriste, il faut mentionner une tendance plus large, qui suppose une interprétation plus exacte des prescriptions mosaïques. On la trouve chez les membres des familles princières d'origine juive ou iduméenne et en certaines juiveries de la Diaspora. Les synagogues galiléennes du IIIe siècle, étudiées par Kohl et Watzinger ont une décoration animale et humaine très variée, d'où l'on conclut que la tendance large prenait le dessus dans le judaïsme dès la fin du IIe siècle. Les fresques de la synagogue de Doura-Europos (245 ap. J. C.) l'attestent également (cf. reproductions dans *Revue biblique*, 1936, p. 72-90). Voir au mot IMAGES, col. 208-231.

III. ISRAEL ET LE CULTE DES FAUX-DIEUX. — 1° *Le premier commandement.* — « Je suis Yahweh ton élohim... tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face » (Exod., XX, 2-3 = Deut., V, 6-7). Ce commandement qui a son équivalent dans plusieurs autres passages (Exod., XXXIV, 14; Lev., XIX, 4) et son expression achevée en Deut., VI, 14, constitue le trait caractéristique de la religion de l'A. T., trait fondamental dont les générations diverses réaliseront peu à peu le sens profond : les admirables affirmations dogmatiques de la IIe partie d'Isaïe (Is., XLIV, 6, 8; XLV, 5, 6, 18, 20; XLVI, 9) sont la reprise amplifiée de ce trait caractéristique. — Yahweh est tellement senti comme le dieu exclusif et unique que spontanément ses adorateurs lui donnent les noms et les titres divins que d'autres divinités portaient; nous voyons cette puissance d'assimilation à l'œuvre par ex. en Gen., XIV, 22 (Yahweh = El ʿElyon). — Mais plus qu'une force d'assimilation, il y a dans le yahwisme une force d'opposition à ces dieux. Les vues rétrospectives sur l'histoire (Jud., II, 11-22; II Reg., XVII, 7-24; XXI, 1-15; Ez., XVI, XX; Ps., CVI) sont unanimes à présenter le recours aux idoles comme la cause de la ruine nationale qu'exécute progressivement la « jalousie » de Yahweh. Par cette pédagogie adaptée à un peuple à la nuque raide, Dieu préparait le petit peuple rigoureusement monothéiste, qui serait digne de donner naissance à Jésus. L'unicité de Dieu, comme sa spiritualité, seront choses bien acquises à l'époque du Christ (cf. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de J.-C.*, t. I, Paris, 1935, p. 149-155, 160).

2° *Brève histoire de l'idolâtrie en Israël.* — 1. *Les quatre causes de l'idolâtrie.* — *a) Les habitudes ancestrales.* — Dans le discours qu'il prononce à l'assemblée de Sichem, Josué rappelle aux Israëlites que leurs ancêtres furent polythéistes, quand ils résidaient au delà du Fleuve par excellence, c'est-à-dire de l'Euphrate. Ces Transeuphratéens, dont le nom même atteste l'origine géographique (*hâ-ʿibhrî* = ὁ περάτης des LXX, Gen., XIV, 13) « servaient d'autres dieux » (Jos., XXIV, 2, 14) que Dhorme (*Religion des Hébreux nomades*, Bruxelles, 1937, p. 87-102) détermine ainsi : en premier lieu, le dieu lune, guide des caravanes et mesureur du temps, qui a pour désignations *Nannar* (comme dieu local d'Ur), *En-zu*, d'où les Sémites tireront *Zu-en*, puis *Sin*, *Šahar* (à Neirab, près d'Alep), *Téraḥ* (à Ras-Shamra) et pour parèdre : *Nin-gal* (= grande Dame), *Nikkal* (à Neirab), *Shin-Nikkar* (à Ras-Shamra; sur le changement de sexe de la divinité *Shin*, cf. *Rev. d'hist. des religions*, 1936, t. II, p. 257 sq.); en second lieu le dieu qui cause les orages, a pour symboles l'éclair et le taureau, *Hadad* chez les Araméens, *Tešoub* chez les Hittites, *Rešéph* chez les Phéniciens. — Jos., XXIV, 14 atteste encore qu'en Égypte même Israël s'est laissé aller à ses instincts polythéistes (cf. Ez., XX, 7-8). — Il semble que la tradition d'Israël ait réalisé le poids de cette hérédité au point de vue qui nous occupe (Ez., XVI, 3).

Note sur les « teraphim ». — Ce poids est parfaitement sensible dans la persistance des *teraphim*. Il est fait mention de ces idoles en Gen., XXXI, 19-21, 31-35 (*teraphim* de Laban dans la tente de Rachel); Gen., XXXV, 2-4 (*teraphim* enterrés sous le térébinthe de Sichem); I Sam., XIX, 13-16 (*teraphim* de Mikol). D'après ce dernier texte c'étaient des idoles masculines de taille moyenne. Elles n'étaient pas des représentations de Yahweh : le rédacteur des passages cités de la Genèse les présente comme des dieux étrangers essentiellement distincts du Dieu que Jacob va adorer à Béthel (ou encore : distincts de Yahweh = Béthel, d'après R. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israëlite*, Paris, 1921, p. 231 sq.; on aurait dans ce cas une assimilation du dieu Béthel à Yahweh dans le genre de celle opérée par Abraham entre Yahweh et El-ʿElyon : Gen., XIV, 22, dans le texte hébreu seul). Les boucles d'oreilles de ces *teraphim* (Gen., XXX, 4) rappellent celles d'une figurine d'Astarté trouvée à Taʿanak (H. Vincent, *Canaan*, fig. 108). Ces idoles de la tente, de la famille ou de la maison sont à rapprocher des dieux tutélaires des maisons babyloniennes (G. Hoffmann-H. Gressmann, *Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft*, *art. cit.*, p. 101; *Rev. biblique*, 1937, p. 130; pour Canaan, cf. G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, t. I, Turin, 1934, n. 106); sans doute étaient-elles en relation avec la couche (Gen., XLVII, 31; I Reg., I, 47) et avec la porte d'entrée. Il est possible que des textes comme II Reg., XXIII, 24 visent leur disparition.

Mais il est vraisemblable que le terme vise aussi notamment dans les écrits prophétiques (Ez., XXI, 26-27; Zach., X, 2) un moyen de divination. Sa connexion avec le mot *éphod*, dont on a vu (col. 171-172) le sens probable, affermit cette hypothèse (Jud., XVII-XVIII; Os., III, 4).

Des étymologies diverses en ont été données. Kittel, (*Geschichte*, t. II, p. 189) évoque le même mot grec θεραπεύω. On peut se demander, plus simplement si *teraphim* ne serait pas un terme de mépris qui envelopperait plusieurs formes de superstition (Lagrange, *Le livre des Juges*, p. 273; de même Moore et Budde; Lods, *Israël*, p. 500 pense au pluriel de *tôreph*, pourriture; cf. ci-dessous col. 184-185).

b) L'ambiance cananéenne. — On a déjà dit (col. 171) quelle séduction exerça la religion locale sur les immigrants hébreux. Les peuples qui habitaient alors la Palestine, qu'on les nomme Amorrhéens avec « la source littéraire ouverte aux influences babyloniennes » (F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, t. I, p. 238-239, 319), Cananéens avec « les sources et rédactions palestiniennes » (Abel, *op. cit.*, p. 319) ou Hittites, « en prenant le point de vue simplifiant de la chancellerie assyrienne » (Abel, *op. cit.*, p. 242-243), avaient un panthéon complexe que les écrivains sacrés désignent par la formule stéréotypée : « les Baals et les Astartés » (Jud., X, 6; I Sam., VII, 4; XII, 10, etc.) L'adoption de ces faux-dieux fut la tentation permanente d'Israël : les remarques qui préfacent le livre des

Juges (II, 11-III, 6) le soulignent expressément et ce même livre est l'illustration par les faits de la thèse deutéronomiste : chute dans l'idolâtrie, punition divine, recours à Yahweh, délivrance de l'ennemi. Certes Yahweh était toujours considéré comme le dieu national, capable de fédérer les tribus éparses et d'en refaire l'unité comme aux temps de Moïse, mais Israël recourait aux dieux locaux regardés comme plus accessibles et peut-être plus puissants dans leur spécialité, notamment sur le plan agricole (introduction de nouveaux dieux d'après le cantique de Débora : Jud., v, 8; mention des idoles taillées de Gilgal : Jud., III, 19; le temple de Baal-Berith à Sichem : Jud., IX, 4, 27, 46; cf. déjà auparavant le culte de Baal-Pe'or, Num., XXV, 3-5, Os., IX, 10; et ensuite la consultation de Baal-Zébub à Ekron, II Reg., I, 3; on remarquera, comme significative, l'absence de toute adoption d'un culte de Dagon des Philistins, pourtant bien connu et souvent nommé). C'est l'apparition de la royauté, aux yeux du rédacteur, qui redonnera à Yahweh une prépondérance incontestée (d'où les passages Jud., XVII, 6; XVIII, 1; XIX, 1; XXI, 25), impression que nous aurons bientôt à nuancer.

Il n'entre pas dans le cadre de cet article de donner une nomenclature des dieux et déesses indigènes que les Hébreux trouvèrent en Canaan (cf. Lods, *Israël*, p. 145-156). Disons simplement que le mot *baal* est un titre que l'on donne à la divinité. Il la désigne tantôt comme maîtresse de la personne, tantôt comme propriétaire du sol (E. Dhorme, *Religion des Hébreux nomades*, p. 322). Faisant état des documents épigraphiques et de l'onomastique, le même auteur a pensé (*op. cit.*, p. 328) que « le nom de Baal, maître, propriétaire, seigneur, après avoir désigné la divinité locale, s'est étendu aux seigneurs des montagnes et finalement au seigneur des cieux ». Ce schématisme ne représente peut-être pas toute la réalité. Confirmant une suggestion du P. Lagrange (*Études sur les religions sémitiques*, 2e éd., Paris, 1905, p. 93-94), par les données des récentes fouilles de Beisân, le P. Vincent (*Revue biblique*, 1928, p. 533-534) remarque qu'au XVe siècle le baal de ce lieu, qui avait pour appellation qualificative *Mikal*, « Tout-Puissant », et pour nom propre *Rešeph*, dieu de l'éclair, « nous est présenté comme le baal par excellence, le baal du ciel et spécialement le dieu de l'orage : divinité formidable qui bouleverse le ciel par les fureurs de la tempête et ébranle la terre par les grondements du tonnerre, divinité propice néanmoins, car elle est dispensatrice de la rosée féconde et de la pluie vivifiante sans lesquelles tout languit, tout se meurt sous les rayons dévorants et implacables du soleil oriental. Nous sommes ainsi ramenés, par les jolis monuments figurés de Beisân, à des concepts fondamentaux de la mythologie cananéenne : caractère astral et naturiste des dieux suprêmes, prééminence cultuelle du dieu de l'orage et de la pluie même sur la grande divinité solaire, physionomie complexe de dieux à la fois terrifiants par leur omnipotence belliqueuse, mais tutélaires et principes de toute vie pour l'univers. *Rešeph* se présente à nous comme le sosie cananéen de *Hadad* l'Araméen, de *Tešoub*, hittite, de *Teispès*, chez les Kaldou d'Arménie, d'*Enlil* en Mésopotamie archaïque. Quant à *Rešeph-Mikal*, « le tonitruant Mikal », on y reconnaîtra désormais, chez les populations de Canaan au moins depuis le XVIe-XVe siècle avant notre ère, le répondant précis de *Hadad-Rammân* pour les Assyro-Babyloniens ». Rapprochant la réprésentation de Beisân (*Revue biblique*, 1928, p. 512, pl. XXIII), d'une autre, postérieure de deux siècles, qu'on a trouvée au temple de Sarâbît-el-Khâdim (*Revue biblique*, 1928, p. 514, pl. XXIV, n. 13), Vincent note qu' « on entrevoit, à travers cette similitude, l'unité foncière d'un dieu nuancé suivant l'opportunité par un vocable et des attributions locales : dieu dont les clans cananéens, pour des motifs religieux plutôt que par impéritie ne semblent pas avoir prodigué — si même ils n'ont pas évité — la représentation anthropomorphe » (*Revue biblique*, 1928, p. 537).

On notera en effet l'absence, dans les documents archéologiques, de tout essai de traduction plastique de Baal (voir sur les symboles phalliques et thériomorphes : Vincent, *Canaan*, p. 168-169). Ce sont les conquérants égyptiens qui ont tenté, à Beisân, une représentation du dieu que la population indigène continua de vénérer sous le symbole aniconique de la *maṣṣebah* (cf. ci-dessus, col. 179; le P. Vincent expliquerait cet aniconisme par le désir de mieux soustraire le dieu à l'emprise de l'ennemi ou simplement de l'étranger).

Par contre les représentations de la déesse parèdre ne manquent pas. La principale, *Astarté*, incarne le principe de la fécondité féminine : c'est la déesse de l'amour et de la maternité, d'où son type mou et lascif (Vincent, *Canaan*, p. 158 sq.; cf. *Revue biblique*, 1929, p. 112 : à Beth-Šemeš; 1930, p. 155 : à Meggido). Astarté est la doublure de la déesse babylonienne *Ištar*. Son nom s'est imposé au nom commun *baalath* (dame, maîtresse) qu'on retrouve dans la toponymie biblique (Jos., XIX, 44; XV, 24). — La déesse amorrhéenne *Ašratum* ou *Aširtum* est connue à Ras Shamra sous la forme *Ašérat* et y apparaît régulièrement, à la suite de Baal (*Revue biblique*, 1930, p. 576 : « à Baal et à Ashérat qui aident l'homme »). Elle est connue dans la Bible sous le nom d'*Ašerah* (ci-dessus col. 178) et se présente avec le caractère d'Astarté. Il n'en va pas de même pour la déesse *Anat*, donnée à Ras Shamra comme parèdre à *Rešeph* (*Revue biblique*, 1930, p. 576) et de même à Beisân : elle est mentionnée en ce lieu comme « dame du ciel et régente de tous les dieux »; déesse de la fécondité et aussi déesse guerrière, elle a un type plastique plus noble qu'Astarté (références *Revue biblique*, 1928, p. 541, n. 1; cf. *Ami du clergé*, 1937, p. 756).

c) L'influence des rois. — Coexistant avec la deuxième cause de l'idolâtrie et la renforçant, il faut mentionner cette autre influence. Sans doute les rois nationaux ont exalté le yahwisme (cas de David), mais à mesure que l'institution se développa, elle s'avéra funeste au point de vue religieux; Osée, III, 4, déjà, fustige l'institution (cf., VIII, 4); et si les prophètes connaissent de bons rois, l'impression générale que laissent leurs écrits (cf. II Reg., XXI, 11 sq.) est péjorative au point de vue qui nous occupe. On comprend que pendant et après l'exil se soit développée une forme d'espérance messianique où le personnage du roi n'avait point de place, celle-ci étant toute réservée à l'intervention directe et éclatante de Yahweh (cf. Zach., XIV, 3, 12-13, 16 : le roi Yahweh; Ps., XCVIII et psaumes du règne de Yahweh).

La nécessité de pourvoir de leurs divinités les épouses du harem royal a amené Salomon à établir des sanctuaires pour l'Astarté phénicienne, le *Kamos* moabite et le *Milkom* ammonite (alterné avec Moloch : I Reg., XI, 7 et XI, 5, 33; les deux termes sont équivalents, le premier ne différant du deuxième que par l'ancienne mimation *um;* le dieu Moloch = le dieu roi par excellence). Toutefois le passage I Reg., XI, 1-8 insinue que ce motif d'ordre matrimonial ne fut pas le motif déterminant de l'innovation; en effet l'épouse égyptienne, qui est pourtant mentionnée au premier plan, n'est pas dotée d'un sanctuaire à l'instar des autres femmes. L'introduction des dieux étrangers reposerait plutôt sur la coutume générale des fondateurs d'états antiques, qui est de mettre les peuples soumis en rapports plus étroits avec le souverain et la

capitale, en permettant et protégeant leurs cultes. Toutefois, bien que cette initiative ait entaché sa mémoire (Neh., XIII, 26) il faut remarquer que Salomon ne supporta aucun effort de propagande en faveur des faux-dieux.

Achab agit différemment, édifiant à Samarie un temple et un autel à *Melqart;* un grand nombre de prêtres y célébraient à la mode tyrienne. Comme Ithobaal, son beau-père, était prêtre d'Astarté (Josèphe, *Contre Apion*, I, 18), on peut penser que le culte de cette déesse reçut quelque impulsion en Israël. Il faut remarquer pourtant qu'Achab ne fomentait aucune apostasie : ses enfants portaient des noms yahwistes : Athaliah (= Yahweh est maître; de l'assyrien *etillu*, seigneur), Ahaziah (= Yahweh est fort), Jehoram (= Yahweh est élevé); parmi les 57 noms de fonctionnaires connus par les *ostraka* de Samarie, 11 sont yahwistes (par ex. Egelyo, Yoyada, Yoyoscheb). Le résultat de la politique religieuse d'Achab fut néanmoins un recul certain du yahwisme : les autels du vrai Dieu furent renversés (I Reg., XVIII, 30; XIX, 14). « La racine du mal, dans le cas d'Achab, se trouvait dans le fait que la position de Yahweh comme seul Dieu et seul maître de la nation, se trouvait combattue. » (Jack, *Revue d'hist. des religions*, 1935, t. II, p. 162; cf. Lods, *Israël*, p. 489-490.) On comprend dès lors le rôle d'Élie, ce « jalon exceptionnel dans l'histoire d'Israël, le plus grand depuis l'ère mosaïque » (Jack, *art. cit.*, p. 149) et le dilemme-slogan qui nous a été conservé de lui : « Jusques à quand boiterez-vous de deux côtés? Si Yahweh est Dieu, allez après lui, si c'est Baal, allez après lui » (I Reg., XVIII, 21).

L'introduction de la même divinité à Jérusalem, par Athalie représente un essai parallèle, mais vite avorté (II Reg., XI, 18). Ce n'est qu'au dernier siècle de l'histoire de Juda que Manassé recommença une tentative idolâtrique, mais d'envergure beaucoup plus considérable. C'est que dans l'intervalle une nouvelle cause de séduction s'était ajoutée aux précédentes.

d) Le prestige du panthéon assyrien. — A mesure que s'affirmait à l'ouest du Croissant Fertile la puissance d'Assur (VIII^e-VII^e siècles), les populations conquises, vassales ou simplement menacées, se tournaient vers les dieux astraux du vainqueur.

Déjà Amos (V, 26) accuse ses contemporains d'adorer *Sakkout* et *Kéwan*, deux désignations d'une divinité associée à la planète Saturne. Dans la vue rétrospective que le rédacteur deutéronomiste a placée en II Reg., XVII, 1-23, le recours aux dieux astraux est mentionné comme une des raisons de la catastrophe de 722 (ỿ. 16).

Pendant qu'agonisait le royaume du Nord, Achaz, roi de Juda reconnaissait la suzeraineté de Tiglat-Pilezer III et, semble-t-il, inclinait vers quelque syncrétisme (II Reg., XVI, 10-18). D'après Is., XVII, 8, les cultes astraux, depuis lors, florissent en Juda. Et Manassé surtout se prosterna devant l'armée du ciel.

2. *La grande crise syncrétiste.* — Le règne de Manassé ouvre une grave crise religieuse qui se prolongera pendant près de trois quarts de siècle. Seule la réaction réformiste de Josias y marquera une courte interruption (622-609). Le nom de Manassé est véritablement honni par les milieux prophétiques (II Reg., XXI, 10-15; Jer., XV, 1-4), mais le syncrétisme qu'il prôna et favorisa ressemble fort à une vague de fond populaire. La crise religieuse ébranla la nation jusqu'en ses profondeurs; dans le désarroi du siècle, devant les triomphes successifs de l'Assyrie puis de la Chaldée, les âmes désorientées se tournèrent à la fois vers les dieux du plus fort et vers les vieilles divinités du pays.

Certes Yahweh était toujours considéré comme le dieu suprême (Jer., II, 27-28; III, 4, 10), mais un véritable panthéon lui fut juxtaposé, dont II Reg., XXI, 1-9; XXIII, 4-14, donne l'énumération. — Sur le *ḥaram* du Temple l'armée du ciel tout entière fit son entrée; parmi ces dieux assyriens, on cite le Soleil (un char, II Reg., XXIII, 11, LXX, et des chevaux peut-être renouvelés chaque année, Lods, *Prophètes*, p. 145, lui étaient consacrés), la Lune, les dieux du zodiaque. D'après Jer., XLIV, 17, la « Reine des cieux » (lire מלכת - ׳ - au lieu du massorétique המשים = מלכת השמים - ׳ - ׳ - ׳ - ׳ ouvrage du ciel; en Jer., VII, 18, les LXX ont aussi rendu l'expression par : στρατία τοῦ οὐρανοῦ, mais au c. XLIV par : βασίλισσα τοῦ οὐρανοῦ) a été également adorée officiellement par les rois. Mais cette dévotion est surtout signalée dans le culte privé : on adorait la déesse sur les terrasses des maisons (Soph., I, 5; Jer., VII, 18 : ce texte, rédigé sous Joakim, peut stigmatiser un désordre qui existait auparavant, cf. Podechard, *Revue biblique*, 1928, p. 188; cf. encore Deut., IV, 19; XVIII, 3); les femmes surtout avaient de la dévotion pour elle (Jer., XLIV, 17 sq.). Bien qu'on ait pensé identifier cette divinité à *Anath*, qui portait aussi le titre de « reine du ciel » (ci-dessus, col. 180; cf. *Revue biblique*, 1938, p. 122), il faut plutôt y voir *Ištar*, qui portait d'ailleurs le même titre et dont le culte comportait en Assyrie comme à Jérusalem l'offrande de gâteaux appelés en assyrien *kamâni*, en Jérémie *kawwânim :* c'est le même mot (cf. Lemonnyer, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1910, p. 96-97; Lods, *Prophètes*, p. 146). — Un second groupe de dieux, d'origine cananéo-phénicienne, comprend les baals et les astartés (Jer., II, 8, 23, 33; VII, 9, 31 sq); il avait son culte hors des villes, sur les hauts-lieux et admettait les sacrifices humains, qui semblent à cette époque avoir connu un regain effrayant d'actualité. Le culte de *Moloch* à Topheth, dans la vallée de la Géhenne, est mentionné en II Reg., XXIII, 10. L'enceinte du Temple fut souillée par la présence d'*Ašerah* (col. 173); le personnel de prostituées qui était attaché à cette idole tissait des dais ou peut-être des tuniques dont on revêtait l'idole (sur un parallèle babylonien, cf. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1913, p. 726).

Le sanctuaire de Béthel est signalé en II Reg., XXIII, 15 sq., sans doute parce qu'il a été un centre particulièrement attirant de syncrétisme et un exemple déplorable pour les Judéens eux-mêmes. II Reg., XVII, 30-31 donne une liste des divinités qui y furent importées. A côté du *Nergal* babylonien, on y trouve, semble-t-il (Lods, *Prophètes*, p. 142), *Hadad-Mélék* et *Anat-Mélék* (= *Anat*, parèdre de ce roi divin). C'est la même divinité qu'on retrouve à Éléphantine, dans cette filiale du sanctuaire de Béthel. Elle y est accouplée avec Yahô. A côté de ce dernier, il y a *Béthel* (site de Béthel devenu un dieu : cf. Amos, V, 4-6; Jer., XLVIII, 13), *Ḥaram-Béthel* (sans doute l'enceinte sacrée de Béthel divinisée à son tour) et *Ašim-Béthel*, sans doute le dieu syro-mésopotamien *Sulman-Ešmoun*, dieu de fécondité, dont la parèdre *Ašima* est justement signalée au sanctuaire de Béthel (II Reg., XVII, 30).

La réforme de 622 put endiguer quelque temps ce syncrétisme. Il refleurit sous Joaqim : les réformes religieuses entreprises par l'État sont généralement superficielles! Une place de choix semble cependant avoir été réservée à Yahweh; en effet le jeûne officiel de Jer., XXXVI, 6-9, ne peut avoir été proclamé qu'avec l'assentiment royal et d'autre part le prophète, qui ne ménage pas les reproches au roi, ne lui reproche pas son idolâtrie, pas plus que II Reg., XXIII, 37. Il n'empêche que les Israélites adoraient les idoles en leur privé, sans trop se cacher (Jer., XI, 13, 17; XII, 16; XIII, 10; XVI, 18; XXV, 6); les esprits, sans

aucune honte, y voyaient une preuve de leur religiosité (Jer., VII, 9-10) : Paul arrivant à Athènes y trouvera une mentalité semblable (Act., XVII, 22). Au temps de Sédécias, Ez., VIII atteste une recrudescence de syncrétisme telle que Sion est un véritable rendez-vous d'idoles. L'idole de jalousie (VIII, 3) pourrait être *Ašerah-Aširtu* (Krætzschmar, *Das Buch Ezechiel*, 1900, p. 88); les figures d'animaux tracées au mur (VIII, 10) sont sans doute babyloniennes (Krætzschmar, *op. cit.*, p. 91); on signale l'adoration de *Šamaš* (VIII, 10) et un rite de pleureuses en l'honneur de *Tammouz* (VIII, 14), dieu babylonien de la végétation; le culte parallèle de l'Adonis phénicien, attesté à Jérusalem par Is., XVII, 10, avait préparé les esprits à ce culte qui paraît pour la première fois dans la Bible, apporté sans doute à la suite des armées babyloniennes. — Citons en terminant l'apostrophe du peuple à Jérémie après la chute de Jérusalem. Elle montre à quel degré le petit peuple était descendu : « Pour ce que tu viens de nous dire au nom de Yahweh, nous ne t'écouterons pas ! Mais nous accomplirons les vœux que notre bouche a prononcés, d'encenser la reine du ciel (= *Ištar*) et de lui offrir des libations, comme nous avons fait, nous et nos pères, nos rois et nos chefs, dans les villes de Juda et dans les rues de Jérusalem, car nous avions alors du pain en abondance, nous étions heureux et nous ne connaissions pas le malheur. Mais depuis que nous avons cessé d'encenser la reine du ciel et de lui offrir des libations, nous manquons de tout et nous mourons par le glaive et la famine » (Jer., XLIV, 16-18).

3. *Tentations exiliques et postexiliques.* — Le dégoût de l'idolâtrie fut une des acquisitions spirituelles de l'exil. Non que le culte des divinités babyloniennes n'ait été attirant pour les déportés (Ez., XIV, 1-8; XX, 30-39; cf. aussi Is., XLVI, 5 sq.; XLVIII, 5 sq.), mais la réflexion religieuse, provoquée par l'épreuve nationale de 587, par les discours et les écrits des prophètes et sans doute aussi par l'impression d'isolement qu'on éprouve en terre étrangère (Ps., CXXXVII), forma une âme juive fière de son monothéisme intransigeant. Les noms forgés en exil et conservés par les papyrus *Murašu* attestent ce yahwisme pur et transcendant (Daiches, *The Jews in Babylonia*, London, 1910). Quant aux idéalistes qui revinrent en Palestine, ils veilleront de plus en plus à rester séparés et protégés de tout contact avec l'idolâtrie. Quelques textes se rapportant à cette période mal connue, attestent en effet que le danger de retour aux faux-dieux existe. La population paysanne demeurée autour de Jérusalem est restée très syncrétiste : d'après Is., LXV, 11, le dieu-Fortune *Gad* et le dieu-Destin *Meni* sont adorés par le rite du lectisternium (sur la datation du texte, cf. Chaine, *Introd. à la lecture des prophètes*, Paris, 1932, p. 210). Les Samaritains syncrétistes qui font des avances à la communauté de Jérusalem sont durement repoussés (cf. II Reg., XVII, 24-41; Esdr., IV, 1-3); à l'égard des mariages mixtes, dont l'expérience a montré le danger religieux, les chefs adoptent une tactique aussi résolue (Esd., IX-X; Néh., XIII, 23-27). — Sur l'attitude envers les Juifs syncrétistes d'Éléphantine, cf. *Supplém. au Dict. de la Bible*, art. ÉLÉPHANTINE, t. II, col. 1026.

La crise d'idolâtrie qui coïncide avec la tentative d'unification d'Antiochus IV Épiphane a été décrite par les livres des Macchabées. Zeus Olympien eut son temple à Sion (II Mach., VI, 2; c'est le βδέλυγμα ἐρημώσεως = abomination de la désolation, de Dan., XI, 31; XII, 11) et Zeus Xénios au Garizim (II Mach., VI, 2). Le « parti grec » eut à sa tête les grands-prêtres Josué-Jason (174-171; II Mach., IV) et Alcime (162-160; II Mach., VII, 5-25) : on raconte de ce dernier qu'il envoya à Tyr une offrande pour un sacrifice à Héraklès-Melqart (II Mach., IV, 18 sq.). Ces événements furent l'occasion pour l'ensemble de la nation de prouver sa force de réaction contre l'idolâtrie.

A mesure qu'on approche de l'ère chrétienne, la parole de l'auteur du livre de Judith (VIII, 18) se vérifie davantage : « Nous n'avons pas imité le péché de nos pères qui ont abandonné leur Dieu et adoré des dieux étrangers. »

3° *La polémique antiidolâtrique.* — 1. *L'apologétique prophétique.* — Les prophètes n'étaient pas des raisonneurs ou des dialecticiens : dépositaires des paroles de leur Dieu, ils étaient revêtus de son autorité et livraient ses oracles de façon absolue et tranchante; d'ailleurs leur auditoire populaire exigeait une méthode capable de frapper vivement. Cependant en parachevant et en intellectualisant leurs paroles on arrive à mettre en lumière l'armature apologétique, les arguments plus ou moins implicites qu'elles renferment. Pour combattre l'idolâtrie, le prophétisme a peu à peu inventé toute une méthode apologétique qui prenait appui sur des idées à la fois admises et délaissées par Israël; il a fait appel tour à tour à la tradition, à l'intérêt propre, au sens moral et à la raison guide du sentiment religieux.

Pour ce dernier point, auquel nous nous tiendrons, il a caractérisé les faux-dieux comme dénués d'indépendance et de toute-puissance. Les dieux, dit par exemple Jérémie, ne sont que pierre et bois (Jer., II, 27; III, 9); en les fabriquant l'homme les tient en somme sous sa dépendance; autant leur dénier le caractère divin : « L'homme peut-il se fabriquer des dieux? alors ce ne sont pas des dieux! » (Jer., XVI, 20). On a vu, à propos des images de Yahweh (col. 174), le point de départ du raisonnement prophétique : on suppose chez l'adversaire un certain fétichisme, qui assimile le dieu et la statue. Cette conception a certainement existé; toutefois il n'est pas défendu de penser que, par un procédé polémique, les prophètes ont mis les choses au pire pour triompher plus aisément. Les meilleurs spécimens de la manière prophétique se trouvent dans la IIe partie d'Isaïe; de véritables satires contre les dieux de néant babyloniens alternent avec les poèmes à la gloire du seul Dieu : « On a planté des cèdres et la pluie les fait croître; on laisse grandir les arbres de la forêt; puis on prend le rouvre, le chêne et l'on coupe les cèdres, et l'homme s'en sert pour faire du feu, et il les prend pour se chauffer... Il se chauffe donc, il dit : « Ah! j'ai chaud, je sens le feu! » Avec le reste il fait un dieu, idole qu'il adore en se prosternant, et qu'il supplie en lui disant : « Sauve-moi, tu es mon Dieu! » (Is., XLIV, 14-17). Ces dieux stupides (Is., XLI, 23) seront chargés sur des bêtes de somme lors de la catastrophe qu'ils n'ont su ni prévoir ni empêcher (Is., XLVI, 1-2). — On trouve exploité le thème de l'idole-néant dans Is., XL, 19-20; XLI, 6-7; XLIV, 9-20; Jer., X, 1-16; Baruch, VI; Dan., XIII, 65-XIV, 42; Sap., XIII, 11-19.

Le raisonnement prophétique se trouve comme cristallisé et incrusté en un certain nombre de termes ironiques ou méprisants : les faux-dieux sont néant (שָׁוְא : Jer., XVIII, 15; Ps., XXXI, 6), souffle inconsistant (הֶבֶל : Jer., II, 5; VIII, 19), fiction et mensonge (כְּזָבִים : Amos, II, 4; אָוֶן : Is., XLI, 29; שֶׁקֶר : Jer., X, 14), cadavres sans âme (מֵתִים : Ps., CVI, 28; פְּגָרִים : Levit., XXVI, 30). — Peut-être est-ce Isaïe qui a forgé le terme *élil* (אֱלִיל) : Is., II, 8, 18, 20; X, 10 sq.; XIX, 1, 3; XXXI, 7; Ez., XXX, 13; Ps., XCVI, 5 (« tous les *élohim* des nations sont des *élilim* »); l'éty-

mologie est incertaine : peut-être le mot est-il un développement de la négation אֵל; dans Job, XIII, 4, il est en parallélisme avec שָׁקֶר = mensonge. — Le mot favori d'Ezéchiel pour désigner les faux-dieux est : *gillulim* (גִּלּוּלִים, Ez., VI, 4, etc. ; plus de 40 fois); l'expression a été traduite dans la version d'Aquila, cf. Ez., VI, 4, par καθάρματα, et comprise par les rabbins comme dérivée de גֵּלָל fumier; Ezéchiel dont le style n'est pas toujours raffiné (cf. XVI et XXIII) a pu la forger avec ce sens. — Le terme *šiqquṣ*, abomination (שִׁקּוּץ, en grec généralement βδέλυγμα = objet d'horreur) est employé une vingtaine de fois dans la Bible (Os., IX, 10; Nah., III, 6; Zach., IX, 7) comme désignation péjorative des fausses divinités. — De même *to'ėbah* (תּוֹעֵבָה) = abomination (Deut., XXVII, 15; Ez., XVI, 36). — Les deux appellations précitées sont en parallélisme avec *peša'im* (פְּשָׁעִים = crime) en Ez., XXXVII, 23. — Enfin il faut mentionner le terme *miphlėṣeth* (מִפְלֶצֶת = chose horrible; Vulgate : *simulacrum Priapi*) comme désignant l'idole d'Ašérah en I Reg., XV, 13; II Chron., XV, 16 (ci-dessus, col. 180).

2. *Le travail des éditeurs et traducteurs.* — On a persévéré dans la voie ouverte par les prophètes. Parfois les éditeurs ont remplacé *ba'al* par *bošeth* (בֹּשֶׁת, honte) ; Os., IX, 10; Jer., III, 24; les noms théophores ont subi ce traitement mais d'une façon si peu systématique qu'on trouve dans la Bible l'état primitif de tel ou tel nom : le Yeroubbošeth de II Sam., XI, 21 se retrouve en Jud., VI, 32 sous la forme Yeroubba'al; de même l''Išbošeth de II Sam., II, 8 = l''Išba'al de I Chron., VIII, 33. La substitution a dû se faire par voie de *qerė* à la fois dans le texte hébreu et dans les LXX ; on s'explique ainsi la leçon ἡ βάαλ (I Sam., VII, 4; Soph., I, 4); par la présence de l'article féminin, le lecteur était averti de substituer au nom abhorré, le mot ἡ αἰσχύνη. De la sorte on observait à la lettre le précepte d'Exod., XXIII, 13 : « Vous ne prononcerez pas le nom de dieux étrangers. » Ce processus de substitution s'est étendu à d'autres mots : on a lu, avec les voyelles de *bošeth*, le nom *Mélék* = *Molek* (devenu Μολόχ dans les LXX); Aštarté donné 'Aštoreth; le nom technique *'aṣabbim* (col. 169) a été conformé à *'oṣeb*, peine, sans doute pour la même raison (Is., XLVIII, 5); on s'est même demandé (Lods, *Israël*, p. 500; Lagrange, *Le Livre des Juges*, p. 273) si *teraphim* ne serait pas le pluriel de *toreph*, pourriture et donc un vocable injurieux de remplacement. Ici et là, le purisme des éditeurs et traducteurs a été tel qu'ils ont remplacé le mot *elohim*, dieux, par un mot plus neutre ou péjoratif quand il s'agissait des fausses divinités. Ainsi II Sam., V, 21, il est dit que les Philistins abandonnèrent leurs dieux (LXX : τοὺς θεοὺς αὐτῶν) sur le champ de bataille; les éditeurs juifs ont mis : leurs idoles (*'aṣabbėhem*). Ordinairement, c'est la version des LXX qui opère le changement (cf. I Reg., XI, 8 dans les deux textes : אֱלֹהִים a été traduit par εἴδωλον). On se rappelle (col. 170) que le mot εἴδωλον a pris dans le grec biblique une acception originale et péjorative.

3. *Le procès de l'idolâtrie dans le livre de la Sagesse.* — Ce livre qu'on pourrait appeler une « défense et illustration » de la tradition d'Israël a été écrit à Alexandrie, sans doute au Ier siècle av. J.-C., pour un public juif. Peut-être une pensée de propagande n'était-elle pas étrangère à sa publication. Les c. XIII-XV, sorte de digression, contiennent une critique du polythéisme ambiant : le pseudo-Salomon s'en prend tour à tour à la conception stoïcienne des dieux, d'après laquelle Zeus serait l'éther, Demèter la terre, Poseidon la mer (Sap., XIII, 1-9); à la religion dynastique des Ptolémées (Sap., XIV, 17-20; cf. Jouguet, *L'impérialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient*, Paris, 1926, p. 332-345); aux cultes des mystères (Sap., XIV, 23) et à l'adoration des animaux (Sap., XV, 18-19).

Devant les idoles maudites, dont il rappelle qu'elles n'ont pas commencé avec la première humanité (Sap., XIV, 13; cf. Eusèbe, *Praepar. evang.*, I, 9, *P. G.*, t. XXI, col. 69) et dont il prédit la disparition (*ibid.*), l'auteur reprend, en l'orchestrant davantage, le thème prophétique : les dieux sont les ouvrages de la main des hommes. A défaut de la tradition biblique dont il s'inspire certainement, le pseudo-Salomon aurait pu emprunter ce thème, qui sera abondamment exploité par les apologistes chrétiens (par ex. *Épître à Diognète*, 2), aux philosophes grecs qui critiquèrent l'adoration des images sacrées « auxquelles adresser des prières, c'est parler aux murs d'une maison » (Héraclite, cité par Decharme, dans *La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque*, Paris, 1904, p. 54). — Par contre l'emprunt à la pensée grecque est incontestable lorsqu'il développe une théorie évhémériste de l'idolâtrie : à l'origine les dieux n'étaient que des hommes (Sap., XIV, 15-20; cf. Aristée 136, cité dans Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de J.-C.*, t. I, Paris, 1935, p. 153).

Retenons du moins qu'il sait sympathiser aux efforts des païens vers le divin (Sap., XIII, 7) et reconnaître les séductions des statues des dieux (Sap., XIV, 20).

4. *La théorie démoniaque de l'idolâtrie.* — En vénérant une idole c'est en fait aux démons qu'on s'adresse. Cette théorie apparaît pour la première fois dans le Deut., XXXII, 17, puis se développe avec la démonologie, après l'exil. On la trouve en Ps., CVI, 37; Bar., IV, 7; Ps. XCV, 5, LXX (= XCVI, 5 hébreu; le mot δαιμόνια a été substitué au mot *'élilim*, néant, vanité, cf. col. 184); *Hénoch*, XIX, 1; *Livre des Jubilés*, I, 11; XXII, 17; *Testam. Nepht.*, III, 3. La polémique paulinienne contre le polythéisme héritera de cette conception : les païens seront accusés d'offrir des sacrifices « aux démons et non à Dieu » (I Cor., X, 20; cf. les στοιχεῖα τοῦ κόσμου en Col., II, 8, 20, d'après l'interprétation de quelques commentateurs). La démonolâtrie sera aussi dénoncée par Apoc., IX, 20.

Bibliographie. — Parmi les monographies, on consultera : P. Kleinert, *Bilderdienst und Bilder im A. T.* et *Götzendienst im A. T.* (dans *Realencyklopädie für protestantische Theol. und Kirche*, 3e et 6e vol., 1897, 1899. — G.-F. Moore, *Idol* (dans *Encyclopaedia biblica* de Cheyne, t. II, 1901). — Lods, *Images and Idols hebrew and canaanite* (dans *Encycl. of Religion and Ethics* de Hastings, t. VII, 138 sq.).

Parmi les articles : G. Hoffmann et H. Gressmann : *Teraphim, Masken und Winkorakel in Aegypten und Vorderasien*, dans *Zeitschrift für die alttestam. Wissenschaft*, 1922, p. 75-137. — S. Mowinckel : *A quel moment le culte de Yahweh à Jérusalem est-il officiellement devenu un culte sans images*, dans *Rev. d'hist. et de philosophie religieuses*, 1929, p. 197-216. — J.-B. Frey : *La question des images chez les Juifs à la lumière des récentes découvertes* (dans *Biblica*, 1934, p. 265-300). — A. Lemonnyer, *Le culte des dieux étrangers en Israël : la « Reine du ciel »*, dans *Rev. des sciences philos. et théologiques*, 1910, p. 82-103; *Tammouz-Adonis* (*ibid.*, p. 271-283), *Achéra* (*ibid.*, 1912, p. 32-48); *Moloch* (*ibid.*, 1913, p. 432-466); *Achima* (*ibid.*, 1914, p. 289-298); *La déesse Anath d'Éléphantine* (*ibid.*, 1920, p. 581-588).

Parmi les histoires d'Israël : Rud. Kittel, *Geschichte des Volkes Israël*, t. I et II (7e éd.), t. III (1re et 2e éd.). — A. Lods,

Israël, des origines au milieu du VIII^e siècle (Paris, 1932); *Les prophètes d'Israël* (Paris, 1935). G. Ricciotti, *Storia d'Israele* (Turin, 1934), trad. franç. par P. Auvray (Paris, 1939).

Pour la partie archéologique, voir H. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente* (Paris, 1914), p. 152-180. A compléter par les comptes rendus de la *Rev. biblique*, notamment pour Beisân (depuis 1928). Sur les dieux de Ras Shamra, cf. R. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra et l'A. T.* (Paris, 1937).

A. GELIN.

IDOLOTHYTE. — I. Le mot et son usage. II. Position du judaïsme. III. Importance dans la vie antique. IV. Dans les Actes des apôtres. V. A Corinthe. VI. Dans l'Apocalypse.

I. LE MOT ET SON USAGE. — Le mot εἰδωλόθυτον, forme neutre de l'adjectif verbal εἰδωλόθυτος, pris substantivement, désigne la nourriture (Zorell, *Lexicon graecum N. T.*, Paris, 1931), ou plus spécialement la viande (Wilke-Grimm, *Lexicon graeco-latinum in libros N. T.*, 4^e édit., Giessen; Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N. T.*, Berlin, 1937; Büchsel, dans *Theologisches Wörterbuch zum N. T.* de G. Kittel, t. II, Stuttgart, 1935) offerte aux divinités païennes, et dont une partie était réservée aux dieux, le reste étant consommé par les fidèles, ou prenant le chemin du marché pour être vendu en vue de l'usage domestique. Il se lit neuf fois dans la Bible, seulement dans le N. T. : Act., XV, 29; XXI, 25; I Cor., VIII, 1, 4, 7, 10; X, 19; Apoc., II, 14, 20. La Vulgate transcrit le mot I Cor., VIII, 7, 10 et Apoc., II, 20; elle l'omet Apoc., II, 14 et le traduit de diverses manières aux autres endroits.

Le mot est d'origine juive. Il remplace le mot païen ἱερόθυτον (qui se lit I Cor., X, 28) ou le terme plus rare θεόθυτον. Il présente l'avantage de désigner les viandes offertes en sacrifice sans impliquer la croyance au caractère sacré de l'offrande et donc à la divinité des dieux païens. Il se lit pour la première fois dans IV Mach., V, 32. Les rabbins se servaient des termes suivants : בְּשַׂר זִבְחֵי מֵתִים, « chair de sacrifices aux morts », c'est-à-dire aux dieux (*T. Chul.* II, 18 et 20; cf. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud u. Midrasch*, t. III, Munich, 1926, p. 377, 378), ou encore תִּקְרֻבֶת עֲבוֹדַת אֱלִילִים, « sacrifice au service des néants » (*Chul.* 13b Bar; cf. Strack-Billerbeck, *op. cit.*, t. III, p. 54).

II. POSITION DU JUDAISME VIS-A-VIS DES IDOLOTHYTES. — La Loi ne parle pas des viandes immolées aux idoles. Le *IV^e livre des Macchabées* (cf. IV, 26 et V, 2) permet de conclure que la manducation des idolothytes équivalait à l'abjuration du judaïsme. Il est difficile de dater l'ouvrage : Kautzsch (*Die Apokryphen u. Pseudepigraphen des A. T.*, Tubingue, 1900, p. 150, lui assigne l'époque qui va de Pompée à Vespasien, tandis que Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931, p. 517, le place entre la rédaction du second livre des Macchabées et la prise de Jérusalem par Pompée. Ce passage n'en décrit pas moins certainement l'état d'esprit régnant durant les persécutions religieuses des Séleucides.

La littérature rabbinique a conservé des déclarations précises et sévères. De même qu'il est défendu à un juif de vendre à un païen tout ce qui est destiné au culte des faux-dieux (Ab. Z, I, 5, cf. Strack-B., t. IV, 1^re part., p. 365), ainsi il est défendu de manger, d'utiliser, de tirer profit de ce qui vient du culte des idoles, telle la viande qui leur est offerte (Ab. Z, II, 3; cf. Strack-B., t. IV, 1^re part., p. 366-367). Si l'on doute que tel objet provienne du culte des faux-dieux, on peut tirer profit de cet objet, mais non manger un aliment d'origine douteuse (multiples citations dans Strack-B., t. IV, 1^re part., p. 377 sq.). Quoique les Juifs se soient fait des divinités païennes des conceptions de nature fort diverse (cf. Strack-B., t. III, p. 48-60; Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de J.-C.*, t. I, Paris, 1935, p. 151 sq.), on peut dire avec Büchsel (art. εἰδωλόθυτον, Kittel, *Theol. Wört.*, t. II, p. 376) que cette interdiction ne se fonde pas sur des considérations superstitieuses, mais au contraire sur une vue très religieuse des choses, sur l'obéissance due au premier commandement. Les noms seuls de « sacrifices aux morts » ou « aux néants » le montrent assez. Il n'en est pas moins vrai que cette défense, comme le remarque le même auteur, s'appuie sur une interprétation étroitement juridique de ce commandement. Saint Paul verra plus juste quand, se fondant sur l'idée de l'inanité des idoles, il permettra l'usage des idolothytes en dehors des actes cultuels et selon les exigences de la charité.

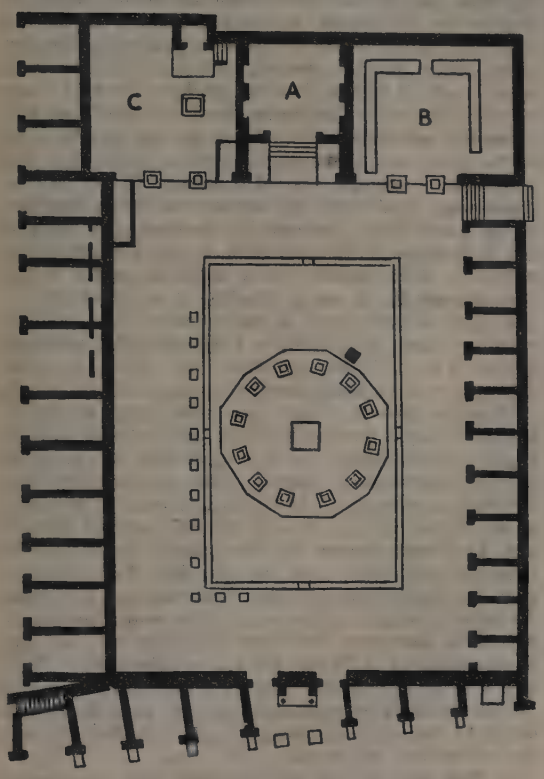
III. IMPORTANCE DANS LA VIE ANTIQUE. — Aussi longtemps que le christianisme ne sortit pas de Palestine, la question des idolothytes ne se posa guère. Il en fut tout autrement — quoiqu'à des degrés divers — dès que les voyages de Paul lui eurent assuré des fidèles en terre païenne.

C'est que les sacrifices aux idoles et les repas sacrés étaient très fréquents chez les païens. De tout temps, chez les Hellènes, comme l'a remarqué encore un des plus récents historiens de la religion grecque (O. Kern, *Die Religion der Griechen*, t. I, Berlin, 1926, p. 157), « c'est par le sacrifice plus que par la prière et par l'hymne que les divinités sont le plus attirées ». Wilamowitz-Moellendorff (*Der Glaube der Hellenen*, t. I, Berlin, 1931, p. 285) remarque de même que, parmi les marques essentielles d'honneur dues aux divinités, il faut, aux yeux des Grecs, placer les offrandes, et tout spécialement l'offrande des victimes. Les dieux, en effet, étant conçus sous forme humaine et le peuple, tout au moins, voyant « en eux des êtres sans doute immortels et bienheureux, mais non pas essentiellement différents de notre espèce, on pensé leur plaire en leur offrant un beau repas. Plus abondante et meilleure est l'offrande, plus agréable elle sera » (A.-J. Festugière, *Le monde gréco-romain au temps de N.-S.*, Paris, 1935, p. 94. Cf. O. Kern, *op. cit.*, t. I, p. 156-157). Aussi, multiplie-t-on les victimes (hécatombes), comme les occasions d'en offrir. On sacrifie pour demander une faveur (« Sacrifier, n'est-ce pas offrir un présent aux dieux, prier, leur faire une demande? » dit Socrate, *Euthyphron*, 14 c 8), pour célébrer un anniversaire, un mariage, les fêtes des dieux, l'annonce d'une bonne nouvelle, pour consulter les divinités, ou encore à l'occasion d'un serment, d'une purification, d'une fête de corporation de marchands ou d'artisans... Tout devient prétexte à immolation, au point que, aux alentours de notre ère, tout abatage d'animaux en vint à être considéré, à certaines exceptions près, comme un sacrifice (H. Lietzmann, *An die Korinther* I-II, Tubingue, 1931, p. 49).

Dans les sacrifices aux dieux chtoniens et aux morts, la victime tout entière est brûlée. En revanche, lorsqu'on immole aux olympiens, seule une petite partie est consumée par le feu (c'est la part du dieu), le reste étant distribué aux prêtres et aux fidèles. D'où le repas sacré qui accompagne l'immolation et qui, à l'époque romaine, devient un usage constant (cf. Festugière, *op. cit.*, p. 95; Kern, *op. cit.*, t. I, p. 177; Nilsson, *Die Griechen*, dans *Lehrbuch der Religionsgeschichte begr. von Chantepie de La Saussaye*, 4^e éd., t. II, Tubingue, 1925, p. 293). Ce repas sacré a lieu sur place généralement; parfois on permet aux assistants d'emporter leur part chez eux. Mais, « il arrive aussi que le prêtre ait le droit de vendre toutes ces viandes au marché » (Festugière, *op. cit.*, p. 96). La reproduction ci-dessous (fig. 444) du marché de Pompéi montre bien

— si l'utilisation des pièces donnée par certains auteurs est exacte — comment les viandes passaient du lieu du culte au marché ou à la salle des banquets.

A ces repas, on invitait parents et amis. A preuve deux invitations que nous ont conservées les papyrus édités par Grenfell et Hunt (*The Oxyrhynchus papyri*, Londres, 1898-1904), et dont voici le texte d'après



444. — Le marché de Pompéi.
La pièce A serait [illegible] chapelle destinée [illegible] culte des empereurs. En tout cas, elle abritait des statues de la famille impériale. La pièce B contient [illegible] banc légèrement incliné vers l'intérieur de la chambre; ce serait une boucherie et [illegible] poissonnerie, le comptoir de droite servant d'étal [illegible] bouchers, l'autre aux poissonniers. La pièce C serait une salle de banquet à l'usage d'une corporation vouée [illegible] culte impérial, ou encore un hôtel de vente [illegible] enchères.
D'après R. Cagnat et V. Chapot,
***Manuel d'archéologie romaine*, Paris, 1917, p. 229.**

Prat, *Théologie de saint Paul*, t. I, Paris, 1930, p. 138, en note. Ἐρωτᾷ [illegible] Χαιρήμων δειπνῆσαι εἰς κλείνην τοῦ κυρίου Σαράπιδος ἐν τῷ Σαραπείῳ αὔριον, ἥτις ἐστὶν ιε̄, ἀπὸ ὥρας θ̄. (I, 110, du IIe siècle ap. J.-C.), « Chérémon t'invite à dîner à la table du Seigneur Sérapis, demain, qui est le 15e (jour du mois), à 9 heures ». Ἐρωτᾷ σε Ἀντώνιο(ς) Πτολεμ(αίου) δειπνῆσ(αι) παρ' αὐτῷ εἰς κλείνην τοῦ κυρίου Σαράπιδος ἐν τοῖς Κλαυδ(ίου) Σαραπίω(νος) τῇ ῑ, ἀπὸ ὥρας θ̄. (III, 523, du IIe siècle ap. J.-C.) « Antoine, fils de Ptolémée, t'invite à dîner avec lui à la table du Seigneur Sérapis, dans la maison de Claude, fils de Sérapion, le 10e (jour du mois), à 9 heures ».

On voit par tout ce qui précède quelles pouvaient être la fréquence et les modalités du cas de conscience qui se posait aux chrétiens : peut-on manger des idolothytes, et dans quels cas? La question se posera avec une acuité plus ou moins grande selon qu'on sera en terre franchement païenne (comme à Corinthe ou dans la province d'Asie), ou dans une région où le grand nombre de juifs donnera à ceux-ci une certaine indépendance vis-à-vis des usages païens (comme à Antioche de Syrie).

IV. Les idolothytes au concile de Jérusalem. Act., XV. — La question a été traitée au *Supplément du Dict. de la Bible*, art. Concile de Jérusalem, t. II, col. 113-120. Avec raison, le P. Lemonnyer, avec un grand nombre d'auteurs, admet comme authentique la forme orientale du décret. Il faut donc entendre la défense des idolothytes au sens strict, c'est-à-dire, non de la défense du culte des idoles, mais de l'interdiction de la manducation des viandes offertes aux dieux. Reprenant l'avis du P. Lagrange, le P. Lemonnyer ne croit pas qu'il soit question, dans le décret, de la Loi au sens précis du terme. Par égard aux judéo-chrétiens, on demande aux pagano-chrétiens d'éviter les actes qui provoquent le plus de répugnance en des esprits formés à l'école de la Loi et des traditions religieuses (cf. *supra*, t. II, col. 117). Il faut remarquer que cette défense était assez facile à observer dans une ville qui, depuis le temps de Séleucus Nicator, avait compté un élément juif très important (cf. Jacquier, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1926, p. 346). Il n'en sera plus de même à Corinthe, pas plus qu'il ne sera nécessaire, là-bas, de tenir compte des scrupules de chrétiens, peu nombreux, d'origine juive.

V. A Corinthe. — La question des idolothytes devait y revêtir une importance particulière : saint Paul lui consacre trois chapitres de sa première épître (VIII, 1-XI, 1). N'était-elle pas d'application quotidienne? Et n'intéressait-elle pas la partie de loin la plus importante de la communauté, composée surtout de pauvres gens, esclaves, journaliers, marins (J. Weiss, *Der I. Korintherbrief*, Goettingue, 1925, p. XVI; cf. I Cor., I, 26), que la pénurie de leurs ressources forçait à consommer des viandes vendues à bas prix? Outre ce point de vue matériel, la question était d'importance pour la facilité, voire la possibilité, des relations sociales, comme enfin pour la paix de la communauté, divisée déjà à propos des prédicateurs. Il ne semble pas cependant que les faibles et les forts aient constitué des partis distincts (cf. Rauer, *Die « Schwachen » in Korinth u. Rom*, dans *Biblische Studien*, t. XXI, 2, 3, Fribourg-en-Brisgau, 1923, p. 65 sq.).

1° *État d'esprit de la communauté au sujet des idolothytes. — a)* Les esprits forts devaient constituer la grosse part de l'Église de Corinthe, car Paul désigne les timorés par l'expression τινές (VIII, 7). Ces gens (qui s'identifient sans doute pour une bonne part avec les prétendus sages, I Cor., I-III) ont la « science » et en sont fiers. Car pour un Grec raisonneur et qui se pique de culture, appartînt-il aux classes populaires, la science, c'est la vie selon l'esprit et la liberté, c'est l'illumination, la révélation, la ressemblance avec Dieu (J. Weiss, *Das Urchristentum*, Goettingue, 1917, p. 249). Ce sont leurs propres paroles sans doute que Paul reprend, non sans ironie, au début du chapitre; et la lettre de la communauté devait contenir quelque chose de ce genre : « Nous ne trouvons rien d'inconvenant à manger des viandes sacrifiées, car nous avons tous la science. Nous savons en effet que l'idole n'est rien au monde, et qu'il n'y a pas de dieu hormis un seul » (Lietzmann, *op. cit.*). Dès lors, ils jugent la manducation des idolothytes chose indifférente, à l'opposé des faibles qui les mangent comme s'ils étaient réellement sacrifiés à l'idole (VIII, 7). Pour justifier leur conduite, les forts en appellent encore à un autre principe : Tout est permis (X, 23). Sans doute, c'est l'Apôtre lui-même qui a dû le leur enseigner, exprimant par là la libération apportée par le christianisme vis-à-vis des servitudes anciennes.

Les « libéraux » de Corinthe l'ont appliqué sans discrétion, d'abord aux questions de pureté (VI, 12), puis au problème des idolothytes. Ils poussent les choses si loin, que non seulement ils mangent les viandes immolées sans considération du scandale causé (VIII, 7 sq.), mais ils prennent part aux repas sacrés dans les temples, allongés sur des divans (VIII, 11) ainsi qu'ils le faisaient au temps où ils étaient païens. Ce n'est pas faiblesse de leur part, sans doute; s'ils agissent ainsi, c'est « par esprit de bravade, pour montrer leur jugement éclairé » (Allo, *Première épître aux Corinthiens*, Paris, 1934), voire même pour « édifier » (le mot, employé par Paul au ℣. 11, pourrait être d'eux) leurs frères moins éclairés, et les amener à une conception plus juste des choses.

b) Malheureusement, il est à Corinthe des chrétiens que scandalisent de pareils procédés. Saint Paul, qui a donné un transeat à l'affirmation d'après laquelle tous les chrétiens possèdent la science (VIII,1), remet bientôt les choses au point. En réalité, tous n'ont pas la science à Corinthe (VIII, 7). Un petit nombre, τινές, en raison des habitudes prises (συνηθείᾳ, préférable à συνειδήσει et à *conscientia* de la Vulgate), mangent ces viandes comme si elles étaient « quelque chose », τι (X, 19), entendons quelque chose d'autre que les viandes ordinaires, des viandes qui auraient pris un « caractère intrinsèque, mystérieux et dangereux du fait de leur consécration aux idoles » (Allo, *op. cit.*).

Cela ne signifie pas que ces faibles auraient conservé, à côté de leur foi nouvelle, la croyance au polythéisme païen. Saint Paul, au lieu de les ménager, les eût condamnés, et avec quelle énergie! Ce qui manque aux faibles, c'est une foi assez éclairée et assez forte pour écarter la frayeur instinctive, irraisonnée, qui leur vient de leur ancienne foi. Aussi, ne se contentent-ils pas de fuir l'idolâtrie, ainsi que saint Paul le leur avait enseigné (X, 14); ils évitent, même en dehors de tout acte cultuel, de manger les viandes consacrées. S'il est excessif de dire avec Lietzmann (*op. cit.*, p. 38) qu'ils croient de la sorte poser un acte du culte envers les dieux, au moins doit-on dire qu'ils craignent de rentrer dans la sphère d'influence des divinités, à laquelle les soumettrait, entre autres choses, une sorte de vertu physique acquise par les viandes consacrées. Des ℣. 25 sq. du c. X, on peut sans doute conclure, avec Rauer (*op. cit.*, p. 32 sq.) qu'ils évitaient avec soin toute invitation à un repas chez un païen (℣. 27), voire de manger chez eux de la viande achetée (puisque toute viande, en général, était suspecte), comme il est possible qu'ils se soient abstenus de vin, craignant que le vin eût servi aux libations (X, 21). On comprend le danger que constituait pour eux l'exemple des forts. Loin de les édifier en les amenant à une conception plus rationnelle des choses, la conduite des esprits forts les « édifiait » (VIII, 10) à manger des idolothytes et à pécher, et les mettait peut-être en danger de retourner aux dieux délaissés.

Ces faibles étaient-ils d'origine juive ou païenne? Rauer, qui a étudié de près la question des « faibles » de Corinthe et de Rome, déclare, après avoir rapporté les diverses opinions sur ce sujet (*op. cit.*, p. 36, n. 1), qu'il ne peut être question que de pagano-chrétiens. En effet, l'attitude d'un judéo-chrétien vis-à-vis d'une idole est le mépris, non la frayeur que semblent témoigner les faibles; c'est aussi ce qui semble résulter de l'expression : par suite des habitudes prises, *jusqu'à présent*, vis-à-vis de l'idole (VIII, 7); il n'y aurait aucun danger qu'un judéo-chrétien se rende dans un temple pour y participer au repas sacré (VIII, 10); en un mot, *le point de vue* est celui d'un païen converti. Ces preuves ne sont pas absolument convaincantes, et c'est ici affaire d'appréciation. On ne peut cependant se défendre de l'impression que les faibles sont en effet, en majeure partie au moins, des païens convertis. Saint Paul ne croit-il pas bon de leur répéter : *fugite ab idolorum cultura* (X, 14)?

On s'est demandé également si la conception des idolothytes signalée plus haut ne suppose pas que les faibles, qui ne croient plus aux faux dieux, se figurent que chaque idole recèle un démon dont l'influence se fait sentir à quiconque entre en contact avec elle, et ce, d'une manière en quelque sorte physique. Cette question ne relevant pas directement du sujet traité, il suffira d'en dire quelques mots. La psychologie des faibles indiquée plus haut semble en effet amener à cette conclusion. En sa faveur on peut aussi faire appel aux deux considérations suivantes. Les philosophes païens avaient répandu l'idée que les dieux sont des démons qui peuvent nuire aux hommes, et qu'il faut donc honorer (cf. Bousset, *Die Religion des Judentums*, Tubingue, 1926, p. 78). La même conception a été défendue dans le judaïsme (cf. textes dans Strack-B., t. III, p. 51-52), et a pu pénétrer à Corinthe. D'autre part, il est incontestable qu'on la retrouve dans la littérature chrétienne des premiers siècles. A titre d'exemple, citons saint Justin, *Première apologie*, V, 1 : « Les hommes ne reconnaissant pas la malice des démons, ils les appelèrent dieux et donnèrent à chacun le nom qu'il s'était choisi » (trad. L. Pautigny); cf. également IX, 1; XII, 5; XXI, 6; LIV, 6 sq. Cf. H. Leclercq, art. *Démon*, dans *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. IV, col. 578-582; et art. *Dieux*, *ibid.*, t. IV, col. 824-827; surtout Mangenot, *Le démon d'après les Pères*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. IV, col. 329-384. La manducation des idolothytes soumis physiquement à l'action du démon, devait naturellement être comprise comme une sorte d'emprise physique du diable sur celui qui en mangeait (cf. J. Weiss, *Der I. Korintherbrief*, p. 211). Il y a là un phénomène qui n'est pas unique dans la vie de l'Église; les missionnaires ont plus d'une fois constaté des choses analogues, surtout dans les cas de conversions en masse.

2° Aux uns et aux autres, saint Paul va donner une leçon où brilleront la fermeté de sa foi et son estime de la liberté chrétienne, son sens psychologique averti de la complexité du problème, et sa charité envers des chrétiens peu formés. On peut distinguer trois parties dans la solution qu'il présente.

a) Comme l'occasion du débat provient d'un usage indiscret d'une science qui ne tient compte que d'elle-même, saint Paul va montrer (VIII, 1-13) que la « gnose » n'est pas tout dans la vie, et que la charité doit en tempérer l'usage. Quand elle est seule, la science enfle d'orgueil, conduit à mépriser les faibles, et dès lors malédifie. Comme la charité l'emporte sur les charismes (I Cor., XIII), ainsi elle a le pas sur la science, qui reste imparfaite aussi longtemps qu'elle ne s'inspire pas de la charité (℣. 1-3). Ce point affirmé, qui servira à fonder la solution pratique, saint Paul se range à l'avis des forts (℣. 4-6) : l'idolothyte n'est rien (de plus qu'une viande ordinaire), parce que l'idole n'est rien. Pour le ℣. 5, cf. *infra*, col. 193-194.

Cependant (℣. 7-13), si la manducation des idolothytes est en soi une chose indifférente, il ne s'ensuit pas que les forts puissent en user sans tenir compte des faibles (cf. *supra*, ℣. 1).

Permettre, en usant d'une chose légitime, qu'un frère soit amené à pécher (℣. 7, 9-11), et peut-être à retourner à ses anciennes erreurs, c'est pécher contre le Christ, mort pour ce frère; et, pour son compte, Paul préférerait ne plus manger de viande (℣. 12).

b) Pareille discrétion dans l'usage de la science et de la liberté ne devait pas être du goût des forts. Aussi,

l'Apôtre juge-t-il bon de justifier l'attitude imposée par son propre exemple et par l'histoire du peuple d'Israël (IX, 1-X, 13). Bien qu'il ait, comme les autres apôtres, le droit de vivre aux dépens des communautés qu'il évangélise (IX, 4, 6), et d'emmener une femme-sœur pour l'aider (℣. 5), saint Paul n'use pas de ces avantages, légitimés cependant par la loi naturelle et la loi divine (℣. 7-14); et ce, en vue de mieux assurer son salut (℣. 15-18) et la propagation de l'Évangile (℣. 19-22). Le souci de son salut le pousse même à se montrer plus dur pour lui-même que les coureurs du stade désireux d'une gloire périssable (℣. 23-27). Et qu'on ne croie pas son bonheur éternel assuré par le fait de vivre au sein de la communauté. La vie au désert du peuple élu, si merveilleusement favorisé de Dieu et si cruellement puni, doit servir de leçon; ces faits de la vie d'Israël sont, en effet, une image anticipée, voulue expressément par Dieu, de l'état actuel de l'Église, que ses privilèges n'exempteront pas du jugement (X, 1-13).

c) Les développements qui précèdent auront, saint Paul l'espère, convaincu les Corinthiens raisonneurs. L'Apôtre leur trace alors leur devoir (X, 14-XI, 1).

α) Et tout d'abord le principe essentiel : *fugite ab idolorum cultura* (℣. 14), qui ramène Paul à son sujet et lui donne le principe de solution pour le premier cas envisagé : peut-on prendre part aux repas sacrés qui suivent les sacrifices païens (℣. 14-22)? Et Paul de déclarer cet usage illégitime et toujours entaché d'idolâtrie, malgré l'opinion opposée des forts (VIII, 10). Il s'ensuit qu'un chrétien aurait dû décliner la première invitation qui se lit dans les papyrus signalés plus haut, col. 189, de même que la seconde, quoique ce second cas ne soit pas explicitement envisagé par saint Paul, semble-t-il.

Et l'Apôtre de prouver sa solution. Tout en maintenant que l'idole et l'idolothyte ne sont rien, saint Paul remarque que derrière les idoles se trouvent les démons, et que c'est à eux que les païens, consciemment ou non, offrent leurs sacrifices, à eux et à un non-dieu (plutôt que non à Dieu, ce qui serait inutile dans le texte de Paul, remarquent justement Robertson-Plummer, *First epistle of St. Paul to the Corinthians*, Édimbourg, 1911, p. 216). Ceci admis, Paul rappelle que le pain et la coupe eucharistique constituent une participation commune des fidèles au corps et au sang du Christ. De même, en Israël, la manducation des victimes immolées est une participation à l'autel sur lequel elles sont offertes (soit que saint Paul ait employé le mot autel pour signifier, comme le veut saint Jean Chrysostome cité par Allo, *loc. cit.*, que les juifs ne communient plus vraiment à Dieu; soit qu'on admette que la formule « communier à l'autel » signifie « communier au Dieu » à qui l'autel est consacré; ainsi Lietzmann et Allo) (℣. 16-18). De même enfin, la participation aux viandes immolées aux divinités païennes est une communion aux démons à qui en réalité vont ces sacrifices.

Ces derniers mots posent une question. Saint Paul partagerait-il la mentalité de ces faibles qui semblent croire à la présence physique d'un démon dans ou derrière l'idole, à une sorte d'emprise, physique elle aussi en quelque sorte, du démon sur les fidèles par l'intermédiaire des viandes immolées? Bien des auteurs l'affirment (Lietzmann, *op. cit.*, p. 49; J. Weiss, *I Kor.*, p. 211, 261; Bousset, *Der erste Brief an die Korinther*, dans *Die Schriften des N. T.*, t. II, Goettingue, 1917, p. 122 sq.; Rauer, *op. cit.*, p. 40-62, etc.). En faveur de cette opinion, on allègue surtout VIII, 5 et X, 20, 21, ainsi que l'allusion au ps. XCV (XCVI), 5. La grande majorité des auteurs catholiques n'admet pas cette interprétation, qui fait bon marché de textes aussi clairs que VIII, 4 et X, 19; J. Weiss croit même (I Cor., p. 212-213) devoir distinguer deux courants de pensée inconciliables de notre auteur, (X, 1-22 d'une part, VIII et X, 23-XI, 1 d'autre part), et recourt à l'hypothèse inadmissible de deux lettres de Paul unies après coup. Le P. Allo (*op. cit.*, p. 244) exprime de la sorte l'opinion de la plupart des catholiques : « Si l'on pèse bien et si l'on rapproche toutes (les) assertions (de l'Apôtre), on ne peut donner que l'interprétation que voici... : les démons ne sont pas identiques aux faux dieux, qui ne sont rien, ℣. 20, cf. VIII, 4, ni les idoles ne sont de mauvais esprits; mais une réalité funeste se tient moralement derrière les idoles, ce sont les démons, ennemis de Dieu, les puissances du mal qui ont fait tomber les hommes dans les cultes idolâtriques, adressés à des êtres fictifs, à des astres, des hommes, des animaux, etc., à tout ce qui n'est pas Dieu, avec l'accompagnement de toutes les hontes et cruautés du paganisme. Ainsi, en sacrifiant aux idoles, on sacrifie indirectement aux inspirateurs de la fausse religion, on entre moralement en rapport, en communion avec eux. Cette explication suffit à justifier l'expression : « communier aux démons » et « table des démons ».

Cette solution ne prétend évidemment pas nier qu'on se trouve en présence de deux aspects de la pensée de saint Paul, l'un accentuant l'idée de l'unité divine et du néant des idoles, l'autre attachant plus d'attention aux forces infernales qui ont suscité le paganisme. Et rien n'empêche de voir dans le premier une tendance plus rationnelle, imprégnée de l'esprit rationaliste grec, dans l'autre une insistance qui se rapprocherait des données de la théologie juive et de certains courants de la pensée grecque.

β) En ce qui concerne les repas privés (X, 23-XI, 1), l'Apôtre après avoir rappelé le principe de la charité qui doit l'emporter sur la liberté (℣. 23-24), déclare que le chrétien peut manger de tout ce qui se vend au marché, sans faire d'enquête sur l'origine des viandes (℣. 25-26). On voit par ce qui a été dit à l'art. 3 combien pareille enquête eût été difficile, sinon impossible. Elle ne serait d'ailleurs pas justifiée, car ces viandes sont un don de Dieu à qui est la terre et tout ce qui l'emplit. Au cas où un païen inviterait un chrétien à sa table, même conduite à tenir (℣. 27). Si, cependant, au cours du repas, quelqu'un fait remarquer : « Ceci est une viande sainte » ἱερόθυτον, il faut s'abstenir. Le personnage qui donne cet avertissement emploie ici le terme païen, soit qu'il soit païen lui-même, et veuille mettre le chrétien ne garde ou encore l'éprouver, soit que ce soit un chrétien faible comme on le croit communément. En tout cas, le chrétien doit donc s'abstenir, non assurément en raison de sa propre conscience, mais à cause de celui qui lui a donné l'avis (℣. 28). Et Paul de terminer en élevant le débat : le chrétien doit tout faire pour la gloire de Dieu et selon les exigences de la charité qui vise au bien de tous les hommes. Ainsi, ils imiteront Paul, qui vise lui-même à imiter le Christ (X, 31-XI, 1).

Nous n'avons pas à examiner ici la question de l'accord entre le décret de Jérusalem et la conduite de saint Paul à Corinthe. L'exposé des faits qui ont précédé et accompagné la décision du concile permet de se rendre compte qu'il n'y a pas incompatibilité. On trouvera l'avis des divers auteurs dans Rauer, *op. cit.*, p. 68-75. Cf. également Prat, *op. cit.*, t. I, p. 57, 139.

VI. Dans l'Apocalypse. — Il est question des idolothytes dans deux des lettres adressées aux Églises : il s'agit des lettres à l'ange (l'évêque) de Pergame (II, 15) et à l'ange de Thyatire (II, 20). L'Église de ces deux villes, géographiquement très proches,

souffrait de désordres religieux semblables. De part et d'autre, il y est question de la manducation d'idolothytes comme d'un péché; à cette faute, s'adjoint la fornication; ces deux péchés se rattachent (II, 14, 15, 20, 24) à une doctrine (Allo, *L'Apocalypse*, Paris, 1933, p. 57; contre Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, Tubingue, 1926, p. 29), mise en relation avec des personnages de l'A. T., Balaam et Balac dans le premier cas, Jézabel dans le second. En outre, à Pergame, la doctrine est rattachée à la secte des nicolaïtes que l'Église d'Ephèse a eu le courage de repousser (II, 6).

Les commentateurs s'accordent à reconnaître l'identité foncière des situations à Pergame et à Thyatire. La première cité était surtout une ville de gouvernement, et est appelée le siège de Satan (II, 13) soit en raison du culte qui y était rendu à Esculape et au serpent (J. Weiss, *Das Urchristentum*, p. 604), soit en raison du fait que la ville possédait le plus ancien temple de Rome et d'Auguste (Loisy, *L'Apocalypse de Jean*, Paris, 1923) ou encore en raison des mystères de Dionysos qui y étaient célébrés et du gigantesque autel de Zeus qui se voyait sur l'Acropole. Thyatire était surtout une ville commerçante. « Les inscriptions y signalent de nombreuses associations ouvrières : celles des boulangers, des teinturiers, des corroyeurs, des confectionneurs, des potiers, des ouvriers en laine, des tisserands, des bourreliers, des fondeurs, des ouvriers en airain. » (Allo, *op. cit.*, p. 46.) Comme il était de mise à cette époque, ces associations prenaient une forme religieuse et célébraient des banquets de sacrifices qui donnaient lieu à la luxure. On comprend que les chrétiens, sous la menace du pouvoir impérial (le *jus gladii* de César, auquel est opposé dans la lettre à Pergame (II, 12, 16) le glaive autrement terrible du Christ), comme sous la poussée des intérêts commerciaux, aient souvent consenti des compromis avec les cultes et les mœurs des païens, tout spécialement en ce qui concernait les banquets sacrés et les désordres auxquels ils donnaient occasion. C'est pour justifier ces abus, sans doute, qu'ils présentaient une doctrine; et peut-être, affichaient-ils des prétentions prophétiques (Allo, *op. cit.*, p. 41) qui expliqueraient l'allusion à Balaam.

C'est cette doctrine qui est mise sous le nom des nicolaïtes et de Balaam, qui est rattachée à Jézabel, tous noms probablement symboliques. D'après Num., XXV, 1 sq., XXXI, 16, les Israélites ont participé aux sacrifices du dieu Beélphégor, et se sont adonnés à la fornication avec les filles de Moab dans le culte de ce dieu. Et l'Apocalypse, II, 14 (de même que Philon, *Vit. Moys.*, 53-55) rattache explicitement ces faits à un conseil donné par le devin Balaam au roi de Moab, Balac. Le premier livre des Rois, XVI, 31, rappelle qu'Achab, roi d'Israël, épousa Jézabel, fille d'Ethbaal, roi des Sidoniens, et se prosterna devant Baal. On comprend que ces noms aient été choisis pour désigner les fautes des Églises d'Asie, qu'on entende la fornication au sens propre ou au sens d'idolâtrie, les deux péchés allant souvent de pair. En ce qui concerne Nicolas, cf. *Dict. de la Bible :* NICOLAÏTES ET NICOLAS, t. IV, col. 1616-1619; Allo, *op. cit.*, p. 57-59.

Comme le remarque Mangenot (*Idolothytes*, *Dict. de théol. catholique*, t. VII, col. 677), saint Jean, qui ne mentionne pas le décret apostolique, y fait peut-être allusion, Apoc., II, 24 : « Je ne jette pas sur vous d'autre charge; retenez seulement ce que vous avez jusqu'à ce que je vienne. » Saint Jean n'aurait retenu que deux des quatre prescriptions de ce décret purement disciplinaire.

A. FAUX.

IDUMÉE. — Voir dans le *Dictionnaire de la Bible :* IDUMÉE, t. III, col. 830-833; IDUMÉENS, *ibid.*, col. 833-837; et dans le *Supplément*, PÉTRA.

1° *Le nom.* — Le mot Idumée est une translitération du grec Ἰδουμαία (ou Ἰδουμέα) qui dans la version des Septante désigne le pays d'Édom. A l'époque gréco-romaine, il désigne le sud de la Palestine, dont les Édomites ont pris possession jusqu'à Bethṣour, à 27 km. de Jérusalem (I Macch., IV, 61; V, 3, 65; Josèphe, *Ant. jud.*, II, I, 1; XII, VIII, 6; XIII, IX, 1; *Bell. jud.*, II, XX, 4; IV, VIII, 1; voir F.-M. Abel, O. P., *Rev. bibl.*, 1923, p. 512; 1924, p. 203, 566-574; et *Géographie de la Palestine*, t. I, 1933, p. 283).

445. — Le pays d'Édom.

2° *L'habitat des Édomites au temps de Moïse et l'itinéraire de l'exode.* — La montagne de Sé'îr est le centre des Édomites, d'après Gen., XXXII, 3 (hébr. 4); XXXVI, 8; Jud., V, 4. Toute la question est de savoir quel est le site de Sé'îr (fig. 445).

Il est mis en relation avec plusieurs régions ou points géographiques : 1) le sud palestinien (Deut., I, 44; cf. 19; I Par., IV, 42, 43) et le désert de Ṣin, qui est adjacent (Num., XIII, 22, 23; cf. 1; hébr., XIII, 21, 22; cf. XII, 16; Jos., XV, 1-3). — 2) Cadès (Num., XX, 16; cf. 14); Cadès et l'Horeb (Deut., I, 2). La localisation de Cadès à 'Ain Qedeis est aujourd'hui presque généralement acceptée (voir dans le *Supplément*, art. CADÈS, avec renvoi à M.-J. Lagrange, O. P., dans *Rev. bibl.*, 1899, p. 373, 374. Voir aussi F.-M. Abel, *Géographie...*, t. II, 1938, p. 412). — 3) Le mont Hor. Ce mont est dans la région de Cadès (Num., XX, 22), de 'Arad au Négeb (voir *Dict. de la Bible* et *Supplément*, ARAD) et de Ḥorma (Num., XXI, 1-4; XXXIII, 37-41). Il est à l'extrémité בִּקְצֵה d'Édom (XXXIII, 37), à sa frontière עַל גְּבוּל (XX, 23). La frontière en question est celle du Nord, puisqu'elle confine au Négeb; ou de l'Ouest, puisqu'elle est en relation avec Cadès. La donnée du Deutéronome, qui mentionne Mosera comme lieu de la mort d'Aaron (X, 6) ne nous éloigne pas de la région de Cadès (Abel, *op. cit.*, t. I, p. 387, et t. II, p. 215). D'ailleurs, d'après Deut., XXXII, 49, 50, le mont Hor est à proximité de la frontière Sud de Canaan, comme le mont Nébo de la frontière Est. — 4) La *Montagne dénudée*, הָהָר הַחָלָק, de Jos., XI, 17; XII, 7, est rappro-

chée de Sé'îr. Elle représente, par rapport à la région sise « de ce côté du Jourdain », le point symétrique de Ba'al Gad au Liban : c'est entre ces deux limites que Josué a promené son épée victorieuse. La Montagne dénudée se localise donc dans le sud du Négeb : Abel (*op. cit.*, t. I, p. 282) propose de l'identifier avec le djébel Maqrâ, ou avec les chaînes qui s'étendent entre Abdé et la région de Bersabée.

Ces témoignages bibliques trouvent un confirmatur dans celui des lettres d'el Amarna (*Supplément*, t. I, col. 207 sq.) : elles mentionnent en effet le She-e-ri comme formant la limite sud de la Palestine (cf. *Rev. bibl.*, 1908, p. 518). Ainsi, remarque le R. P. Lagrange (*Rev. bibl.*. 1899, p. 375) depuis le XIVe siècle avant J.-C. jusqu'aux temps des Macchabées et de Josèphe, une suite ininterrompue de témoignages assure que le cœur du pays d'Édom et surtout que Sé'îr est le désert au sud de la Judée.

Cependant, il ne manque pas d'auteurs qui identifient Sé'îr avec le djébel Esh-Shéra, à l'est de la 'Araba (voir *Dictionnaire de la Bible*, ARABA), et qui localisent dans ces montagnes le principal habitat des Édomites. Tels sont surtout, parmi les plus récents, F. Hommel, *Ethnologie und Geographie des Alten Orients*, 1926, p. 547, 632-633, et A. Musil, *The Northen Hedjaz*, 1926, p. 252-255. Cette opinion suppose qu'on transporte le Sinaï biblique au S.-E. du golfe d'Aqaba. Tel est en effet l'avis d'un bon nombre de critiques, qui pourtant acceptent de situer Cadès à 'Ain Qedeis, au sud du Négeb. Plus logiques sont ceux qui comme Hommel (p. 628-631) et Musil (p. 254-255), transportent Cadès et le mont Hor aux environs de Pétra. Ces vues sont basées sur les conclusions de l'analyse documentaire de Wellhausen (cf. M.-J. Lagrange, *Le Sinaï biblique*, dans *Rev. bibl.*, 1899, p. 380 sq.); en ce qui concerne les souvenirs mosaïques de Pétra, elle rejoint une tradition juive de basse époque qui procède d'une confusion entre le rocher de Cadès et le nom primitif de Pétra (*Séla'*, le rocher).

Sans doute, la région située à l'est de la 'Araba est encore pays édomite : II Par., XX, 2, 23; XXV, 11, 12, le supposent clairement et semblent même plaider en faveur de la théorie en question. En revanche, les autres textes qu'on allègue sont insuffisants à la justifier. Gen., XIV, 6, place les monts Sé'îr, non pas au sud de la mer Morte, mais dans la région de Pharan, qui, d'après Deut., I, 44, est à proximité de la montagne des Amorréens. Nous lisons dans Gen., XXXIII, 15, qu'Esaü, après avoir rencontré Jacob à l'est du Jourdain (XXXII), retourne en Sé'îr d'où il était venu, tandis que son frère prend la direction de l'Ouest (XXXIII, 16-20) : rien dans ce récit n'indique que Sé'îr doive être placé au sud-est plutôt qu'au sud-ouest de la mer Morte. I Par., IV, 39-43 rapporte que des Siméonites, étant allés du côté de Gedor, jusqu'à l'orient de la vallée הַגַּיְא, mettent à mal les habitants, parmi lesquels se trouvaient des Maonites. Un parti de Siméonites va même jusqu'à Sé'îr, et après avoir battu les Amalécites, s'établit à leur place. Musil (*op. cit.*, p. 253) voit dans גַּיְא un nom propre, qu'il identifie avec el Dji près Pétra. C'est là une hypothèse gratuite. Il est plus indiqué de chercher Gedor dans la région de Debir (Jos., XII, 13), et donc à portée du Sé'îr authentique. Quant à la mention des Maonites, rattachés par Musil à l'actuel Ma'ân, elle n'est pas tellement sûre; peut-être, d'après les Septante Μιναιοὶ, faut-il penser à un groupement minéen.

Ainsi, quoi qu'il en soit de la présence des Édomites à l'est de la 'Araba, rien ne peut balancer le témoignage du faisceau de textes allégués au début de cet article, d'après lesquels le cœur du pays d'Édom est à situer à l'Ouest, à portée du Négeb. Cette conclusion une fois admise, l'itinéraire suivi par les Israélites pour aller de Cadès au plateau de Moab s'explique pour le mieux. Prenant la direction du Sud dans l'intention d'aller toucher la mer Rouge au golfe de 'Aqaba, ils côtoient pendant longtemps la montagne de Sé'îr (Deut., II, 1). Parvenus à la mer, ils se disposent à remonter vers le Nord : la route du ouadi Ytem s'offrait à eux, conduisant par Ma'ân au plateau de Moab. Mais il eût fallu traverser Édom oriental, et Yahweh s'y oppose (v. 2-7). On s'engage donc dans la 'Araba actuelle, tournant le dos à Élath et 'Eṣion Geber, et on la suit jusqu'à la vallée du Zared, par où l'on atteindra directement Moab (v. 8).

Toute simple et satisfaisante qu'elle soit, cette interprétation de Deut., II, 1-8, est contestée, au nom de l'expression וְנַעֲבֹר מֵאֵת אֲחֵינוּ בְנֵי־עֵשָׂו (v.8). Hommel (*op. cit.*, p. 632) pense que les Israélites, ayant d'abord évité Édom en marchant vers le Sud, se seraient ravisés avant d'arriver à la mer, et l'auraient traversé (עָבַר מֵאֵת : aller au delà en laissant derrière soi) dans la direction de l'Est. Plus communément, on se fonde sur les Septante (καὶ παρήλθομεν τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν υἱοὺς Ἡσαύ) pour lire אֵת au lieu de מֵאֵת, et traduire : *nous traversâmes* le territoire de *nos frères les fils d'Esaü*. Ainsi A. Bertholet (*Deuteronomium*, 1899); G. A. Smith (*The Book of Deuteronomy*, 1918); C. Steuernagel (*Das Deuteronomium*, 2e éd., 1923).

Ces traductions ne vont pas sans difficulté : elles contredisent le témoignage de Num., XXI, 4, qui ne souffre pas d'équivoque (לִסְבֹּב אֶת־אֶרֶץ אֱדוֹם); elles sont démenties par la localisation de Pounon (Num., XXXIII, 42, 43; cf. XXI, 6-9) à Feinân (*Rev. bibl.*, 1898, p. 112-115; 1900, p. 284-285; Abel, *op. cit.*, t. II, p. 410, 411), et de Cadès à 'Ain Qedeis. Spécialement en ce qui concerne la seconde hypothèse, il n'est pas normal de dire : nous traversâmes nos frères. En fait, le verbe παρέρχεσθαί avec l'accusatif a comme sens premier celui de *passer à côté de*. La version des Septante ne suppose donc pas nécessairement une lecture autre que celle du texte massorétique. Enfin si les Israélites, à partir de la mer, ont pris par le ouadi Ytem la route directe de Moab, le changement de direction mentionné au ℣. 8 b n'a plus de sens. Il faut donc maintenir la remontée de la 'Araba de la mer Rouge à la mer Morte, vue d'éviter les deux fractions d'Édom, celle de l'Orient et celle de l'Occident.

3° *Les destinées ultérieures du pays d'Édom.* — Pendant la période préexilienne, les Édomites sont tributaires de Juda (voir *Dictionnaire de la Bible*, art. IDUMÉENS, t. III, col. 834, 835). Après la ruine de Jérusalem, ils prennent possession du sud de la Palestine. Parmi les causes de cet envahissement, il faut sans doute compter la poussée des Arabes nabatéens, qui s'exerce de plus en plus pressante à l'orient de la 'Araba. Dès le temps de Cyrus, les Nabatéens sont installés à Pétra : ils y fonderont un puissant royaume qui tiendra en échec les Romains jusqu'au moment où, enfin subjugué, il deviendra la province d'Arabie (106 après J.-C.). Quant à l'Idumée palestinienne, elle suivra les vicissitudes de Juda. Au temps de la domination perse, elle sera gouvernée par un pacha résidant probablement à Lachis (voir dans le *Supplément*, FOUILLES ET CHAMPS DE FOUILLES EN PALESTINE ET EN SYRIE, t. III, col. 362) et dont l'autorité s'étendra jusque sur le Négeb et la péninsule du Sinaï. Sous les Séleucides, elle sera comme de juste au nombre des

provinces du royaume d'Aristobule II; mais lors de l'intervention de Pompée en 63, elle subira pour sa part l'amputation des districts de l'ouest. Ceux de l'est seront mis sous la surveillance du gouverneur de Syrie. Hérode le Grand la récupérera. A la mort de ce monarque (4 av. J.-C.), elle sera attribuée, avec la Judée et la Samarie, à l'ethnarque Archélaüs. Après la déposition de ce dernier (6 ap. J.-C.), elle sera annexée à la province impériale de Syrie, et gouvernée par le procurateur de Judée. En 41, Claude la donnera à Agrippa Ier, mais à partir d'Agrippa II, elle retombera sous l'autorité des procurateurs.

4° *Données archéologiques concernant le pays d'Édom.* — Pour le Sud palestinien, voir FOUILLES ET CHAMPS DE FOUILLES..., *Supplément*, t. III, col. 336-340. Dans la région de la ʿAraba, on peut proposer comme sûres les localisations suivantes : Elath, sur le bord de la mer Rouge, à un kilomètre O.-N.-O. de ʿAqaba. Eṣion Geber, au tell el Kheleifi, à 1 500 mètres N.-O. d'Elath, 600 mètres du rivage actuel. C'était dans les temps bibliques un port de mer; on y a retrouvé les restes de fonderies de cuivre. Boṣra d'Édom est devenue l'actuelle Buṣeira. Pounon, lieu où se place l'épisode du serpent d'airain, se localise à Feinân : c'était un centre industriel important, situé à proximité des principales mines de cuivre. Séla' d'Edom était sise à Pétra, sur la hauteur d'Umm el Biyâra, au S.-O. d'el Ḥabis. Teimân est à situer à Shaubak, entre Boṣra et Pétra. Pour complément d'information sur ces localités et autres sites édomites, on consultera F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, t. I et II *passim;* surtout t. II, p. 233 sq.

BIBLIOGRAPHIE. — Le P. F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, t. I et II, Paris, 1933, 1938. — Le P. M.-J. Lagrange, *Le Sinaï biblique*, dans la *Rev. bibl.*, 1899, p. 368-392. — A. Musil, *Arabia Petræa, II, Edom*, Vienne, 1908; *The northern Ḥedjâz*, New-York, 1926. — C.-L. Woolley et T.-E. Lawrence, *Le désert de Sin* (trad. de l'anglais par Charles Mauron), Paris, 1937.

A. ROBERT.

IMAGES (chez les Juifs). — I. Les prohibitions mosaïques. Leur portée exacte. II. Les images chez les Juifs au temps de Jésus-Christ. III. Les images chez les Juifs des premiers siècles de notre ère, d'après les découvertes archéologiques : 1° Dans les catacombes juives de Rome; 2° Dans les synagogues de Galilée au IIIe siècle; 3° à Doura-Europos; 4° à Priène; 5° en Afrique, dans la synagogue de Hammam-Lif et dans la nécropole de Carthage; 6° à Noarah; 7° à Djerasch; 8° à Beth Alpha. IV. La question des images chez les rabbins. V. Le mouvement iconoclaste juif et son influence sur la persécution iconoclaste chez les chrétiens.

I. LES PROHIBITIONS MOSAÏQUES. LEUR PORTÉE EXACTE. — Pour bien saisir le sens des textes de la Loi, il importe de les replacer dans leur contexte historique. L'Égypte, où les Israélites ont séjourné, rendait des honneurs divins à de nombreux animaux, au soleil et aux astres. Dans la péninsule du Sinaï, on tenait en grande vénération Hathor, à la tête de vache, dont le temple s'élevait près des mines de Serabit el-Khadim. Cf. Silva New, *The temple of Hathor* (*The Serabit expedition of 1930*, t. III), dans *The Harvard theological review*, t. XXV, 1932, p. 122-129. La terre de Canaan s'abandonnait à l'idolâtrie la plus grossière. Dieu a donc voulu donner à son peuple une législation qui le prémunît contre le danger qu'il courait de servir les fausses divinités des populations environnantes :

« Je suis Yahweh, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude. Tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face. Tu ne te feras pas d'image taillée *(pésél)* ni aucune figure *(temounah)* de ce qui est en haut dans le ciel, ou de ce qui est en bas sur la terre, ou de ce qui est dans les eaux au-dessous de la terre. Tu ne te prosterneras point devant elles et tu ne les serviras point. Car je suis Yahweh, ton Dieu, un Dieu jaloux. » (Ex., XX, 3-5). « Vous ne ferez point à côté de moi de dieux d'argent et vous ne vous ferez point de dieux d'or. » (Ex., XX, 23.) « Tu ne feras point de dieux de métal fondu, » *('elohê massêkah)* (Ex., XXXIV, 17.)

Le Lévitique inculque, en les précisant, les mêmes défenses : « Vous ne ferez point d'idoles *('élilim)*, vous ne vous dresserez ni image taillée *(pésél)* ni stèle sacrée *(maṣṣêbah)*, et vous ne placerez dans votre pays aucune pierre ornée de figures *('ébén maskîth)*, pour vous prosterner devant elles, car je suis Yahweh votre Dieu. » (Lev., XXVI, 1.)

Et dans le Deutéronome, Moïse insiste sur ces enseignements : « Puisque vous n'avez vu aucune figure *(temounah)* le jour où Yahweh vous parla du milieu du feu en Horeb, prenez bien garde à vos âmes, de peur que vous ne vous corrompiez et que vous ne vous fassiez une image taillée *(pésél)*, figure *(temounah)* de quelque idole, image *(tabnith)* d'homme ou de femme, toute image *(tabnith)* d'animal qui vit sur la terre, toute image *(tabnith)* d'oiseau qui vole dans le ciel, toute image *(tabnith)* de bête qui rampe sur le sol, toute image *(tabnith)* de poisson qui vit dans les eaux au-dessous de la terre; de peur que, levant les yeux vers le ciel, et voyant le soleil, la lune et les étoeils, toute l'armée des cieux, tu ne sois attiré à te prosterner devant eux et à leur rendre un culte. » (Deut., IV, 15-19.) « Prenez garde à vous, pour ne pas oublier l'alliance que Yahweh, votre Dieu, a contractée avec vous, et ne pas vous faire d'image taillée *(pésél)*, de figure *(temounah)* quelconque de ce que Yahweh, ton Dieu, t'a défendu. » (Deut., IV, 23.) « Si vous vous corrompez et si vous vous faites quelque image taillée *(pésél)*, figure *(temounah)* de quoi que ce soit, faisant (ainsi) ce qui est mal aux yeux de Yahweh pour l'irriter..., vous périrez bientôt. » (Deut., IV, 25-26, Cf. V, 6-9; XXVII, 15.)

Par ces différentes prescriptions, Dieu défend, en premier lieu, de fabriquer aucune représentation de la divinité, même du vrai Dieu. La raison qui est donnée Deut., IV, 15, c'est que, lorsque Yahweh parla à son peuple au Sinaï, aucune image ne fut perçue. Dieu est invisible, purement spirituel; et pour inculquer profondément cette idée, défense est faite de façonner de Dieu aucune représentation sensible. Cette prohibition a pour raison dernière le danger de l'idolâtrie : trop facilement Israël ferait comme les peuples voisins qui prenaient les images pour la divinité elle-même ou du moins pour des objets dans lesquels la divinité était présente.

D'ailleurs, sur ce point, Dieu ne faisait que renouveler une défense qui semble avoir existé dès l'origine du peuple élu. Déjà la religion des patriarches était un culte sans images. Abraham ne possédait pas d'image de Dieu, et Jacob considérait le culte des images comme une déviation du véritable esprit de la religion qu'il professait. Gen., XXXV, 1-4. Quant aux *teraphim*, souvent mentionnés dans la Bible, ce n'étaient pas des images de Yahweh, mais des idoles domestiques. Cf. Fr.-Xav. Kortleitner, *Archaeologia biblica*, Oeniponte, 1917, p. 429-430.

Dieu défend, en second lieu, de faire des images de quelque créature que ce soit, *pour les adorer :* aucune idole n'est permise, qu'elle représente des corps célestes, ou ce qui est sur la terre, ou ce qui est dans les eaux. L'interdiction s'étend à l'universalité des êtres, astres, hommes, oiseaux, poissons, animaux quelconques. L'intention du législateur est nettement marquée : Yahweh seul est Dieu, lui seul a droit aux

hommages suprêmes; tout autre culte est frappé de proscription, sous les peines les plus graves.

Et ce sont tous les modes de figuration qui sont prohibés : le *pésél*, ce qui est taillé, les statues; la *temounah*, la similitude, de quelque manière qu'elle soit obtenue, par la peinture ou la sculpture; la *massékah*, un objet en métal fondu; la *tabnith*, la ressemblance; l'*ébén maskîth*, ou pierre ornée de figures.

A cela s'ajoute la défense de symboles non fabriqués de la divinité, comme les *maṣṣêbôth*, ou stèles qui se dressaient dans les sanctuaires. Par toutes ces interdictions, Yahweh voulut enseigner à son peuple l'unité de Dieu et bannir le culte de toute fausse divinité. Voir IDOLES, IDOLATRIE, col. 169-187.

Il convient donc d'entendre ces prohibitions dans le sens restreint commandé par le contexte. En déduire une défense générale de toutes les images, même quand elles n'avaient aucun but idolâtrique et ne présentaient aucun danger pour la foi monothéiste, serait manifestement dépasser les intentions du législateur.

Différents faits, et l'histoire même de l'Ancien Testament, appuient cette interprétation.

D'une part, Israël ne connut d'image de Dieu ni dans le Tabernacle ni au Temple; et, dans les fouilles nombreuses, pratiquées en Palestine depuis cinquante ans, on n'a pas encore trouvé une seule image de Yahweh, tandis qu'on a mis au jour une quantité considérable de statuettes représentant des divinités cananéennes, phéniciennes ou égyptiennes. Cf. H. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris, 1914, p. 134, 151, 152-204, 228. Ce fait ne peut s'expliquer que par une défense très ancienne, qui avait profondément pénétré dans l'âme populaire. Il est vrai qu'en 1906, le monde savant fut surpris par l'annonce de la découverte d'une image de Yahweh ; mais c'était une supercherie. Sur cette fraude, cf. H. Vincent, *Pseudo-figure de Iahvé récemment mise en circulation*, dans *Revue biblique*, 1909, p. 121-127.

A certains moments, pourtant, les Israélites tentèrent de se soustraire à la défense divine. Au désert on vit Aaron faire un veau d'or qui, selon toute probabilité, était le symbole de Yahweh. Cf. Kortleitner, *op. cit.*, p. 419. Moïse le réduisit en miettes, et Dieu punit le peuple de ce péché. Ex., XXXII.

Lorsque Jéroboam eut séparé les tribus du Nord de celle de Juda, il fit dresser des veaux d'or à Béthel et à Dan, pour opposer au temple de Jérusalem des centres de culte situés dans son royaume, III Reg., XII, 16-33. Dans l'intention du roi, il s'agissait de représentations du vrai Dieu, III Reg., XII, 16. Cet acte fut, cependant, considéré par tous les vrais Israélites comme un péché, « le péché de Jéroboam », III Reg., XIII, 34; XIV, 16; XV, 26, 30, 34; XVI, 2, 19, 26, 31; IV Reg., III, 3; X, 29, 31; XIII, 2, 6, 11; XIV, 24; XV, 9, 18, 24; XVII, 22; Eccli., XLVII, 23; Tob., I, 5, non seulement parce que le roi avait contrevenu à la loi sur l'unité du sanctuaire et établi un sacerdoce schismatique, mais encore parce qu'il avait représenté la divinité sous une forme sensible. Os., III, VIII, 5-6. Cf. Am., VII, 9 sq.; VIII, 14. Bethel *la maison de Dieu*, fut appelé Bethaven, *la maison de la vanité;* Os., IV, 15; V, 8; X, 5. De leur côté, Isaïe et Jérémie accablèrent de leurs sarcasmes tout culte d'images destinées à représenter la divinité : Is., XL, 19; XLI, 7; XLIV, 9-20; XLVI, 5-7; Jer., X, 3-5; Bar., VI, 45 sq. Cf. Sap., XIV, 12-20.

Mais, d'autre part, l'interdiction d'images ou de symboles de la divinité n'entraînait pas la prohibition de toute œuvre plastique.

Dieu lui-même ordonna à Moïse de placer des chérubins dans l'arche d'alliance, Ex., XXV, 18, et d'en figurer sur les tentures du tabernacle ainsi que sur le voile de pourpre qui devait fermer l'entrée du Saint des Saints, Ex., XXVI, 1, 31. C'est aussi sur les ordres de Dieu que le serpent d'airain fut érigé au désert, Num., XXI, 8. Salomon fit sculpter, en bois d'olivier, deux chérubins pour le Saint des Saints et broder des chérubins sur le grand voile, II Par., III, 10-14; cf. III Reg., VI, 23-28.

Les chérubins sont encore énumérés, avec les palmiers et les guirlandes de fleurs, parmi les motifs de décoration de différentes parties du Temple, III Reg., VI, 27-35. Dans le parvis du Temple, Salomon fit placer un grand bassin, appelé « mer d'airain », qui était porté par douze taureaux en airain, III Reg., VII, 25, et des bassins plus petits posés sur des chariots où figuraient des chérubins et des lions, III Reg., VII, 36. Le trône royal était également orné de lions sculptés; deux étaient disposés près des bras et douze sur les six degrés, III Reg., X, 19 sq., II Par., IX, 18. Ézechiel place dans le nouveau Temple dont il fait la description des chérubins à deux visages, d'homme et de lion, XLI, 18-20, 25.

Et les Pères de l'Église font remarquer que jamais l'Écriture n'a blâmé, de quelque manière que ce soit, l'emploi de ces divers motifs d'ornementation.

Il faut donc conclure que les images étaient admises dans l'Ancien Testament quand elles avaient un but ornemental ou une autre fin utile. Elles n'étaient illicites que lorsqu'elles devenaient objet de culte. Et c'est ce qui amena Ézéchias à détruire « le serpent d'airain que Moïse avait fait, parce que les enfants d'Israël brûlaient des parfums devant lui »; et il en est loué par l'Écriture, IV Reg., XVIII, 3-4.

Pratiquement cependant, sans doute par crainte de l'idolâtrie, les images ne semblent guère avoir joué de rôle dans la vie d'Israël. On ne voit mentionnée aucune statue dans la pierre, et les fouilles n'en ont pas produit au jour. La peinture demeura également dans un état fort rudimentaire et nulle part il n'est parlé de productions de cet art. La langue hébraïque ne possède même pas de mot propre pour dire *peindre*. Les traces de peinture qu'on a relevées sur la céramique israélite consistent en de simples figures géométriques.

Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que, peu à peu, une tendance hostile à toute représentation d'êtres animés, plus facilement susceptibles de devenir objets de culte, pût se former, surtout quand les Israélites eurent à se défendre contre l'influence envahissante de peuples voisins, chez lesquels les arts étaient presque exclusivement au service du polythéisme.

Les premiers écrivains chrétiens ne semblent pas avoir eu des idées très nettes sur l'interprétation qu'il fallait donner aux textes mosaïques et leurs explications ne sont pas toujours très cohérentes. C'est qu'ils ne parvenaient pas à harmoniser la pratique de l'Ancien Testament, plutôt libérale, avec les prescriptions légales qu'ils interprétaient trop étroitement.

Toutefois, Tertullien pose le vrai principe d'interprétation en déclarant que les chérubins du Tabernacle et du Temple n'étaient pas contraires à la Loi, puisqu'ils n'avaient rien de commun avec les idoles. *Adv. Marcionem*, II, 22; *P. L.*, t. II, col. 310 : *Proinde et similitudinem vetans fieri omnium quæ in cœlo et in terra et in aquis, ostendit et causas, idololatriæ scilicet substantiam cohibentes. Subjicit enim : Non adorabitis, neque servietis illis. Serpentis autem ænei effigies, postea præcepta Mosi a Domino, non ad idololatriæ titulum pertinebit, sed ad remediandos eos qui serpentibus infestabantur. Et taceo de figura remedii. Sic et Cherubim et Seraphim aurea in arcæ figuratum exemplum, certe simplex ornamentum, accommodata suggestui, longe diversas habendo causas ab idololatriæ conditione, ob quam similitudo prohibetur, non videntur similitudi-*

num prohibitarum legi refragari, non in eo similitudinis statu deprehensa ob quem similitudo prohibetur. Mais ailleurs, il voit dans le texte de l'Exode, xx, 4, la défense de représenter quelque être animé que ce soit. *De spectaculis*, xxiii; *P. L.*, t. i, col. 655; *De idololatria*, iv-v; *ibid.*, col. 665-668; *Adv. Marcionem*, iv, 22; *P. L.*, t. ii, col. 413 sq.

Le texte est interprété dans le même sens restrictif par Clément d'Alexandrie, *Cohort. ad Gent.*, iv, 62; *P. G.*, t. viii, col. 161; *Strom.*, vii, 5; *P. G.*, t. ix, col. 437, et par Eusèbe de Césarée, *Ad Constantiam Augustam*, *P. G.*, t. xx, col. 1548; cf. *Hist. eccl.*, vii, 18; *P. G.*, t. xx, col. 679.

Le grand défenseur des images, saint Jean Damascène, paraît en différents endroits tenir la vraie solution. Selon lui, ce que Dieu défend dans la loi de Moïse, c'est : 1° de faire des représentations de *Dieu;* 2° de représenter des êtres créés pour les adorer; 3° de déférer à quelque image que ce soit des hommages qui ne sont dus qu'à Dieu. L'exemple même de Moïse, faisant sur l'ordre de Dieu des chérubins, montre que les images n'étaient pas défendues, « car prescrirait-il des choses contraires? » *De imaginibus, Or.*, i, 4-8, 15, 20; *P. G.*, t. xciv, col. 1233 sq., 1244, 1249 sq.; *Or.*, ii, 7-9; *P. G.*, t. xciv, col. 1288-1293; *Or.*, iii, 9; *P. G.*, t. xciv, col. 1329. — Cependant, ailleurs il dit que les représentations (chérubins, taureaux, lions) faites par Salomon étaient défendues par la Loi, τοῦτο δὲ ἀπαγορεύει ὁ νόμος; s'il les fit, c'est parce qu'il était rempli du Saint-Esprit; *Or.*, i, 20; *P. G.*, t. xciv, col. 1249 sq. Quant aux chrétiens, ils ont le droit de faire des images, car ils sont libérés des entraves de la Loi, ils ne sont plus sous le «pédagogue»; *Or.*, i, 8; ii, 7-9; iii, 8 sq.; *P. G.*, t. xciv, col. 1237, 1288-1293, 1326-1332. C'était reconnaître que la Loi interdisait les images aux Juifs.

Mais d'autres écrivains ecclésiastiques furent plus catégoriques et prouvèrent explicitement la légitimité des images par des textes de l'Ancien Testament. Léonce, évêque de Néapolis en Chypre (sous l'empereur Maurice, 582-602), réfute les juifs qui taxaient d'idolâtrie le culte rendu par les chrétiens aux images, en se basant sur Ex., xxv, 18; Ez., xli, 18 sq. et sur les exemples de Salomon, « qui, en cela ne fut pas repris par Dieu »; Mansi, *Conciliorum collectio amplissima*, t. xiii, col. 44-53; *P. G.*, t. xciii, col. 1597-1609. Jean de Thessalonique, qui assista comme légat du pape au concile de 680, dans la « Discussion entre un juif et un chrétien », répond au juif qui brandit le texte de l'Ex., xx, 4, en appelant à Ex., xxv, 18 et Num., xxi, 8 sq.; Mansi, *Concil.*, t. xiii, col. 165 sq. D'après la lettre du pape Grégoire II (715-731) à saint Germain, lue au VII^e^ concile œcuménique, c'est agir « judaïquement » que d'appliquer aux *images* ce que l'Écriture dit des *idoles;* Mansi, *Concil.*, t. xiii, col. 97. Et saint Germain lui-même, dans sa lettre à Jean de Synnade, montre que Ex., xx, 4 défend seulement de faire des images *pour les adorer; P. G.*, t. xcviii, col. 156 sq. Le pape Hadrien I^er^ (772-795), dans sa lettre aux empereurs Constantin et Irène, s'appuie sur Ex., xxv, 18; Num., xxi, [illegible] sq.; III Reg., vi, 23-35, et déclare que c'est raisonner « judaïquement » que de croire défendues les images, parce que Dieu a prohibé d'adorer des représentations faites de main d'homme; Mansi, *Concil.*, t. xii, col. 1063 sq. Enfin, saint Théodore Studite (premier quart du ix^e^ siècle), oppose aux iconoclastes Ex., xxv, 18 et Num., xxi, [illegible] sq.; *Epistolæ*, l. II, ep. xxi; *P. G.*, t. xcix, col. 1184.

Le VII^e^ concile œcuménique, assemblé à Nicée, en 787, fit lire, au début de la iv^e^ session, les principaux passages de l'Écriture qui autorisent l'usage des images : Ex., xxv, 17-22; Num., vii, 89; Ez., xli, 1, 15-19; Hebr., ix, 1-5; il déclara que la défense divine de faire des images ne concernait que les représentations qu'on voulait adorer, et il dit anathème à ceux qui appliquent aux images les paroles par lesquelles l'Écriture condamne les idoles; Mansi, *Concil.*, t. xiii, col. 4-5, 117, 127, 130, 283 sq.

Saint Thomas donne donc bien l'interprétation la plus traditionnelle des textes mosaïques, quand il répond à ceux qui objectent au culte des images le texte d'Ex., xx, 4 : *Ad primum ergo dicendum, quod non prohibetur illo præcepto facere quamcumque sculpturam vel similitudinem, sed facere ad adorandum; unde subdit :* « *Non adorabis ea neque coles.* » *Et quia... idem est motus in imaginem et in rem, eo modo prohibetur adoratio imaginis quo prohibetur adoratio rei cuius imago est. Unde ibi intelligitur prohiberi adoratio imaginum, quas gentiles faciebant in venerationem deorum suorum, id est, dæmonum. Et ideo præmittitur : Non habebis deos alienos coram me. Ipsi autem vero Deo, cum sit incorporeus, nulla imago corporalis poterat poni : quia, ut Damascenus dicit* (*Orth. fid.*, l. IV, c. xvi), *insipientiæ summæ est et impietatis figurare quod est divinum. Sed quia in Novo Testamento Deus factus est homo, potest in sui imagine corporali adorari, Summa theol.*, III^a^, q. xxv, a. 3, ad 1. Cf. aussi I^a^-II^æ^, q. cii, a. 4, ad 6; la figuration de chérubins dans le Tabernacle et dans le Temple n'était nullement contraire à la prescription d'Ex., xx, 4, car ils n'y étaient point objet de culte, mais purs symboles du service de Dieu : *Similitudines seraphim non ponebantur ad cultum, quod prohibebatur primo legis præcepto, sed in signum ministerii.*

Et le *Catechismus ad parochos* du concile de Trente résume bien cet enseignement par ces mots : *Nec vero quis existimet, omnino pingendi, fingendi, aut sculpendi artem hoc (primo) præcepto prohiberi. Nam in Scripturis, jussu Dei, simulacra et imagines effectas legimus, cherubim, serpentis ænei. Superest igitur, ut imagines ob eam rem vetitas interpretemur, ne quid simulacris, quasi diis, colendis, de vero Dei cultu detraheretur.* III^a^ pars, c. ii, n. 17.

Dans le même sens, le *Catechismus catholicus* du cardinal P. Gasparri déclare : *Deus in Veteri Testamento non prohibuit simpliciter sculpturas et imagines sed eas ad adorandum, more gentilium, adhiberi vetuit, ne quid simulacris, quasi diis, colendis, de veri Dei cultu detraheretur*, p. 150, q. cxcix.

Ces témoignages méritaient d'être cités pour démontrer que le préjugé, si tenace et si universellement répandu, qui voit dans les textes mosaïques la défense absolue de toute image, est peu en accord avec l'exégèse la plus autorisée.

II. Les images chez les Juifs au temps de Jésus-Christ. — 1° *La tendance rigoriste.* — Depuis le retour de l'exil, le peuple juif s'était progressivement replié sur lui-même et évitait de plus en plus scrupuleusement, [illegible] matière religieuse, tout contact avec les nations païennes au milieu desquelles il vivait. La crise provoquée par les tentatives d'hellénisation des rois séleucides, accentua encore la tendance; les pharisiens, qui acquirent une influence toujours grandissante, élevèrent une barrière autour de la Loi pour en mieux garantir l'observation et éviter jusqu'aux plus lointaines approches de l'idolâtrie. Dès lors, les prescriptions mosaïques sur les images furent interprétées au sens le plus rigoriste et on en déduisit la proscription de toute image d'être animé, non seulement dans l'ornementation des édifices religieux, mais encore dans celle des maisons privées, dans les sépultures et sur les monnaies.

Les faits sont ici encore plus éloquents que les textes. Avant tout, les Juifs voulaient que le Temple fût préservé de tout ce qu'ils croyaient être une profanation.

Hérode avait fait mettre un aigle, comme offrande votive, au-dessus de la grande porte du Temple. Les rabbins en furent si irrités que deux des docteurs les plus considérés, Judas et Matthias, profitèrent de la maladie du roi pour soulever la jeunesse; ils disaient que le prince avait violé « la Loi, qui défend d'ériger des images et de faire des représentations d'êtres vivants », κωλύει δὲ ὁ νόμος εἰκόνων τε ἀναστάσεις ἐπινοεῖν καί τινων ζῷων ἀναθέσεις ἐπιτηδεύεσθαι. Ils l'exhortèrent donc à arracher l'aigle, même au péril de la vie, parce qu'« il était beau de mourir pour la loi des pères », καλὸν ὑπὲρ τοῦ πατρίου νόμου θνήσκειν. Effectivement, des jeunes gens se firent descendre, au moyen de grosses cordes, du toit du Temple et brisèrent l'aigle à coups de hache. Arrêtés et conduits devant le roi, celui-ci leur demande : « Qui vous a ordonné d'abattre l'aigle? » — « La Loi de nos pères », répondent-ils. Hérode, déjà moribond, les fit brûler vifs, eux et les deux docteurs. Les autres jeunes gens qui avaient aidé à l'exécution du dessein furent livrés au bourreau. *Ant. jud.*, XVIII, VI, 2-4; *Bell. jud.*, I, XXXIII, 2-4; II, I, 2.

Dans le Temple, toute représentation d'être animé était considérée comme un sacrilège. Le sceptique Josèphe lui-même reproche à Salomon d'avoir « violé les prescriptions de la Loi », ἁμαρτεῖν αὐτὸν ἔτυχε καὶ σφαλῆναι περὶ τὴν φυλακὴν τῶν νομίμων, « en faisant placer des taureaux sous la mer d'airain et des lions autour de son trône ». *Ant. jud.*, VIII, VII, 5. En décrivant le tabernacle que, sur l'ordre de Dieu, Moïse fit construire au désert, l'historien a grand soin de noter à deux reprises, que les tissus des voiles avaient toute espèce d'ornements, sauf des figures d'êtres vivants. *Ant. jud.*, III, VI, 2, 4. Il relève aussi que les portiques du Temple ne furent ornés d'aucun ouvrage de sculpture. *Bell. jud.*, V, V, 2.

Et pourtant, Dieu n'avait-il pas lui-même prescrit de placer des chérubins dans le Tabernacle et d'en broder sur les voiles? Ex., XXV, 18; XXVI, 1, 31. Et les chérubins n'étaient-ils pas représentés sous la forme d'êtres animés? A la manière dont Josèphe s'exprime, on peut conjecturer que les docteurs de la Loi étaient passablement embarrassés au sujet de ces chérubins. Ne pouvant les passer totalement sous silence, en parlant du Tabernacle mosaïque, Josèphe ajoute aussitôt qu'ils ne rentrent dans aucune catégorie ordinaire : « Ce sont des êtres ailés, dit-il, d'une forme telle qu'on n'en a jamais vu de semblable sous le ciel. *Ant. jud.*, III, VI, 5. Cf. aussi *Ant. jud.*, VIII, III, 3, à propos du temple salomonien : « Personne ne saurait dire ni conjecturer comment (ὁποῖαι) furent les chérubins. Moïse dit qu'il les a vus sculptés en bas-relief sur le trône de Dieu. » Moïse ne dit nullement ce qui lui est attribué : Josèphe suit sans doute ici une exégèse rabbinique d'Ex., XXV, 9 : « Vous vous conformerez à tout ce que je vais vous montrer, [illegible] modèle du Tabernacle et au modèle de tous ses ustensiles; » cf. aussi Ex., XXVI, 30; XXVII, 8. N'y a-t-il pas là une justification amplement suffisante de leur présence dans le Tabernacle et au Temple, qui ne sont, d'après les conceptions des rabbins, que la reproduction de ce qui existe au ciel? A l'aide de cette exégèse subtile, les chérubins trouvèrent grâce aux yeux des docteurs.

Dans les synagogues, il ne devait pas y avoir, non plus, de représentation humaine. Philon raconte quelles persécutions les juifs d'Alexandrie eurent à subir pour avoir refusé d'admettre dans leurs synagogues des statues de l'empereur. *In Flaccum*, 6-8 (édition Cohn, p. 41-53; Mangey, t. II, p. 523-525). Cf. *Leg. ad Gaium*, 20 et 23 (Cohn, p. 134, 137 sq., 152, 157; Mangey, t. II, p. 565-569). Et rien ne prouve que les Juifs du Ier siècle aient accueilli d'autres représentations animées dans leurs synagogues. Les paroles de Josèphe qui, tout en rédigeant ses ouvrages à Rome, savait parfaitement ce qui se pratiquait en Palestine, sont trop formelles et d'une portée trop générale pour laisser à ce sujet le moindre doute.

On a prétendu, il est vrai, que « le lion, l'animal héraldique de Juda, fut admis, à toutes les époques, dans les synagogues juives, que ses représentations étaient d'un usage général sur les vêtements et les ustensiles employés au service divin, et qu'il se trouvait même reproduit en pleine forme plastique »; David Kaufmann, *Zur Geschichte der Kunst in den Synagogen*, dans *Gesammelte Schriften*, t. I, Frankfurt-am-M., 1908, p. 88; cf. du même, *Art in the synagogue*, dans *The Jewish quarterly review*, t. IX, 1897, p. 255. Avec Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 4e éd., t. II, Leipzig, 1907, p. 522, note 70, nous croyons que ces assertions ne sont guère applicables aux synagogues palestiniennes du Ier siècle de notre ère. En tout cas, on ne peut donner aucune preuve pour cette époque; car le texte du Targum de Jérusalem sur Lev., XXVI, 1, auquel on en appelle quelquefois et qui autorise les figures dans les pavements historiés des synagogues, se réfère à une situation postérieure. En Palestine, au temps de Jésus-Christ, la prohibition d'Ex., XX, 4, fut étendue à toutes les images, qu'elles fussent objet de culte ou non. Cf. Kohler, *Art, attitude of Judaism toward*, dans *Jewish encycl.*, t. II, 1902, p. 141 sq.

L'interdiction s'étendait même aux édifices qui n'avaient aucun caractère religieux. Au début de la grande insurrection, Josèphe, devenu gouverneur de Galilée, s'empressa d'inviter le peuple de Tibériade à « démolir le palais qu'avait construit Hérode le Tétrarque, parce qu'il était orné de figures d'animaux et que la Loi proscrivait toute représentation de ce genre », ζῷων μόρφας ἔχοντα, τῶν νόμων οὕτω τι κατασκευά ζειν ἀπαγορευόντων. *Vita*, 12. Et dans sa défense du judaïsme contre Apion, l'historien fait cette déclaration très nette : « Apion s'est efforcé de nous décrier sous prétexte que nous ne dressons pas de statues aux empereurs... Il aurait mieux fait d'admirer la grandeur d'âme et la modération des Romains qui n'obligent pas leurs sujets à transgresser les lois de leurs pères *(patria iura transcendere)*, et se contentent de recevoir les honneurs qu'on leur offre sans manquer à la religion ni à la loi... Les Grecs et quelques autres peuples croient qu'il est bon d'élever des statues; ils prennent aussi plaisir à faire peindre le portrait de leurs pères, de leurs femmes et de leurs enfants; quelques-uns vont jusqu'à acquérir des portraits de gens qui ne les touchent en rien... Mais notre législateur..., par mépris pour une chose qu'il regardait comme inutile à Dieu et aux hommes, a interdit de fabriquer l'image de tout animal et à plus forte raison de la divinité *(noster legislator... totius animati, multo magis Dei inanimatas.. interdixit imagines fabricari)*. » *Contra Ap.*, II, 6.

A Alexandrie, Philon proclame pareillement cette loi, à laquelle il ne connaît aucune restriction : Moïse « a banni de sa cité les arts élégants de la peinture et de la sculpture, parce qu'ils corrompent la vérité par des mensonges et qu'ils insinuent, par les yeux, la tromperie et l'erreur dans les âmes crédules ». *De gigantibus*, 13 (édition Cohn, p. 59; Mangey, t. I, p. 270 sq.).

Et cette règle était encore observée même dans la décoration des sépultures. Jusqu'ici on n'a trouvé dans les hypogées juifs ou sur les ossuaires du Ier siècle que des dessins géométriques ou des motifs d'ornementation tirés du règne végétal. Cf. *Rev. biblique*, 1899, p. 298-301; 1900, p. 106-112; 1901, p. 449-451; 1902, p. 103; 1904, p. 262 sq.; 1907, p. 410 sq.; 1913, p. 262-

277; 1920, p. 126-136; 1922, p. 89-99; 1923, p. 253-260, etc.

Les Juifs ne supportaient même pas les trophées et les enseignes militaires sur lesquels figuraient les images des empereurs. Hérode avait placé au théâtre de Jérusalem des trophées rappelant les victoires d'Auguste. Les habitants de la ville en furent extrêmement irrités. « Croyant, en effet, qu'il y avait des figures enfermées dans les panoplies, ils s'indignaient, car leurs lois interdisaient d'honorer de semblables images... Ils déclaraient qu'ils ne pourraient admettre dans la ville de représentations humaines, car elles étaient contraires aux coutumes nationales », μὴ φέρειν εἰκόνας ἀνθρώπων ἐν τῇ πόλει... οὐ γὰρ εἶναι πάτριον αὐτοῖς. *Ant. jud.*, XV, VIII, 1-2. Ils n'eurent de repos que lorsque Hérode leur eut montré que leurs craintes étaient injustifiées.

Avant de fouler le sol sacré de la Judée, les légions romaines devaient débarrasser leurs enseignes de toutes les images. Pilate essaya, en une circonstance, de braver le sentiment populaire; mais il dut céder devant l'attitude résolue de la foule, prête à se laisser massacrer plutôt que de consentir à ce qu'elle considérait comme une violation de la loi : « Pilate introduisit nuitamment à Jérusalem, couvertes d'un voile les effigies de César, qu'on nomme enseignes. Le jour venu, ce spectacle excita parmi les Juifs un grand tumulte; les habitants présents furent frappés de stupeur, voyant là une violation de leurs lois, qui ne permettent d'élever aucune image dans leur ville, ὡς πεπατημένων τῶν νόμων, οὐδὲν γὰρ ἀξιοῦσιν ἐν τῇ πόλει δείκολον τίθεσθαι. L'indignation des gens de la ville se communiqua au peuple de la campagne, qui accourut de toutes parts. Les Juifs s'ameutèrent autour de Pilate, à Césarée, pour le supplier de retirer les enseignes de Jérusalem et de maintenir les lois de leurs ancêtres, τηρεῖν αὐτοῖς τὰ πάτρια. Comme Pilate refusait, ils se couchèrent autour de sa maison et y restèrent prosternés, sans mouvement, pendant cinq jours entiers et cinq nuits. Le jour qui suivit, Pilate s'assit sur son tribunal dans le grand stade et convoqua le peuple, sous prétexte de lui répondre; là, il donna aux soldats en armes le signal convenu de cerner les Juifs. Quand ils virent la troupe massée autour d'eux sur trois rangs, les Juifs restèrent muets devant ce spectacle imprévu. Pilate, après avoir déclaré qu'il les ferait égorger s'ils ne recevaient pas les images de César, fit signe aux soldats de tirer leurs épées. Mais les Juifs, comme d'un commun accord, se jetèrent à terre en rangs pressés et tendirent le cou, se déclarant prêts à mourir plutôt que de violer la Loi, μᾶλλον ἢ τοῦ νόμον παραβῆναι. Frappé d'étonnement devant un zèle religieux aussi ardent, Pilate donna l'ordre de retirer aussitôt les enseignes de Jérusalem. » *Bell. jud.*, II, IX, 2 sq. Cf. *Ant. jud.*, XVIII, III, 1.

Son successeur, Vitellius, fut plus avisé. Comme il était sur le point de quitter Alexandrie pour aller, à travers la Judée, en Arabie combattre le roi Arétas, « les principaux d'entre les Juifs vinrent le supplier de ne pas faire prendre à ses troupes le chemin de leur pays, car il était contraire aux usages reçus d'y laisser passer des images, οὐ γὰρ αὐτοῖς εἶναι πάτριον περιορᾶν εἰκόνας εἰς αὐτὴν (χώραν) φερομένας, dont il y avait un grand nombre sur les enseignes ». Vitellius eut la sagesse de s'incliner, et fit faire un détour à son armée. *Ant. jud.*, XVIII, v, 3. Les Juifs allèrent jusqu'à empêcher l'apposition d'écus votifs en or au palais d'Hérode, à Jérusalem, quoique ceux-ci ne portassent aucune image, mais seulement le nom de l'empereur. Sur l'ordre de Tibère, Pilate dut les envoyer à Césarée. Philon, *Leg. ad Gaium*, 39 (édition Cohn, p. 299-305; Mangey, t. II, p. 589-591).

Il est probable que, dans cet exclusivisme, les motifs politiques et l'aversion pour tout ce qui représentait la puissance romaine avaient autant de part que le zèle religieux.

On peut se demander si, sur les monnaies elles-mêmes, les autorités civiles n'ont pas eu égard aux susceptibilités religieuses des Juifs. A l'exception d'une petite monnaie de cuivre de la fin du règne d'Hérode, où est représenté un aigle, les pièces qui furent frappées en Judée sous les Asmonéens, ainsi que sous Hérode, sous Archélaüs et sous les procurateurs romains, ne portent que des emblèmes végétaux, ou des symboles juifs. Cf. Lesêtre, art. *Sculpture*, dans Vigouroux, *D. B.*, t. v, col. 1547; Beurlier, art. *Monnaie*, *ibid.*, t. IV, col. 1234-1254; Madden, *The coins of the Jews*, London, 1881; Schürer, *op. cit.*, t. I, p. 408, 484; t. II, p. 73, 90. Naturellement, on ne pouvait pas empêcher la circulation de la monnaie d'or ou d'argent à l'effigie impériale, qui avait cours dans tout l'empire; cf. Matth., XXII, 19-21. Mais les Juifs pieux évitaient de regarder les figures qui y étaient gravées. *Aboda Zara*, 50 *a*; *Pesachim*, 104 *a*. Notons cependant que l'absence de l'effigie d'Hérode sur ses monnaies n'est pas à mettre en relation avec ce scrupule religieux, mais avec la position subordonnée de ce prince vis-à-vis des Romains. On peut donc dire qu'au Ier siècle de notre ère, du moins en Palestine, les Juifs proscrivaient toutes les images d'êtres animés et qu'ils basaient cet ostracisme sur des textes de la Loi.

Ce trait des mœurs juives était connu des écrivains païens et provoquait leur étonnement, parfois leur indignation. Josèphe rapporte cette parole d'Hécatée d'Abdère au sujet du Temple : « Pas la moindre statue ni le moindre monument votif. Absolument aucune plante, comme arbustes sacrés ou autres semblables », *Contre Ap.*, II, 22. Tacite est scandalisé d'un pareil dédain : *Ægyptii pleraque animalia effigiesque composita venerantur, Judæi mente sola unumque numen intelligunt; profanos, qui deum imagines mortalibus materiis in species hominum effingant; summum illud et æternum neque imitabile, neque interiturum. Igitur nulla simulacra urbibus suis, nedum templis sistunt; non regibus hæc adulatio, non Cæsaribus honor... Judæorum mos absurdus sordidusque. Hist.*, V, v. Il est surprenant, étant données les constatations qui s'imposent pour le IIIe siècle, qu'Origène, dans sa réfutation de Celse, écrite vers le milieu de ce siècle, se contente encore de répéter les paroles de Philon : Chez les juifs, écrit-il, « on n'admettait aucun fabricant d'images, et il n'y avait, dans leur cité, ni peintre, ni sculpteur, car la Loi en bannissait tous les hommes de cette espèce, ἐκβάλλοντος πάντας τοὺς τοιούτους ἀπ' αὐτῆς τοῦ νόμου, afin qu'aucune occasion n'existât de produire des images qui pussent entraîner les hommes inintelligents dans l'erreur »; *Contr. Cels.*, l. IV, 31; *P. G.*, t. XI, col. 1073 sq.

2° *La tendance plus large.* — A côté de l'interprétation pharisienne des prescriptions mosaïques, il y avait une tendance plus large qui se manifeste spécialement dans les milieux sur lesquels l'influence des docteurs de la loi avait moins de prise.

Les livres apocryphes ne semblent connaître d'autre prohibition que celle de fabriquer des idoles. *Hénoch*, LXV, 6, prédit la punition des idolâtres, de « ceux qui fondent des images en métal ». Pareillement, *Hénoch*, XCIX, 7, annonce que Dieu châtiera « ceux qui adorent la pierre, et ceux qui fabriquent des images d'or et d'argent, de bois et d'argile, et ceux qui adorent les esprits mauvais et les démons et toute sorte d'idoles, sans discernement ». Le *Document sadocite*, IX, 5, reproduit contre les idolâtres la menace d'Amos, v, 26 : « Et je ferai partir en captivité Sikkut, votre roi

(c'est-à-dire votre dieu), et Chiun, vos images, l'étoile de votre dieu que vous vous êtes faite, et vous les emporterez au delà de Damas. » Le même document, IX, 47, parle de la punition de ceux qui retombèrent dans le crime d'idolâtrie, « qui retournèrent aux images fondues ». Jamais, dans ces livres, il n'est fait allusion à une interdiction des images qui ne sont pas objet de culte.

Les familles princières d'origine juive, à plus forte raison celles qui étaient d'origine ammonite ou iduméenne, ne se souciaient guère de se soumettre aux prohibitions faites par les rigoristes. Dans les ruines de la forteresse que Tobie, l'Ammonite, se fit construire à Araq el-Emir, au temps de Ptolémée II, vers l'an 259, on a trouvé une frise ornée de quatre lions en relief. Cf. *Rev. biblique*, 1893, p. 138-141; 1908, p. 594; 1920, p. 182-202. Sur la date, H. Vincent, *La Palestine dans les papyrus ptolémaïques de Gerza*, dans *Rev. biblique*, 1920, p. 161-202, et *La date des épigraphes d'Araq el-Emir*, dans *Journal of the Palestine oriental society*, t. III, 1923, p. 55-68.

L'Iduméen Hérode imita, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, les princes païens. Il fit bâtir à Césarée un temple en l'honneur d'Auguste et y plaça « une statue colossale de l'empereur, imitée du Zeus olympien, ainsi qu'une statue de Rome, semblable à celle d'Héra à Argos ». *Bell. jud.*, I, XXI, 8; cf. *Ant. jud.*, XV, IX, 6. Il orna aussi son palais de Jérusalem de « représentations », σχήματα, variées et de « statues de bronze, χαλκουργήματα, par lesquelles s'échappait l'eau » des fontaines. *Bell. jud.*, V, IV, 4. On a vu plus haut qu'il alla jusqu'à placer un aigle d'or à la grande porte du Temple. *Ant. jud.*, XVII, VI, 2; *Bell. jud.*, I, XXXII, 2.

Les descendants d'Hérode ne mirent guère plus de ferveur à observer les prescriptions des pharisiens. Antipas fit placer des « figures d'animaux » à son palais de Tibériade (Josèphe, *Vita*, 12), et Agrippa Ier éleva des statues à ses trois filles à peine sorties de l'enfance. *Ant. jud.*, XIX, IX, 1. On possède des monnaies du tétrarque Philippe, d'Agrippa Ier et d'Agrippa II, portant l'effigie du prince ou celle de l'empereur. Beurlier, art. *Monnaie*, dans Vigouroux, *D. B.*, t. IV, col. 1247-1249. Philippe fit graver sur ses monnaies l'image du temple que son père avait élevé à Panéas en l'honneur d'Auguste. Madden, *History of jewish coinage*, London, 1864, p. 101 sq. Sur celles d'Agrippa Ier on voit même une Fortune, des Victoires et d'autres divinités païennes. Madden, *op. cit.*, p. 106-111.

Même chez les Asmonéens, on pouvait trouver des manières d'agir que les Juifs rigoristes réprouvaient sans doute de toutes leurs forces. Aristobule II (67-63 av. J.-C.) fit don à Pompée d'une vigne d'or qui fut emmenée à Rome, *Ant. jud.*, XIV, III, 1, et qui, apparemment, est celle-là même dont parle Pline à propos du triomphe de Pompée : *Montem aureum quadratum cum cervis et leonibus et pomis omnis generis circumdata vite aurea. Hist. nat.*, XXXVII, II, 12. Alexandra, fille de Hyrcan II, fit peindre les portraits de ses deux enfants, Mariamne, femme d'Hérode, et Aristobule qui allait bientôt devenir grand-prêtre, et les envoya à Antoine, dans l'espoir de le gagner, fût-ce en sacrifiant l'honneur de ses enfants à ses desseins ambitieux. *Ant. jud.*, XV, II, 6. Dans *Bell. jud.*, I, XXII, 3, Mariamne est accusée auprès d'Hérode d'avoir envoyé elle-même son portrait.

Enfin, les commerçants juifs, quand leur intérêt le conseillait, n'hésitaient pas à façonner des images dans un but d'ornementation. Depuis le IIe siècle av. J.-C. jusqu'au Ve siècle de notre ère, les juifs d'Alexandrie fabriquèrent des tapisseries, appelées *Judaica vela*, sur lesquelles étaient représentés des animaux monstrueux :

> *Jam cocleis homines junctos et quidquid inane*
> *Nutrit Iudaicis quae pingitur India velis.*

Cf. Claudien, *In Eutropium*, I, 350-357; Th. Birt, dans *Rheinisches Museum, neue Folge*, t. XLV, 1890, p. 491-493.

III. Les images chez les juifs des premiers siècles de notre ère, d'après les découvertes archéologiques. — 1° *Dans les catacombes juives de Rome.* — Les juifs de la *Diaspora*, qui ne subissaient l'emprise des docteurs de la Palestine que dans une mesure assez restreinte et qui se trouvaient dans un contact quotidien avec les chefs-d'œuvre de l'art gréco-romain, usaient d'une certaine liberté dans la question des images; cependant, on ne voit pas qu'ils se soient jamais crus en opposition avec les prescriptions mosaïques, et, en réalité, ils ne l'étaient point.

A Rome, il existait une colonie juive très importante dès le Ier siècle av. J.-C. Cf. J.-B. Frey, *Les communautés juives à Rome aux premiers temps de l'Église* dans *Recherches de science religieuse*, t. XX, 1930, p. 269-297; t. XXI, 1931, p. 129-168. Ils étaient divisés en de nombreuses communautés, ou *synagogues*, dont treize nous sont aujourd'hui connues par les inscriptions. Chacune avait son organisation distincte, ses administrateurs, ses fonctionnaires civils et religieux. Elles avaient aussi leurs lieux de sépulture; et si les cimetières des tout premiers temps, probablement à ciel ouvert, n'ont guère laissé de traces, il n'en est plus de même à partir du Ier siècle de notre ère, où les juifs de Rome commencèrent à creuser des catacombes. On a pu identifier six de ces cimetières juifs souterrains, sans compter les hypogées de moindre importance. Cf. J.-B. Frey, *Corpus inscriptionum iudaicarum*, t. I, p. 5.

Or, la plupart de ces catacombes contiennent, outre les emblèmes juifs ordinaires (fig. 446, n. 1 et 2), des représentations d'êtres vivants, gravées sur des plaques de marbre, à côté des épitaphes, ou peintes sur les murs des *arcosolia*.

Dans la grande catacombe de la *Vigna Randanini*, sur la *via Appia*, dont les débuts remontent au Ier siècle, cinq inscriptions sont accompagnées de colombes; sur une autre, on aperçoit des poussins autour d'un poulailler et un combat de coqs; sur une autre, on voit, à côté du chandelier à sept branches, la tête d'un taureau; sur l'inscription d'un docteur de la Loi, à côté du chandelier et de l'ethrog, encore un taureau; une autre est surmontée de deux têtes artistement gravées, l'une d'un bélier, l'autre d'un taureau; sur une autre, entre un vase à huile et un ethrog, encore une tête de bélier (fig. 446, n. 3 et 4). Voir J.-B. Frey, *Corpus inscriptionum iudaicarum*, n. 101, 144, 162, 193, 200, 202, 208, 213, 217, 225, 234, 250, 254, 264, 274.

La peinture y fut également en usage. Dans une chambre sépulcrale, toute ornée de peintures, on pouvait voir, à côté de motifs tirés du règne végétal, comme des palmiers placés aux quatre angles, des roses, des corbeilles de fleurs, des oiseaux décorant la voûte. Cf. Garrucci, dans *Civiltà cattolica*, sér. V, t. VI, 1863, p. 104. Malheureusement, aujourd'hui, pour des raisons sur lesquelles il est inutile d'insister, les oiseaux ont disparu et le reste des peintures est voué à une destruction rapide. D'ailleurs, tout près de là fut trouvé un fragment de sarcophage de marbre dans lequel fut enseveli « Eudoxios, peintre, ζωογράφος. Voilà donc un juif romain exerçant un art qui, au témoignage de Philon et d'Origène, était absolument banni de la république des Hébreux. Mentionnons encore une grosse plaque en pâte de verre, portant une tête de Gorgone entourée de serpents, qui fut trouvée

sur la poitrine d'un squelette. C'était, selon toute probabilité, une amulette, car elle était pourvue d'une bélière pour être suspendue [illegible] cou. Cf. Garrucci, *Cimetero degli antichi Ebrei scoperto recentemente in vigna Randanini*, Roma, 1862, p. 9.

La statuaire fut également au service de l'art funéraire juif. Dans cette même catacombe, on recueillit plusieurs fragments d'un sarcophage sur lequel étaient sculptés différents emblèmes juifs, l'ethrog, le loulab, le schofar, la menorah, l'aron, et, aux deux extrémités, Mercure, le dieu des marchands : un caducée, appuyé contre un petit pilastre, un bélier debout, et devant lui une bourse posée à terre (sur ce symbolisme, cf. Cagnat et Chapot, *Manuel d'archéologie romaine*, t. I, Paris, 1916, p. 401); dans le second compartiment de la même paroi, une pintade et des grenades. Sur la paroi de gauche est peint un coq; devant lui est un petit pilastre semblable au précédent, supportant deux couronnes; derrière le coq, en aperçoit par terre un ruban rouge; dans le second compartiment, une

446. — Rome. Catacombe juive de la Via Appia. — 1. Emblèmes : chandelier, cédrat, trompette, vase à huile, couteau de la circoncision, *loulab*. — 2. Panier à prémices. — 3. Têtes de bélier et de taureau. — 4. Poussins, combat de coqs, palme. D'après des photographies.

deux griffons ailés dont il reste encore les serres. Cf. Garrucci, *Cimitero*, p. 16-19 (fac-similé); le même : *Storia dell'arte cristiana*, t. VI, Prato, 1880, pl. CCCCXCI, n. 18. Un autre sarcophage, païen celui-là, où étaient représentés la muse Uranie enseignant la musique à l'épouse, et un philosophe enseignant au mari la rhétorique et la philosophie, fut réemployé par les juifs, qui l'enterrèrent totalement. Cf. Garrucci, *Cimitero*, p. 19-22. Il n'en reste que des fragments presque méconnaissables.

D'après Garrucci, dom Leclercq et différents autres auteurs, il faudrait encore considérer comme juives les peintures de deux cubicules contigus, situés à l'extrémité de la catacombe. Pour qu'on puisse juger de leur origine, en voici la description. Dans le premier cubicule, long de 3 m. 50 et large de 2 m. 20, on voit, aux deux côtés de la porte d'entrée, deux pégases ailés; sur la paroi de droite, [illegible] groupe symbolisant poule et des fleurs. A la voûte, aux quatre coins, quatre paons, perchés sur des piédouches et faisant la roue, et, dans les intervalles, des canards affrontés à des corbeilles remplies de fruits et de fleurs; aux quatre angles, quatre colombes, posées sur des branches; [illegible] centre figure le panneau principal : une Victoire ailée, portant une palme de la main gauche et élevant une couronne, de la main droite, vers un jeune homme nu, couronné, tenant un rameau de laurier dans la main droite baissée, et soutenant de la main gauche un objet qui ressemble à un carquois. A la paroi du fond, à droite, un paon au milieu de fleurs, à gauche, un paon sur une sphère. Des guirlandes complètent cette décoration (fig. 447).

Dans le deuxième cubicule, à la voûte, la Fortune, la tête couronnée et couverte d'un pallium, tient de la main gauche une corne d'abondance et de la main droite une patère dont elle répand le contenu (fig. 447);

aux angles de cette voûte, les génies des quatre saisons. On y voit, en outre, des oiseaux, des canards, un hippocampe, la tête d'un cheval (le reste de l'animal, ainsi que le deuxième cheval qui lui faisait pendant est tombé avec le stuc; c'est ici que Robert Eisler voyait la représentation d'Orphée, charmant les animaux et devenu « un prophète de Yahweh *in partibus infidelium*, converti au judaïsme »! D'Orphée, il n'y a pas la moindre trace! Cf. J.-B. Frey, *Le judaïsme à Rome aux premiers temps de l'Église*, dans *Biblica*, t. XII, 1931, p. 143), des dauphins, quatre corbeilles de poissons placées sur d'autres poissons, des vases, des guirlandes de fleurs, dont l'une, placée au-dessus de la porte, est tenue par deux poissons. Sur le caractère juif de ces peintures, cf. Garrucci, dans *Civiltà cattolica*, sér. V, t. III, 1862, p. 94; le même, *Storia dell'arte cristiana*, t. VI, Prato, 1880, p. 156 sq. et pl. CCCCLXXXIX; H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, t. I, Paris, 1907, p. 514, et fig. 143 et 146; le même, art. *Judaïsme*, dans *Dict. d'arch. chrétienne*, t. VIII, Paris, 1927, col. 194 sq.

447. — Rome. Hypogée païen de la Via Appia, postérieurement réuni à la catacombe juive. Victoire couronnant un jeune homme. Fortune avec la corne d'abondance et une patère. D'après des photographies.

A notre avis, ces peintures, qui datent du IIe ou IIIe siècle, sont d'origine païenne; les sujets mythologiques qu'on y trouve et qui manquent totalement ailleurs dans les cimetières juifs de Rome, invitent à le penser, et l'étude des lieux permet de transformer cette conjecture en certitude : ces deux cubicules constituaient à l'origine un hypogée séparé du reste de la catacombe; ils avaient une entrée spéciale, aujourd'hui fermée, qui donnait directement sur la *via Appia*. Les juifs de Rome n'avaient pas l'habitude d'établir leurs cimetières le long des grandes voies. L'entrée primitive de la catacombe se trouvait sur un *diverticulum* qui reliait la *via Appia* à la *via Latina*, et l'on commença par creuser les galeries dans le flanc de la colline, comme le montre un pan de mur en *opus reticulatum* encore conservé dans un remaniement postérieur près de l'entrée. C'est beaucoup plus tard, quand la catacombe fut étendue vers l'Ouest, que les deux cubicules furent englobés dans le domaine juif et rattachés artificiellement aux autres galeries qui sont d'environ un mètre plus hautes. Les juifs les utilisèrent et y creusèrent des tombes, en défonçant les parois que les premiers possesseurs avaient couvertes de peintures. Il est vrai qu'ils respectèrent l'ensemble des tableaux, même les sujets mythologiques. Mais c'étaient là de purs motifs d'ornementation et aucun danger d'idolâtrie n'existait. D'autre part, la jurisprudence rabbinique faisait une distinction très nette entre le fait de fabriquer des représentations défendues et celui de les trouver; dans ce dernier cas, quand on n'en retirait pas un bénéfice commercial, on pouvait les conserver. Cf. *Aboda Zara*, 42 sq. Les juifs de Rome pouvaient donc se croire en règle avec la Loi.

Dans la catacombe de Monteverde, sur la *via Portuensis*, qui fut également commencée au Ier siècle, il y avait sur plusieurs inscriptions des colombes picorant des raisins ou des fleurs (fig. 448). Il ne semble pas

448. — Rome. Catacombe juive de Monteverde. A gauche, emblèmes juifs. A droite, colombes picorant des fleurs et des raisins. D'après des photographies.

qu'il y ait eu d'autres représentations d'êtres animés, de provenance juive.

Nous ne pouvons, en effet, considérer comme juif un fragment de couvercle de sarcophage, conservé au musée juif du Latran (à droite, sous le n. 3), où l'on voit deux amours ailés, quasi complètement nus,

tenant d'une main une corne d'abondance et de l'autre un panier rempli de fruits. Cf. Nik. Müller, *Die jüdische Katakombe am Monteverde zu Rom*, Leipzig, 1912, p. 41 sq. Trop souvent des fragments de sarcophages païens ont pénétré dans des catacombes chrétiennes ou juives, pour qu'on ait le droit d'affirmer ici une origine juive.

De cette même catacombe provient un petit couvercle de sarcophage (aujourd'hui au musée juif du Latran) avec la figure d'un garçonnet à moitié couché; de la main droite, celui-ci caresse un chien, de la main gauche il tient un raisin (fig. 449). Deux colombes affrontées semblent également porter dans leur bec une grappe de raisin. On a voulu voir dans cette sculpture « la première représentation d'un juif romain ou, pour mieux dire, d'un juif d'Occident »; Erm. Loevinson, *Roma israelitica*, Frankfurt a. M., 1927, p. 24. Cf. Nik. Müller, *Die jüdische Katakombe am Monteverde zu Rom*, p. 39-41; Franz Cumont, *Un fragment de sarcophage judéo-païen*, dans *Revue archéologique*, Ve série,

449. — Rome. Catacombe juive de Monteverde. Couvercle de sarcophage. D'après une photographie.

t. IV, 1916, p. 16; le même : *Catacombes juives de Rome*, dans *Syria*, t. II, 1921, p. 147; Blustein, *Storia degli Ebrei in Roma*, Roma, 1921, p. 20; H. Leclercq, art. *Judaïsme*, dans *Dict. d'arch.*, t. VIII, col. 119 et fig. 6365.

Mais très sagement, M. Cumont ajoute : « Pour savoir si le sarcophage d'enfant, placé dans la catacombe de Monteverde, appartenait à un adepte du judaïsme, il serait nécessaire de connaître exactement les circonstances de la trouvaille. » Ayant interrogé ceux qui furent les collaborateurs de N. Müller au moment des fouilles, nous pouvons donner les précisions suivantes : seul le couvercle du sarcophage fut trouvé et la tête de l'enfant était séparée du reste du corps; du sarcophage même il n'y avait aucune trace. La sculpture fut découverte parmi des décombres, et comme on ne sut jamais exactement les limites exactes de la catacombe, il est impossible de dire où le sarcophage se trouva d'abord placé. Des tombes païennes existaient au-dessus et à côté du cimetière juif, et il est très probable que le couvercle provient d'une de ces tombes. C'était un usage courant, parmi les Romains, de figurer les défunts couchés sur le couvercle du sarcophage, et l'on peut voir plusieurs monuments de ce genre au musée païen du Latran.

La catacombe de la *via Appia Pignatelli* possédait un *arcosolium* orné de peintures où figurait un poisson au milieu de palmes et de fleurs, ainsi que l'épitaphe d'un soldat, dans un cartouche à queues d'aronde, soutenu par deux amours. Cf. N. Müller, dans *Mittheilungen des k. deutschen archaeol. Instituts, Römische Abtheilung*, t. I, 1886, p. 54, et dans *Bullettino d'archeologia cristiana*, 1884-1885, p. 140.

La catacombe juive de Rome la plus riche en peintures fut découverte il y a peu d'années, sous la villa Torlonia, près de la *via Nomentana*. La partie la plus ancienne, précisément celle qui renferme les peintures, existait déjà au IIe siècle. Pour la première fois, on y était en présence de grandes compositions couvrant la voûte d'une chambre funéraire et les murs latéraux de différents *arcosolia*. Dans cette décoration, les emblèmes juifs habituels jouent, sans doute, le principal rôle; on y remarque le chandelier à sept branches, le vase à huile, le cédrat, le loubab, la trompette, le rouleau de la Loi, l'armoire sainte, le couteau de la circoncision, la grenade, la mandragore. Mais on y trouve aussi représentés des dauphins couchés sur le trident, (fig. 450), deux têtes de lion sur une tombe peinte de manière à simuler un sarcophage à strigiles, et, sur les parois de deux *arcosolia*, des paons, un oiseau, un bélier et d'autres animaux, le soleil, la lune, deux croissants, une étoile. Cf. Beyer et Lietzmann, *Die jüdische Katakombe der Villa Torlonia in Rom*, Berlin-Leipzig,

450. — Rome. Catacombe juive de la Via Nomentana. Emblèmes juifs et dauphins couchés sur le trident. D'après une photographie.

1930; J.-B. Frey, *La catacombe juive de la voie Nomentane*, dans *Rivista di archeologia cristiana*, t. VIII, 1931, p. 360 sq.; le même, *Il delfino col tridente nella catacomba giudaica di via Nomentana*, *ibid.*, p. 301-314 (avec cinq reproductions et deux planches en couleurs).

Différents auteurs, comme Fr. Cumont, dans *Revue archéologique*, Ve série, t. IV, 1916, p. 1-16; H. Gressmann, *Jewish life in ancient Rome*, dans *Jewish studies in memory of Israel Abrahams*, New-York, 1927, p. 170-191; A. Marmorstein, *Jüdische Archaeologie und Theologie*, dans *Zeitschrift für die Neutest. Wissensch.*, t. XXXII, 1933, p. 32-41, ont voulu donner à quelques-uns des emblèmes juifs une signification eschatologique. Le chandelier à sept branches, par exemple, serait le symbole de la lumière et de la félicité qui est devenue le partage des défunts. Lietzmann, *op. cit.*, p. 15-27, tout en faisant des réserves sur ces théories, pense que l'étoile, le soleil, la lune, les deux croissants qui se voient au-dessus de l'armoire sainte, dans un des *arcosolia* de la catacombe de la *via Nomentana*, sont des symboles messianiques, et que les paysages, bordés de montagnes et couverts d'arbres, de fleurs, d'animaux, qui le décorent sont l'image du paradis. Nous croyons plutôt que ce sont là de simples motifs d'ornementation, car on ne constate pas que le symbolisme doctrinal ait eu une part quelconque dans l'art funéraire juif. Les emblèmes qui y figurent sont des rappels historiques ou des allusions à l'ameublement des synagogues; le reste est pur ornement.

Il faut en dire autant d'un fragment de sarcophage en marbre, de provenance incertaine, appartenant autrefois au musée Kircher, aujourd'hui au musée na-

tional des Thermes, à Rome (fig. 451). Le milieu est occupé par un chandelier à sept branches, soutenu par deux Victoires ailées. Au-dessous, est représentée une scène de vendange : trois jeunes gens nus foulent des grappes de raisins dans une cuve ornée de deux muffles de lion; deux des jeunes gens portent le bâton recourbé des pâtres.Des deux côtés de l'emblème central étaient sculptés les génies des quatre saisons; malheureusement, il ne reste aujourd'hui que l'*Automne*, tenant, de la main droite, une corbeille pleine de fruits, de la main gauche, deux oies; et une partie de l'*Hiver* dont on aperçoit une jambe et la main droite qui tient un lièvre. Aux pieds de l'*Automne*, un enfant chevauche un autre lièvre, pendant qu'un second garçonnet

451. — Rome. Musée national des Thermes. Sarcophage juif. D'après une photographie.

retient un chien prêt à s'élancer sur le lièvre, que tient l'*Hiver*. Le *Printemps* et l'*Été*, qui se trouvaient sur la gauche du chandelier, ont disparu. Cf. Garrucci, dans *Civiltà cattolica*, sér. V, t. VI, 1863, p. 105; le même, *Dissertazioni archeologiche di vario argomento*, t. II, Roma, 1866, p. 155; le même, *Storia dell'arte cristiana*, t. VI, p. 166 et pl. CCCCXCI, n. 19; cf. t. I, p. 12; R. Paribeni, *La collezione cristiana del museo nazionale romano*, dans *Bullettino di arch. crist.*, 1915, p. 96 sq. et pl. IV, n. 1; le même, *Le Terme di Diocleziano e il museo nazionale romano*, Roma, 1928, p. 322, n. 1145 (67 611); Fr. Cumont, *Un fragment de sarcophage judéo-païen*, dans *Revue archéologique*, Ve série, t. IV, 1916, p. 1-16; le même, dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1916, p. 285; le même, dans *Syria*, t. II, 1921, p. 147; *Rev. bibl.*, 1917, p. 318 sq.; Blustein, *Storia degli Ebrei in Roma*, Roma, 1921, p. 20; H. Leclercq, art. *Judaïsme*, dans *Dict. d'arch.*, t. VIII, col. 114-117 (fig. 6363); Cohn-Wiener, *Die jüdische Kunst*, Berlin, 1929, p. 125 (fig. 81); Beyer-Lietzmann, *op. cit.*, p. 45, taf. 28 (fig. pl. XXVII; Lietzmann affirme à plusieurs reprises que le sarcophage provient de la Vigna Randanini, mais il n'y a de cela aucune preuve).

L'explication la plus vraisemblable d'un pareil mélange judéo-païen, c'est que les juifs ont acheté le sarcophage, tout préparé dans ses parties essentielles, dans un magasin païen et qu'ils se sont contentés de faire sculpter le chandelier à sept branches dans le médaillon où, d'ordinaire, figurait le buste du défunt. Plusieurs sarcophages du musée chrétien du Latran, où peuvent se voir, à côté de motifs chrétiens, des scènes de vendange ou d'autres thèmes de l'art païen, ont dû avoir une origine semblable. En toute hypothèse, les juifs qui utilisèrent ce sarcophage n'y virent rien de contraire à leur religion, et le P. Garrucci a raison de demander : « Lorsque les juifs s'approprièrent ce sarcophage et y sculptèrent le chandelier, oui ou non, voulurent-ils ces Victoires et ces Saisons? S'ils ne les admettaient pas, pourquoi donc les y laissèrent-ils et ne les détruisirent-ils pas avec le même ciseau qui y sculptait le symbole du Dieu d'Israël? » *Civiltà cattolica*, sér. V, t. VI, 1863, p. 105. Ici encore, ils se croyaient, sans aucun doute, en règle avec la Loi, car aucune de ces figures n'avait de but idolâtrique : c'étaient de purs ornements.

Il nous semble donc très peu indiqué de chercher à deviner, par ces représentations, les concepts eschatologiques des juifs qui employèrent le sarcophage, ou d'y découvrir je ne sais quelles alliances entre les mystères de Dionysos et la religion juive, comme Fr. Cumont et, avec plus d'hésitation, dom Leclercq, sont portés à le faire. La *Revue biblique*, (1917, p. 318 sq.) préférait y voir le sarcophage « d'un païen devenu quelque peu prosélyte », plutôt que celui d'un juif, car « la défense de figurer des êtres humains par la sculpture était rigoureusement respectée, même dans le judaïsme hellénisé ». La raison donnée est infirmée par les découvertes récentes, puisque, comme on le verra plus loin, même en Palestine, on a trouvé, par exemple à Capharnaüm, parmi les fragments de sculpture de la synagogue, des centaures à tête humaine et des amours porte-guirlandes; à Corozaïn, des figures humaines, une tête de Méduse, des hommes foulant le raisin; à Kerfr Bir'im et à ed-Dikke, des génies ailés. Cf. Kohl et Watzinger, *Antike Synagogen in Galilaea*, Leipzig, 1916, p. 52 sq., 199 sq.

Ajoutons qu'à Rome encore, sur le sarcophage d'une actrice juive, Faustine, trois masques de théâtre sont sculptés sur la partie antérieure du couvercle. Cf. *Corpus inscriptionum iudaicarum*, n. 283, t. I, p. 199.

Il faut mentionner, en dernier lieu, les fonds de verres dorés juifs, sur la plupart desquels sont peints des lions commis à la garde de l'arche sainte, parfois des colombes ou des poissons. Cf. Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro trovati nei cimiteri cristiani di Roma*, 2e éd. Roma, 1864, pl. V; le même, *Storia dell'arte cristiana*, t. VI, pl. CDXC; Vogel, *Die altchristlichen Goldgläser*, Freiburg-im-B., 1889, p. 101 sq., n. 159-167.

2° *Dans les synagogues de Galilée au IIIe siècle.* — En 1916, deux archéologues allemands, MM. Kohl et Watzinger, publièrent les résultats des fouilles qu'ils avaient faites, en 1905 et 1907 dans les ruines de onze anciennes synagogues de la Galilée et de la Transjordane, datant, dans leur dernier état, de la fin du IIe ou du IIIe siècle de notre ère : Tell Hum (Capharnaüm), Kherazé (Corozaïn), Irbid (Arbela), Umm el 'Amed, Meron, Kefr Bir'im, en-Nebratên, ed-Dschisch (Giscala), en Galilée; ed-Dikke et Umm el-Kanatir, en Transjordane; Khirbet Semmaka, au mont Carmel. Cf. Heinrich Kohl et Carl Watzinger, *Antike Synagogen in Galilaea, mit 18 Tafeln und 306 Abbildungen im Text*, Leipzig, 1916. Ce travail fut complété par l'article de C. Watzinger, *Die antiken Synagogen Galiläas. Neue Ausgrabungen und Forschungen*, dans *Der Morgen*, t. VI, 1930, p. 356-367. La Custodie franciscaine fit procéder, à Tell Hum, à des fouilles plus complètes qui aboutirent à la belle publication du regretté P. Gaudence Orfali, O. F. M., *Capharnaüm et ses ruines, d'après les fouilles accomplies à Tell-Houm* (1905-1921), Paris, 1922.

On a des données plus ou moins précises sur différentes autres synagogues palestiniennes du IIIe siècle : Yafa, à trois kilomètres au sud-ouest de Nazareth, *Revue biblique*, 1921, p. 434-438; el-Hammam, H. Vincent, *Les fouilles d'el-Hammam*, à Tibériade, dans *Rev. bibl.*, 1921, p. 438-442; 1922, p. 121 sq.; cf. aussi *Qobes (Proceedings of the jewish Palestine exploration society)*, t. I, 2, 1925, p. 31 sq.; Gadara, R. Dussaud, *Le musée du Louvre. Les monuments palestiniens et judaïques*, Paris, 1912, p. 86-88, n. 117 (fig.); Kefr Yasif,

dans la plaine de Jezraël : *Qobes, loc. cit.*, p. 77 sq.; R. Dussaud, *op. cit.*, p. 88 sq., n. 118. Sur l'ensemble de ces synagogues, cf. S. Krauss, *Synagogale Altertümer*, Berlin-Wien, 1922, p. 200-214; Kurt Galling, *Archaeologischer Jahresbericht*, dans *Zeitschrift des d. Palästina-Vereins*, t. L, 1927, p. 310-315.

Le P. Orfali a cru pouvoir assigner à ces synagogues une date plus ancienne et en a placé la construction au Ier siècle : la synagogue dont on voit les ruines à Tell Hum aurait été celle-là même que le centurion de l'Évangile aurait fait construire, Luc., VII, 5, et où Notre-Seigneur aurait prononcé le discours sur le pain de vie, Joa., VI, 24-72. C'était aussi l'opinion du P. Barnabé Meistermann O. F. M., *Capharnaüm et Bethsaïde, suivi d'une étude sur l'âge de la synagogue de Tell-Houm*, Paris, 1921, p. 163-291. Mais cette thèse n'a point rallié de partisans. Kohl et Watzinger n'ont pas eu de peine à montrer que les synagogues explorées par eux présentent des traits communs qui les datent de l'époque de Septime Sévère (193-211), de Caracalla (211-217), et de leurs successeurs, et l'on s'est généralement rangé à leur avis. Cf. H. Vincent, dans *Revue biblique*, 1920, p. 282-284; 1923, p. 316-318; Power, dans *Biblica*, 1925, p. 107-112; Fonseca, dans *Verbum Domini*, 1928, p. 93-96. Le rôle important que jouent dans leur décoration les représentations d'êtres animés montre pareillement que l'on n'est plus au Ier siècle.

En dehors des éléments décoratifs traditionnels, palmiers, couronnes, rosettes, étoiles, fruits (surtout raisins et grenades), fleurs, chandelier à sept branches, vase à huile, armoire sacrée, figures géométriques de toute sorte, on trouve sculptés, dans l'ornementation figurée de ces synagogues, des aigles (à Tell Hum, ed-Dschisch, ed-Dikke, Umm el-Kanâtir, Yafa), des lions (à Tell Hum, Kérazé, Umm el-ʿAmed, khirbet Semmaka, Umm el-Kanâtir), des dauphins (à ed-Dikke, et probablement à Kefr Birʿim), des centaures et des hippocampes (à Tell Hum, Kérazé), un oiseau (à Kérazé), des amours porte-guirlandes (à Tell Hum), des génies ailés ou chérubins (à Kefr Birʿim, ed-Dikke, sur une inscription d'er-Rama, au sud d'Acre, cf. J. Ben Zevi, dans *The journ. of the Pal. or. soc.*, t. XIII, 1933, p. 95), une tête de Méduse ou d'Hélios et des figures humaines (à Kérazé), une scène de vendange, toute semblable à celle du sarcophage de Rome (à Kérazé), un fragment du zodiaque, représentant la Vierge, le Taureau, le Capricorne et le Sagittaire (à Kefr Birʿim; cf. Sukenik, *The ancient synagogue of Beth Alpha*, Jérusalem, 1932, p. 57).

Il est évident que le judaïsme contemporain de Notre-Seigneur, même en Galilée, n'eût point toléré ces images; car, en fait de religion, les Juifs de Galilée suivaient l'impulsion qu'ils recevaient des docteurs de Jérusalem. Comment croire que les Galiléens eussent pu, publiquement et d'une manière permanente, enfreindre ce que Philon d'Alexandrie et Josèphe jugeaient être une loi fondamentale de la législation mosaïque, et pour laquelle les Judéens étaient prêts à verser leur sang? Comment auraient-ils pu admettre des figures d'êtres animés dans leurs lieux de prière, alors qu'elles étaient, à leurs yeux, une abomination, même sur le palais du tétrarque, dans la ville presque païenne de Tibériade?

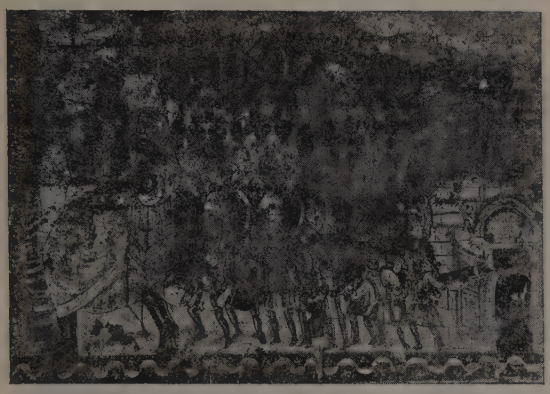
On a essayé d'expliquer cet état de choses si différent par la pénétration d'influences étrangères à la pensée juive, ou par un certain laxisme auquel les communautés galiléennes se seraient laissé aller, après les grandes catastrophes nationales, sous la poussée des idées et des coutumes ambiantes, ou par le caractère quasi officiel de ces constructions qui, selon Watzinger, furent élevées aux frais du gouvernement impérial, d'après les plans de ses architectes. Mais aujourd'hui il n'est même pas besoin de recourir à cette dernière hypothèse : rien n'empêche d'admettre que les Juifs, sans obéir à aucune poussée étrangère, aient ordonné eux-mêmes ces représentations et qu'ils les aient eux-mêmes sculptées, car plusieurs fois on trouve la mention de maîtres juifs dont l'art a embelli les synagogues, par exemple à Kefr Birʿim et à ed-Dschisch, cf. Kohl et Watzinger, *op. cit.*, p. 170, 173. Des attestations similaires existent pour les synagogues de Meron, Kérazé, Tell Hum, Séphoris, Cana, Beth Alpha.

D'autres exemples sont là pour montrer qu'à partir de la fin du IIe siècle, la tendance plus large prenait le dessus dans le judaïsme.

3° *A Doura-Europos.* — Les fouilles exécutées à Doura-Europos, sur l'Euphrate, par la *Yale University* et par l'Académie des inscriptions et belles-lettres au cours de la campagne 1932-1933, ont mis à jour une synagogue, qu'une inscription araméenne date de « l'an 556 (de l'ère séleucide), deuxième année de l'empereur Philippe », c'est-à-dire de l'an 245, et dont les murs, hauts d'environ cinq mètres, étaient ornés d'une triple rangée de peintures, toutes tirées de la Bible ou se rapportant à des scènes bibliques. Une quinzaine de ces fresques sont complètes, d'autres sont fragmentaires. Sur la synagogue découverte à Doura-Europos, on peut voir : *The New-York Herald, european edition of the N. Y. H. Tribune*, Paris, 4 avril 1933; H. Lietzmann, dans *Zeitschrift für die Neut. Wissensch.*, 1933, p. 94 sq.; *Syria*, 1933, p. 87-89; Clark Hopkins, *Jewish prototypes of early christian art?* dans *The illustrated London News*, 29 juin 1933, p. 188-191 (nombreuses reprod.); cf. *ibid.*, 2 septembre 1933, p. 361-363; comte Du Mesnil Du Buisson, *Les fouilles de Doura-Europos sur l'Euphrate*, dans l'*Illustration*, 29 juillet 1933, p. 454-457 (nombreuses reprod.); cf. *ibid.*, 5 août 1933, p. 481-483; le même, *Rapport sur la sixième campagne de fouilles à Doura-Europos (Syrie)*, dans *Comptes rendus de l'Académie des inscr. et belles-lettres*, 1933, p. 193-203; Gabriel Millet, dans *Comptes rendus de l'Académie des inscr.*, 1933, p. 237-242 (note supplémentaire sur les peintures de la synagogue); Clark Hopkins, *La synagogue de Doura-Europos*, *ibid.*, p. 243-255; *Gli scavi di Dura Europos nell'antica Mesopotamia descritti dal prof. Rostovtzeff*, dans *L'Osservatore romano*, 6 décembre 1933; *Doura-Europos, campagne de fouilles 1933-1934*, R. D., dans *Syria*, 1934, p. 393-394; comte Du Mesnil Du Buisson, *Les nouvelles découvertes de la synagogue de Doura-Europos* dans *Revue biblique*, 1934, p. 546-563; du même, *Les peintures de la syna-*

452. — Doura-Europos. Le sacrifice d'Isaac.

1



2

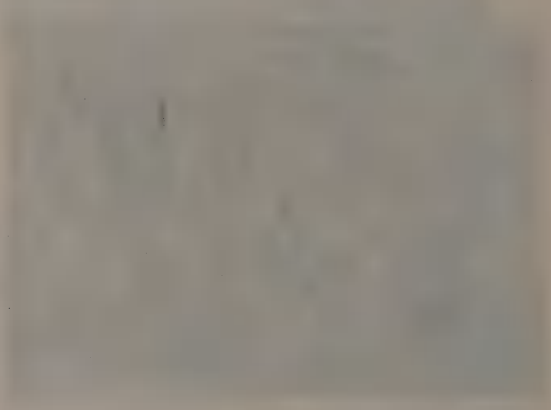
3

4

5

6

453. — Doura-Europos. — 1. La sortie d'Égypte. — 2. L'épisode des eaux amères. — 3. Le sacerdoce d'Aaron. — 4. L'arche portée par les lévites. — 5. L'arche quittant le temple de Dagon. — 6. La vision d'Ézéchiel. D'après des photographies.



gogue de Doura-Europos, dans *Revue biblique*, 1934, p. 105-119; *Examen du rapport sur les fouilles de Doura-Europos*, R. D., dans *Syria*, 1935, p. 97-98; comte Du Mesnil Du Buisson, *Les deux synagogues successives de Doura-Europos*, dans *Revue biblique*, 1936, p. 72-90; C. Vannemer, *Dura-Europos*, dans *Verbum Domini*, 1937, p. 280-288; comte Du Mesnil Du Buisson, *Sur quelques inscriptions juives de Doura-Europos*, dans *Biblica*, 1937, p. 153-173; du même, *Additions et corrections*, dans *Biblica*, 1937, p. 458-

1 2 3

454. — Doura-Europos. — 1. Moïse au buisson ardent. — 2. Un prophète (Jérémie?). — 3. Joseph (?). D'après des photographies.

459; Rostovtzeff, *Dura-Europos and its art*, Oxford, 1938; comte Du Mesnil Du Buisson, *Les peintures de la synagogue de Doura-Europos*, Rome, Institut biblique pontifical, 1939.

Le centre du mur du fond était occupé par la chaire de l'archisynagogue; au-dessus était peinte, en forme de temple, l'armoire sainte qui renfermait les rouleaux sacrés; à gauche de cet *Aron ha-Qodesch*, on voyait les emblèmes juifs habituels, le chandelier à sept branches, le loulab, l'ethrog; à droite, le sacrifice d'Isaac : Abraham tient de la main droite le couteau du sacrifice, pendant que le petit Isaac est étendu sur l'autel; un bélier est attaché à un arbre et une main sort des nuées pour signifier l'intervention divine (fig. 452).

Les fresques murales couvrent plus de cent mètres carrés et tapissent le mur du fond, à gauche et à droite de la chaire de l'archisynagogue, ainsi que le mur gauche et le mur droit de la basilique. Elles semblent avoir été peintes par trois artistes différents (fig. 453, 454 et 455).

Le premier, Sémite, qui a tracé au-dessus des tableaux quelques inscriptions en araméen, ou en grec à la façon d'un étranger, a peint ce qu'on peut appeler le cycle de Moïse : Moïse et le buisson ardent, le grand tableau de l'exode, le passage de la mer Rouge et la destruction de l'armée égyptienne, l'épisode des eaux amères, le songe de Jacob, le siège de Salomon.

Un second artiste, qui n'a écrit que le seul mot Ἀρών, en grec, s'est occupé surtout de l'arche d'alliance : on voit la consécration d'Aaron, l'arche portée par les lévites au désert, prise par les Philistins à la bataille d'Aphec, ramenée en terre israélite par deux vaches mugissantes après avoir jeté par terre les faux dieux du temple de Dagon, le miracle de la fontaine qui, selon les rabbins, descendait du ciel chaque fois que les Israélites campaient au désert et répandait ses eaux dans les directions de douze représentants des tribus d'Israël, postés devant douze tentes; la belle figure de ce que je crois être Joseph, puis un prophète, peut-être Jérémie.

Un troisième maître, qui écrit en pehlvi, a traité le cycle d'Élie et d'Ézéchiel; deux tableaux, sur le mur gauche de la basilique, sont consacrés à la veuve de Sarepta, deux autres au miracle du mont Carmel.

455. — Doura-Europos. Ézéchiel. D'après une photographie.

Enfin, d'autres tableaux, sur le mur de droite, représentent Ézéchiel et sa célèbre vision, qui est interprétée dans le sens de la résurrection des morts.

La même liberté se retrouve dans les sujets peints

sur les carreaux qui formaient le plafond de la synagogue : à côté de fruits et de fleurs, on y voit représentés des oiseaux, des gazelles, des hippocampes, des centaures, des têtes humaines.

On s'est demandé si les juifs de Doura-Europos, ainsi que ceux de Palmyre, n'étaient pas traités par les juifs orthodoxes comme des hérétiques. Rien ne permet de l'affirmer. Le Talmud, il est vrai, considère les habitants de Palmyre comme les descendants des esclaves de Salomon et, à ce titre, les exclut de la société juive; on ne les accueillait même pas comme

Nous ne nous arrêterons pas aux peintures d'un hypogée, prétendu juif, de Palmyre, daté de l'an 259, et décoré d'une grande peinture mythologique, probablement Achille parmi les filles de Lycomède, et de portraits de défunts soutenus par des Victoires ailées. Cf. Sobernheim, dans *Beiträge zur Assyriologie*, t. IV, 1899-1902, p. 200 sq.; Strzygowski, *Orient oder Rom*, Leipzig, 1901, p. 11-32, fig. 2-12; H. Leclercq, art. *Judaïsme*, *loc. cit.*, col. 192 sq.; L. Bréhier, *L'art chrétien*, Paris, 1928, p. 19 sq., qui considèrent l'hypogée comme juif. Mais la *Revue biblique* (1928, p. 473) a

456. — Hammam-Lif, près de Carthage. Mosaïque de la synagogue. D'après une photographie.

des prosélytes. *B. Yebamoth*, 7 *a;* cf. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 301-330; Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine, d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques*. Part. I. *Histoire de la Palestine depuis Cyrus jusqu'à Adrien*, Paris, 1867, p. 22, 224. Mais c'est la pureté de la race qui est en question, non l'orthodoxie de la doctrine. Et se fût-il même agi de ques-

457. — Djérasch. La sortie de l'arche. D'après J.-B. Frey, *Une ancienne synagogue de Galilée récemment découverte*, dans *Rivista di arch. crist.*, 1933, p. 302.

tions doctrinales, il faudrait se rappeler que des divergences d'opinions étaient fréquentes dans le judaïsme ancien et qu'elles ne donnaient à personne le droit de prononcer l'exclusion contre les tenants d'opinions différentes. Du reste, les juifs de Doura, ville qui se trouvait placée sur la grande voie commerciale qui reliait la Syrie avec le bassin de l'Euphrate, venaient de partout, surtout de la Babylonie où florissaient les écoles juives. Sur la question des images en particulier, la synagogue de Doura se trouve être dans la ligne que suivront les synagogues palestiniennes elles-mêmes jusqu'à la fin du Ve siècle.

écrit avec raison, que c'est une « gageure » de présenter comme juives les fresques de ce tombeau.

4° *A Prière.* — Dans la synagogue de Prière, en Ionie, on a trouvé, en relief, un chandelier à sept branches flanqué de deux oiseaux; Th. Wiegand et

458. — Beth Alpha. Le sacrifice d'Isaac. D'après J.-B. Frey, *op. cit.*, *ibid.*, p. 300.

H. Schrader, *Priene. Ergebnisse der Ausgrabungen 1895-1898*, Berlin, 1904, p. 481, fig. 586.

5° *En Afrique.* — La tendance libérale a laissé des traces plus significatives dans l'Afrique proconsulaire. Dans la synagogue de Hammam-Lif, près de Carthage, on a découvert, en 1883, une grande mosaïque (fig. 456), divisée en trois champs inégaux, dont deux offraient une décoration de plantes et d'animaux, entremêlés d'arabesques. Un troisième figurait la mer avec des poissons et des oiseaux aquatiques, un can-

thare accosté de deux paons, un paysage où se promènent des oiseaux. P. Delattre, *Gamart, ou la nécropole juive de Carthage*, Lyon, 1895, p. 36-40; D. Kaufmann, *Études d'archéologie juive et chrétienne*, Ire série, Paris, 1887, p. 3-18 (planche); H. Leclercq, art. *Hammam-Lif*, dans *Dict. d'arch. chrét.*, t. VI, col. 2042 sq., et fig. 5575, 5576.

Bien plus, dans les caveaux funéraires des juifs de Carthage, à Gamart, il y avait des décorations faites de stuc en relief et peint, qui représentaient des cavaliers, des génies ailés, une scène de vendange avec des hommes portant des amphores et une femme. P. Delattre, *op. cit.*, p. 32-33; H. Leclercq, *Manuel*

459. — Beth Alpha. Le char du soleil, le zodiaque et les quatre saisons.
D'après J.-B. Frey, *op. cit.*, *ibid.*, p. 294.

d'archéologie chrét., t. I, Paris, 1907, p. 123 sq.; le même, art. *Gamart*, dans *Dict. d'arch. chrét.*, t. VI, col. 604-610; le même, art. *Judaïsme*, *ibid.*, t. VIII, col. 190 sq.; J. Strzygowski, *Orient oder Rom*, Leipzig, 1901, p. 11 sq. et pl. I, fig. 2-12.

6° *En Palestine.* — Les premières mosaïques qui apparaissent à la fin du IIIe et au début du IVe siècle, dans les synagogues, comme à Cana et à Sephoris, ne portent que des inscriptions, sans aucune représentation d'êtres animés. Mais un peu plus tard, au cours du IVe et au Ve siècle, les mosaïques s'animent et nous présentent différentes scènes bibliques. A Noarah, près de Jéricho, était figuré Daniel dans la fosse aux lions. A Djérasch, dans la Transjordane, l'artiste avait figuré la sortie de l'arche (fig. 457) : on voit encore de longues théories d'animaux ainsi que les têtes de Sem et de Japhet. A Beth Alpha, une grande mosaïque, qui couvrait tout le pavé de la nef centrale, représentait le sacrifice d'Isaac, le char du soleil, les quatre saisons, les douze signes du zodiaque, l'armoire sainte gardée par des lions (fig. 458, 459, 460). Cf. J.-B. Frey, *Une ancienne synagogue de Galilée récemment découverte*, dans *Rivista di archeologia cristiana*, t. X, 1933, p. 287-305, avec d'abondantes indications bibliographiques sur ces différentes synagogues.

7° *En Espagne et en Pannonie.* — La synagogue d'Elche, en Espagne, possédait également une grande mosaïque; mais on n'y voyait que des dessins ornementaux. Cf. Eug. Albertini, *Les fouilles d'Elche*, dans *Bulletin hispanique*, 1907, p. 120-127.

Par contre, en Pannonie, sur une stèle funéraire juive, on a trouvé sculptés les bustes de deux époux défunts et de leur enfant qui tient à la main un oiseau. *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 10 611 (bibliographie complète de l'épitaphe, dans *Corpus inscriptionum iudaicarum*, n. 675, t. I, p. 48 sq.).

IV. La question des images dans le rabbinisme. — Pendant que les juifs ornaient leurs synagogues, leurs monuments funéraires et, sans doute aussi, leurs maisons privées, de représentations où se voyaient, non seulement des scènes bibliques, mais encore des motifs de l'art classique, à l'exclusion cependant de sujets proprement mythologiques, quelles étaient les doctrines des rabbins? Avaient-ils maintenu les positions rigides que les pharisiens avaient adoptées en Palestine au Ier siècle?

Il est difficile de dire si c'est la pratique plus libérale qui provoqua un adoucissement dans les principes, ou *vice-versa;* le fait est qu'on constate chez les docteurs de la Loi un courant parallèle favorable aux images.

460. — Beth Alpha.
L'armoire sainte gardée par des lions.
D'après une photographie.

La *Mechilta*, commentaire rabbinique du IIe siècle, tient encore l'ancienne manière de voir : elle interdit la représentation de planètes, du soleil, de la lune, d'animaux, d'hommes, d'anges, sous quelque forme que ce fût, par la peinture, par la sculpture, en relief ou gravée; *In Exod.*, XX, 4; éd. Weiss, p. 75 *a*.

Mais bientôt on se relâcha de cette sévérité. La *Mišchnâ* atténue les prescriptions antérieures par de subtiles distinctions, *Aboda Zara*, III, 1-3, et déjà à la fin du Ier siècle, R. Gamaliel II se fit faire des représentations des différentes phases de la lune, *Rosch Haschana*, II, 8; 43 *a-b*, et ne craignit pas de fréquenter à Acre un bain qui était orné d'une statue d'Aphrodite. A ceux qui critiquaient cette manière d'agir, il répondit que ce n'était pas lui qui était allé chez Aphrodite, c'était Aphrodite qui était venue chez lui, et que, du reste, elle n'était là que pour l'ornement des thermes, *Aboda Zara*, 44 *b*. Son petit-fils, le patriarche Juda Ier, au IIe siècle, alla encore plus loin et déclara que même les statues de fausses divinités, dès lors qu'on ne leur rendait aucun culte, n'étaient pas prohibées, *Aboda Zara*, 52. Au IIIe siècle, les maîtres Rab et Samuel prièrent dans une synagogue près de Nehardea, dans laquelle était installée une statue du roi de Perse, *Aboda Zara*, 43 *b; Sanh.*, 61 *b; Rosch Haschana*, 24 *b;* cf. Juster, *Les juifs dans l'empire romain*, t. I, Paris, 1914, p. 353, note 2. Au IVe siècle, R. Abbaye, en Babylonie, fixa une sorte de compromis entre la conception sévère et un trop grand libéralisme.

Le Targum palestinien du pseudo-Jonathan, au

IVe siècle, permet de faire dans les synagogues des mosaïques ornées d'images et de représentations d'êtres animés à la condition, bien entendu, de ne pas les adorer, *In Lev.*, XXVI, 1. Les mosaïques de Noarah, de Djérasch, de Beth Alpha, étaient donc en règle.

D'après le Talmud, on a le droit de figurer des plantes et des animaux; selon quelques docteurs, on peut même reproduire des figures humaines ou des anges, mais non en relief; jamais il n'est permis de représenter le soleil, la lune et les étoiles. Dans un but scientifique ou instructif, on peut faire n'importe quelle image et en user; mais il n'est jamais permis d'en fabriquer dans le but de les adorer. Cf. Ginsburger, art. *Kunst*, dans *Real-Encyclopädie des Judenthums*, Abth. I, 1874, p. 684; Hirschler, art. *Bildnisverbot*, dans *Jüdische Lexikon*, t. I, Berlin, 1927, col. 1041 sq.; Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N. T.*, t. IV, München, 1928, p. 385-394.

Les statues étaient bannies des maisons des juifs; mais les portraits ou autres images n'y étaient pas interdits. S. Krauss, *Talmudische Archäologie*, Leipzig, 1910, t. I, p. 75; t. II, p. 298.

Au Moyen Age, Maimonide codifia cette législation, ou plutôt ces usages, en écrivant : « On peut représenter, même en relief, les figures d'animaux et de tous les êtres vivants, à l'exception de l'homme; on peut aussi figurer des arbres, des herbes et autres choses semblables », *Iad hachasaka, section sur l'idolâtrie*, c. III, 9, fin.

Il y eut donc beaucoup de fluctuations dans l'attitude des docteurs juifs à l'égard des images.

V. Le mouvement iconoclaste juif et son influence sur la persécution iconoclaste chez les chrétiens. — Il y eut toutefois une période où la tendance rigoriste reprit le dessus en Palestine. Ce fut à la fin du Ve et au VIe siècle, et il est difficile de savoir sous quelles influences le mouvement se déclencha. En tout cas, il fut très violent et se traduisit par une véritable campagne de destruction de toutes les images représentant des animaux ou des hommes. Les récentes découvertes établissent de la manière la plus évidente qu'à une époque donnée les représentations d'êtres animés sculptées ou en mosaïque dans les synagogues de Palestine furent intentionnellement détruites; on en a la preuve matérielle pour Capharnaüm, où l'on s'acharna sur les figures humaines des centaures et sur les animaux, pour ne laisser subsister que l'ornementation florale. La distinction fut observée avec tant de soin qu'aujourd'hui encore on peut reconnaître les images détruites, grâce aux traits de silhouette qu'elles ont laissés sur les fragments de sculpture. Kohl et Watzinger, *op. cit.*, p. 202; Orfali, *Capharnaum*, Paris, 1922, p. 99-101.

On constate le même acharnement iconoclaste à Noarah, où l'on fit disparaître de la mosaïque toutes les représentations d'hommes ou d'animaux; on y voit cependant encore la poitrine et une main du Soleil guidant le char, des vestiges de deux chevaux et les formes générales de huit signes du zodiaque, parmi lesquels la Vierge et les Gémeaux; quelques traces de Daniel et d'un lion ont également survécu. Sukenik, *The ancient synagogue of Beth Alpha*, Jérusalem, 1932, p. 54 sq. Les synagogues de Djérasch et de Beth Alpha se virent épargner ce vandalisme, parce qu'elles tombèrent en ruines auparavant.

C'est sans doute dans ce mouvement iconoclaste juif qu'il faut chercher la cause première de la persécution iconoclaste qui se déchaîna chez les chrétiens au VIIIe siècle. Saint Bellarmin a écrit ces mots très brefs, mais lourds de conséquences, et qui paraissent pleinement justifiés : *Primi iconomachi sunt iudaei; De imaginibus sanctorum*, cap. VI. Et il raconte le fait, déjà rapporté au IIe concile de Nicée, Ve session, Mansi, *Conciliorum ampl. coll.*, t. XIII, p. 197, de l'intervention d'un juif auprès du sultan Yazid, pour obtenir de lui un édit de destruction des images dans les églises chrétiennes. Cf. aussi Théophane, *Chronographia*, *P. G.*, t. CVIII, col. 812. Une intervention similaire fut prise par le pseudo-concile de Paris (a. 824), c. XIV, Mansi, *op. cit.*, t. XIV, p. 460; *P. L.*, t. XCVIII, col. 1335, sur le compte d'un rabbin de Tibériade. Ce qui est certain, c'est que, depuis la fin du VIe siècle, les juifs ne cessaient d'accuser les chrétiens d'idolâtrie à cause du culte des images, et ils leur reprochaient de violer les prescriptions de la loi mosaïque. Cf. Léonce de Neapolis, *Discours apologétique contre les Juifs*, Mansi, *op. cit.*, t. XIII, p. 44-53; *P. G.*, t. XCIII, col. 1597-1609; Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, Paris, 1928, p. 448 sq. Les mahométans eux-mêmes n'étaient pas, au début, des adversaires des images; L. Bréhier, *La querelle des images*, Paris, 1904, p. 9-11. Mais on sait combien fut grande l'influence juive sur la formation des doctrines de l'Islam, et l'on constate que, avant Léon l'Isaurien (726-740), les califes Yazid (712-716) et Omar II (717-720) prirent des mesures contre les images des chrétiens. Une fois encore se serait ainsi vérifiée la parole de Tertullien : *Synagogæ iudæorum fontes persecutionum, Scorpiace*, 10; *P. L.*, t. II, col. 143.

Sur la question des images, comme sur tant d'autres points d'histoire ou de doctrine, les étonnantes découvertes qui ont été faites depuis une cinquantaine d'années ont confirmé avec éclat la position prise par l'Église à l'égard du texte sacré. Elle n'avait jamais cru être en opposition avec les prescriptions divines de l'A. T. et, dès l'époque des catacombes, la piété chrétienne, à Rome et dans d'autres centres de la nouvelle religion, se traduisait tout naturellement par la confection d'images, peintes ou sculptées. Dès ces premiers temps, elles furent non seulement un motif d'ornementation, mais encore un moyen d'instruction et un sujet d'édification : c'était la Bible des pauvres.

Et en cela elle n'innovait pas. Elle aurait pu dire, il est vrai, que dans l'A. T. il s'était agi d'une simple mesure disciplinaire, justifiée aux origines par le danger d'idolâtrie, mais qui était devenue caduque et pouvait maintenant être rapportée sans inconvénient. Si quelques écrivains ecclésiastiques ont cru à une prohibition des images, les principaux représentants de l'Église ont toujours déclaré qu'en admettant les images ils étaient tout simplement dans la ligne de la tradition et du texte biblique sainement interprété.

Et aujourd'hui on est bien obligé de constater qu'ils avaient raison. Les anciennes synagogues, spécialement celle de Doura-Europos, qui vient de produire si inopinément devant nous ses richesses artistiques, n'ont rien à envier à l'imagerie chrétienne, et si, dans l'Église, le culte des images s'adjoignit de bonne heure à leur usage, ce ne fut là qu'un développement normal de l'idée essentielle qui préside à la question des images, à savoir que ces représentations constituent un rappel, un soutien, une force religieuse, et qu'elles tiennent la place de ceux qu'elles représentent.

Et si, maintenant, il est permis de faire des images de Dieu même, ce n'est pas parce que l'Église a modifié les notions, fournies par l'A. T., sur la spiritualité et la transcendance de Dieu, mais parce que le Verbe, « l'image du Dieu invisible » (Col., I, 15) et « la splendeur de sa gloire » (Hebr., I, 3), a rendu accessible la Majesté divine en s'unissant à une nature humaine.

† J.-B. Frey.

IMMACULÉE CONCEPTION. — Privilège en vertu duquel la bienheureuse vierge Marie a été conçue sans péché, c'est-à-dire a été, dès le premier instant de son existence, exempte de la tache originelle et enrichie de la grâce sanctifiante. La seule question à traiter ici est de savoir *si* et *dans quelle mesure* ce privilège est contenu dans la sainte Écriture. Dans la bulle *Ineffabilis...* qui a défini l'Immaculée conception, la conclusion, qui est seule de foi, donne le dogme comme *révélé de Dieu*, mais n'indique pas si cette révélation a été faite par l'Écriture ou par la tradition ou par l'une et l'autre à la fois. Quant aux considérants très développés qui préparent et justifient la définition, ils font une place importante à l'Écriture. C'est cette place qu'il faut préciser.

Après une étude préliminaire d'ordre historique sur le rôle de l'argument scripturaire dans les travaux préparatoires et dans la bulle *Ineffabilis*, I, nous examinerons les textes bibliques mis en cause, en les classant suivant l'ordre habituel : d'abord les textes *principaux*, c'est-à-dire efficaces pour la démonstration, II, puis les textes *secondaires* ou inefficaces, III; nous parlerons enfin des textes qu'on a *opposés* ou qu'on oppose encore au dogme de l'Immaculée conception, IV.

I. ÉTUDE HISTORIQUE PRÉLIMINAIRE : PLACE DE L'ARGUMENT SCRIPTURAIRE DANS LES TRAVAUX PRÉPARATOIRES ET DANS LA BULLE *INEFFABILIS*. — L'argument scripturaire a été, au cours des siècles, mêlé à toutes les vicissitudes des discussions sur l'Immaculée conception. La pieuse croyance n'a guère été présentée sans l'appui de quelques textes de la Bible. Cependant plusieurs de ses partisans et, parmi eux, de grands théologiens, renoncèrent à trouver en sa faveur dans l'Écriture des arguments solides. Petau, dans son exposé, ne fait pas même mention de l'Écriture (*De incarnatione Verbi*, l. XIV, c. II). Bellarmin, dans un *votum* présenté à Paul V en 1617, déclare sèchement : *In Scripturis nihil habemus* (cf. Le Bachelet, *Auctarium Bellarminianum*, Paris, 1913, p. 627). D'autre part, les longues et âpres contestations que ce dogme a subies se sont toujours autorisées de textes de l'Écriture. Il serait long et monotone de suivre toutes ces vicissitudes de l'argument scripturaire au cours des siècles. Il n'en est pas de même de la bulle *Ineffabilis* et des travaux considérables qui l'ont préparée : les textes bibliques y ont été l'objet d'un examen très attentif et la valeur de l'argument scripturaire, l'occasion de discussions approfondies.

1° *Les publications privées*, par lesquelles il faut commencer, émanent des principaux savants qui ont dirigé les travaux préparatoires. La pensée de ces savants s'y déploie avec plus d'ampleur et s'y exprime avec plus de précision. La première publication à mentionner, comme point de départ du mouvement qui devait aboutir à la bulle, est la dissertation polémique du cardinal Louis Lambruschini, secrétaire d'État de Grégoire XVI : *Sull'immacolato concepimento di Maria*, Rome, 1843, réimprimée dans *Pareri...*, t. v, p. 123-179; elle est comme la conclusion donnée aux innombrables postulations qui, commencées depuis longtemps, s'étaient multipliées durant tout le pontificat de Grégoire XVI. Le cardinal, résumant les preuves du privilège, inaugure la méthode qui présidera aux travaux : argument de convenance, Écriture, tradition sous toutes ses formes, jusqu'aux plus récentes.

Les postulations ayant continué à affluer, les dernières années de Grégoire XVI et les deux premières années de Pie IX, le P. Jean Perrone, préfet des études au Collège romain, y répondit par une dissertation théologique, *De immaculato B. V. M. conceptu, an dogmatico decreto definiri possit, disquisitio theologica*, Rome, 1847. Dans une première partie historico-critique où se trouve résumée l'histoire de la controverse, l'auteur constate que rien dans l'Écriture ne s'oppose au privilège, que même l'Écriture, du moins avec le *Protévangile* et la *Salutation angélique*, sinon avec d'autres témoignages moins appropriés, fournit au dogme « une preuve assez solide », laquelle ne devient apodictique qu'avec l'interprétation de la tradition. Dans une deuxième partie, théologico-critique, l'auteur précise le mode de révélation du dogme : celui-ci est contenu, soit dans l'Écriture, soit dans la tradition d'une manière prochaine et immédiate, quoique d'une façon enveloppée, resserrée et un peu obscure *(proxime et immediate, licet implexe, contracte ac subobscure)*.

La troisième publication est l'ouvrage monumental du P. C. Passaglia : *De immaculato Deiparæ semper virginis conceptu commentarius*. L'auteur y travaillait au moment où fonctionnaient les commissions préparatoires. Les deux premiers volumes parurent avant la bulle; le troisième ne parut qu'après, de façon à pouvoir en insérer le texte en appendice. L'ouvrage est une enquête copieuse, quoique un peu touffue, sur l'Écriture et la tradition relativement à ce dogme. La lecture en éclaire singulièrement le texte de la bulle. Des huit sections de l'ouvrage, trois sont consacrées aux textes scripturaires, abondamment cités et enveloppés des commentaires de la tradition. Ils sont rangés par catégories : d'abord les types de la Vierge (section III), puis les textes qui lui sont appliqués par accommodation (section IV), enfin les témoignages proprement dits (section V). Ces derniers répondent à peu près à nos textes principaux ou efficaces.

A côté de ces trois ouvrages de premier plan, on pourrait citer bien d'autres publications où l'argument scripturaire est examiné de près : dissertations de consulteurs, pendant les discussions : Biancheri, Guéranger...; œuvres de vulgarisation ou d'apologie, après la définition : Gousset, Malou, Gagarin... Il faudrait également ajouter, à l'autorité théologique des Lambruschini, Perrone et Passaglia, l'autorité exégétique de F.-X. Patrizi, avec son ouvrage sur un point discuté du *Protévangile : De* אזה, *hoc est de immaculata Mariæ origine a Deo prædicta disquisitio*, Romæ, 1853.

2° *Les travaux préparatoires officiels* sont inaugurés par : 1. la *Consulte théologique* provoquée par Pie IX, le 1er juin 1848. La plupart des théologiens désignés sont d'avis que le pape accède aux instances renouvelées, en portant une définition. Leur jugement est appuyé sur l'Écriture sainte, la tradition et la doctrine de l'Église. Leur exposé suit l'ordre descendant et donne la première place à l'argument d'Écriture sainte.

2. Pie IX constitue alors une *Congrégation pontificale antépréparatoire* (6 décembre 1848) avec 8 cardinaux et 5 consulteurs. Le travail scientifique demandé aux consulteurs, pour éclairer l'avis des cardinaux, comportait cinq questions. Deux concernaient l'Écriture sainte : l'une (la troisième), l'Ancien Testament; l'autre (la quatrième), le Nouveau Testament : que contiennent-ils respectivement pour ou contre l'Immaculée conception? Sur l'une et l'autre question, les réponses affirmèrent la valeur de l'argument scripturaire.

3. *Le concile par écrit.* Pie IX, agréant une suggestion des cardinaux, se décida à faire ce qu'on a appelé « un concile par écrit » : par une bulle du 2 février 1849, il sollicita par écrit les avis de tous les évêques du monde. 603 répondirent, dont 546 favorables à la proclamation du dogme. Ces réponses remplirent les trois premiers volumes de la collection des *Pareri...* L'avis général était de faire précéder la définition d'un exposé

des arguments, soit d'Écriture, soit de tradition, arguments qui étaient copieusement discutés. Cette collection constituait un immense dossier pour les rédacteurs de la bulle à laquelle songeait Pie IX.

4. *La Commission spéciale de théologiens.* Le travail de rédaction ayant débuté par le rejet successif des deux premiers schémas proposés, le pape voulut élargir la discussion. Il institua une *Commission spéciale* de 20 théologiens (10 mai 1852). Dans les délibérations, l'argument scripturaire fut maintes fois remis en cause. Dès la question de principe, celle des conditions de la définibilité d'une proposition, on convint qu'il n'était pas nécessaire d'avoir des témoignages explicites, ni même des témoignages implicites de la sainte Écriture qui n'est pas la seule source de la révélation. Dans la question de fait, on ne s'arrêta guère aux critères dont la réalisation était manifeste, le consentement actuel des évêques et des fidèles; on s'attacha aux deux sources fondamentales de la révélation, l'Écriture et la tradition ancienne. Il nous reste de ces délibérations deux documents parallèles : l'un, d'ordre historique, *Breve exposizione degli atti della Commissione speciale* (Sardi, *La solenne definizione*, t. I, p. 791-838); l'autre, d'ordre doctrinal, *Silloge degli argomenti da servire all'estensore della bolla dogmatica*, suivi de quelques notes explicatives, *Dichiarazioni...* (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 46-55.)

3° *La rédaction de la bulle.* — Le travail de rédaction avait déjà été abordé avant l'institution de la *Commission spéciale* de théologiens. Deux schémas avaient été successivement examinés et rejetés. Le premier : *Deus omnipotens et clemens* (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 22), était du P. J. Perrone et reproduisait fidèlement les conclusions de sa dissertation sur le sujet (cf. col. 233-234). Le second schéma : *Quemadmodum Ecclesia* (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 60), attribué par l'éditeur, Mgr Sardi, au P. C. Passaglia, était assez différent du précédent; en outre il visait un dessein accessoire qui ne fut pas poursuivi, celui de joindre à la proclamation de l'Immaculée conception une condamnation globale des erreurs modernes : c'était déjà l'idée du *Syllabus*. Ce n'est qu'avec la troisième rédaction, *In mysterio...* (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 76), postérieure à l'institution de la Commission spéciale, qu'apparaît le schéma qu'on peut appeler définitif : ce texte restera la base de toutes les discussions ultérieures et sa substance passera dans la rédaction finale de la bulle. L'éditeur s'abstient de toute conjecture sur l'auteur de ce schéma. On croit y reconnaître encore la marque du P. Passaglia.

Dans tous ces documents (*I*er et *II*e *schemas*, *Breve exposizione*, *Silloge*.., *III*e *schema* tel qu'il demeura jusqu'au *VIII*e), c'est-à-dire en somme depuis le début des discussions jusqu'aux approches de la fin, on se tient sur les lignes du plan suivant qui est classique en théologie. En guise d'exorde, l'argument de convenance. Puis les preuves du dogme se présentent dans l'ordre descendant. On commence par l'Écriture sainte dont les textes sont disposés chronologiquement. Vient ensuite la tradition sous toutes ses formes et dans toutes ses manifestations depuis les plus anciennes, comme les témoignages des Pères, jusqu'aux plus récentes, comme les nombreuses postulations adressées au Saint-Siège. Après cet ample exposé, la récapitulation se fait dans le même ordre : *divina eloquia*, *veneranda traditio*, *perpetuus Ecclesiæ sensus* (Sardi, *op. cit.*, *VIII*e *schema*, t. II, p. 273). Ainsi est préparée et justifiée la définition de foi qui peut se présenter en conclusion.

Dans ce cadre stéréotypé, les discussions introduisirent un grand nombre de modifications. Le III^e^ schéma lui-même fut maintes fois remanié, si bien que le texte définitif de la bulle n'est en somme que la neuvième rédaction (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 301). Ces modifications sont très significatives, en particulier celles qui concernent l'argument scripturaire qui seul nous importe ici.

Sur un point au moins cet argument a été enrichi. Le *Silloge* s'était contenté du *Protévangile* et, par une réserve surprenante, avait exclu la *Salutation angélique*. Cependant la *Breve exposizione...* notait la discussion des théologiens sur la *Salutation angélique;* la conclusion n'avait pas été défavorable : si telle ou telle expression ne saurait valoir par elle seule, cependant l'ensemble est solide, surtout avec l'appui de la tradition. D'ailleurs les deux premiers schémas présentaient déjà, à la suite du *Protévangile*, la *Salutation angélique* (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 48; t. I, p. 799-800; t. II, p. 24, 64). Aussi le III^e^ schéma rétablit-il cette partie de l'argument qui subsistera dans toutes les rédactions suivantes et s'enrichira même, dans la dernière, d'une preuve nouvelle relative à la salutation d'Élisabeth (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 78, 106, 308). En faveur du texte, fort apprécié des théologiens actuels, *Maria de quâ natus est Jesus...*, il y eut une réclamation du cardinal de Bonald, archevêque de Lyon. Dans la dernière rédaction, le texte fut cité, mais peu exploité (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 293, 308).

Dans l'ensemble les modifications proposées ne touchèrent à l'argument scripturaire que pour le nuancer, l'entourer de réserves, lui assurer des conditions favorables à sa valeur. Dans les réponses des évêques, comme dans les discussions des Commissions romaines, les remarques abondent dans ce sens : il ne faut pas urger tels ou tels textes de l'Écriture; ces textes ne constituent pas un argument (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 234, 284, 293). On sent la préoccupation de procéder scientifiquement, d'enlever tout prétexte à l'hérésie ou à l'incrédulité, de ne pas majorer les textes, de se défendre contre l'entraînement reproché parfois à certains théologiens. L'évêque de Montauban, dans une consultation remarquable et que nous retrouverons, déclare, non sans une pointe d'exagération : « Tous ou presque tous les textes qu'on apporte de la sainte Écriture ne semblent pas avoir par soi la force, la valeur que leur attribuent les très savants théologiens de la bulle. » (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 234.)

La première manifestation de cette disposition porta sur le mode de la révélation du dogme. Dans le I^er^ schéma, la formule même de définition précisait la double source de cette révélation et présentait le privilège de l'Immaculée conception comme « une doctrine constante de l'Église *en accord avec les saintes Lettres et la tradition divine et apostolique* » (p. 38). Cette assertion fut rejetée et dut contribuer au rejet du schéma. Elle ne reparut dans aucun des schémas suivants. Le second ne parle plus que de « vérité de foi catholique *manifestée de Dieu* ». Le troisième substitue la formule équivalente plus courante en théologie : « révélée de Dieu. » Le IV^e^ schéma essaiera de préciser par une circonlocution et parlera de « doctrine comprise dans l'étendue de la révélation » (p. 116). Dans le V^e^ schéma on revient à la formule précédente plus simple et aussi claire; elle demeurera jusqu'au bout.

Sur la portée même de l'argument scripturaire, le cardinal Amat demande qu'on remplace : *demonstratur* par *insinuatur*. On suit les nuances, presque les tâtonnements des théologiens. Par rapport au dogme de l'Immaculée conception, les indices scripturaires, du III^e^ au VI^e^ schéma, l'expriment et l'attestent *(exprimunt* atque *testantur);* au VII^e^ schéma, ils l'indiquent *(indicant)* et l'attestent; au VIII^e^, ils ne font plus que le suggérer et le désigner *(aperiunt* atque *designant)*. Dans la rédaction définitive, les expressions ont disparu. Le problème qu'elles posaient est résolu par un appel à la tradition.

Nous voyons ici en action la tendance dominante qui a inspiré ces modifications : étayer l'argument scripturaire sur l'interprétation des Pères. C'est dans ce sens que vont beaucoup de réclamations : des arguments présentés comme scripturaires ne sont acceptés que comme patristiques. « La valeur des textes (bibliques), écrit l'évêque de Montauban, doit être mise hors de contestation, non par les raisonnements des docteurs, mais par la tradition même qui est générale et perpétuelle. » (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 234.) Les résultats obtenus sont intéressants à suivre dans la succession des schémas. Il est des textes scripturaires qui, dès les premières rédactions, ont été présentés sous la garantie de la tradition, par exemple, les figures de la Vierge dans l'Ancien Testament; on se contente d'accentuer cet appel aux Pères. Quant aux textes qui avaient d'abord été présentés en eux-mêmes, objectivement, comme ayant une valeur indépendante, ils sont ensuite mis sur le compte des Pères qui, par leur interprétation, en assurent la valeur. Rien de plus pittoresque que le passage d'une formule à l'autre. Sur le *Protévangile*, le VIII^e^ schéma porte encore : « Par ce divin oracle était montré, d'une part, le Rédempteur et, d'autre part, était désignée la vierge Marie » (p. 260) : ce qui devient dans le texte définitif : « *Les Pères et les écrivains ecclésiastiques, instruits par les paroles célestes... ont enseigné* que, par ce divin oracle, était montré, d'une part, le Rédempteur et, d'autre part, était désignée la vierge Marie. » (P. 307.) De même sur la *Salutation angélique*, le VIII^e^ schéma s'exprime ainsi : « La bienheureuse Vierge fut digne d'être appelée pleine de grâce. Cette salutation... montre que la Mère de Dieu est le siège de toutes les grâces divines » (p. 262) : ce qui devient dans la rédaction dernière : « *Les Pères et les écrivains ecclésiastiques réfléchissant* que la bienheureuse Vierge avait été appelée pleine de grâce, *enseignèrent* que cette salutation... montre que la Mère de Dieu est le siège de toutes les grâces divines. » (P. 308.) Une modification plus curieuse encore est celle qui, dans le rapprochement de l'argument d'Écriture sainte et de l'argument de tradition, substitue, à une formule de coordination, une formule de subordination : « La doctrine enseignée par tant de témoignages des Pères et des écrivains sacrés » *(sententia tot... Patrum sacrorumque scriptorum testimoniis tradita)* (p. 265), devient : « La doctrine qui, au jugement des Pères, est consignée dans les Lettres divines *(doctrinam judicio Patrum divinis litteris consignatam)*. » (P. 310.)

Le changement le plus considérable et qui n'apparaît que dans le texte définitif, c'est le renversement de l'ordre des arguments, la substitution de la marche ascendante à la marche descendante. Cette modification fut demandée de différents côtés : l'évêque de Bruges : « On devrait mettre en premier lieu le sentiment de l'Église, puis l'intelligence de l'Écriture comme confirmant ce sentiment (p. 207) », mais surtout l'évêque de Montauban : « La constitution pontificale devrait partir, dès le commencement, de la tradition de l'Église, en particulier de celle de l'Église romaine... Cette tradition posée comme solide fondement de la décision dogmatique, on remonterait par degrés aux siècles antérieurs... » (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 236.) Enfin l'évêque d'Amiens indique la raison profonde des avantages du changement : « Les textes scripturaires ne gagneraient que plus de force à être cités en dernier lieu : comme ils ne font qu'insinuer obscurément et par des conclusions éloignées la doctrine en question, c'est de la doctrine connue qu'ils tirent leur véritable interprétation et ainsi servent-ils admirablement à la confirmer. » (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 233.) Ce renversement est, d'ailleurs, la conclusion logique de la prééminence reconnue à l'argument de tradition sur l'argument d'Écriture. Cet argument passe donc du premier rang au second. Bien mieux, non content de venir après l'argument de tradition, il s'y insère et s'y subordonne. On peut apprécier maintenant la place qu'il occupe dans la bulle.

4° *Texte définitif de la bulle « Ineffabilis »* (8 décembre 1854). — L'argument de convenance a gardé, à travers toutes les rédactions, son contenu essentiel et sa priorité; il joue le rôle d'introduction. Il repose sur le rôle de Marie dans la rédemption : l'union étroite dans le plan divin entre le Verbe incarné et sa mère est la raison suprême des grâces accordées à Marie et, en tout premier lieu, de l'Immaculée conception. Pour elle ce privilège était, sinon de stricte nécessité (*oportebat omnino*, jusqu'au VII^e^ schéma), du moins de toute convenance (*decebat omnino* à partir du VIII^e^ schéma). L'argument est de raison théologique, mais à base scripturaire : le *Protévangile* est clairement visé par l'allusion à la victoire sur l'antique serpent.

Après cette introduction, toutes les preuves sont fondues dans le seul argument de tradition dont l'ampleur est telle qu'il embrasse même l'argument d'Écriture sainte. On prend comme base les plus récentes manifestations de la tradition qui sont aussi les plus universelles et les plus éclatantes; puis on remonte le cours des siècles. La tradition pratique dont on part repose sur une tradition doctrinale, celle des Pères et des écrivains ecclésiastiques. Celle-ci, à son tour, repose sur l'Écriture où elle trouve son appui, mais qu'elle explique infailliblement.

C'est à cet endroit que l'argument scripturaire s'insère dans l'argument de tradition, tout en lui restant subordonné. Cependant le renversement d'ordre n'atteint pas le détail des textes bibliques qui restent disposés chronologiquement, comme dans les schémas antérieurs : au premier rang, le *Protévangile* et son interprétation par les Pères et les écrivains ecclésiastiques. Le reste de l'Ancien Testament est représenté par deux séries de figures, proposées, elles aussi, d'après la tradition : ce sont d'abord les types proprement dits de la Vierge, puis une série d'expressions imagées empruntées aux prophètes. Pour le Nouveau Testament, la bulle énonce ce que les Pères ont vu dans les salutations adressées à Marie par l'archange Gabriel et par Élisabeth. Ici finit, à proprement parler, l'argument d'Écriture; l'argument de tradition reprend et se poursuit. Mais de même que les textes bibliques ont été mis au compte de la tradition, de même les témoignages des Pères et leurs éloges de Marie sont souvent empruntés à l'Écriture et formulés dans ses propres termes : voilà pourquoi on a l'impression d'une troisième série de figures scripturaires de Marie : *Quapropter nunquam cessarunt Deiparam appellare.* (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 309.)

La récapitulation finale des arguments garde l'ordre des schémas précédents et montre la doctrine de l'Immaculée conception dans l'Écriture, dans la tradition et dans le sentiment de l'Église (*divina eloquia, veneranda traditio, perpetuus Ecclesiæ sensus...*, Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 165, 191, 273, 312). On comprend que la définition de foi sur laquelle se clôt la bulle se soit abstenue de distinguer l'Écriture et la tradition comme source de la doctrine et qu'elle se soit contentée de déclarer cette doctrine « révélée de Dieu ».

Une conséquence remarquable de l'attitude de la bulle, c'est qu'en fondant l'argument d'Écriture dans celui de tradition, elle s'est abstenue d'apprécier la preuve biblique en elle-même. Et cette abstention, nous l'avons vu, a été intentionnelle. Ce résultat n'a pas été sans produire quelques déceptions. Dans son *Mémoire* (§ 6), dom Guéranger, après avoir convenu que les textes scripturaires ne fournissent pas une

démonstration certaine, ajoutait que, si une définition favorable intervenait, le sens de ces textes serait définitivement fixé et ils acquerraient la valeur de preuve positive qui leur manquait jusque là. Le souhait ne s'est réalisé qu'en partie. Une définition favorable est intervenue, mais elle n'a pas porté directement sur ces textes; cependant ils ont mérité de figurer dans l'exposé doctrinal qui forme comme les considérants de la définition. Ce détail n'est pas sans importance pour notre tâche : devant cette réserve calculée de la bulle, exégètes et théologiens gardent toute liberté dans l'appréciation de l'argument scripturaire.

Après des travaux si approfondis, couronnés par une définition si précise, il n'y avait plus guère de progrès à attendre. Cependant depuis la proclamation du dogme, il s'est fait un travail scientifique important. L'argument scripturaire, en particulier, a continué à être scruté à l'envi par les exégètes et les théologiens, soit pour tirer meilleur parti des textes favorables, soit pour dissiper les nuages amoncelés autour des textes opposés. Deux nouveaux documents pontificaux sont venus apporter leur supplément de lumière: l'encyclique *Augustissimæ...* de Léon XIII sur le rosaire (12 septembre 1897) reprend, sous une forme plus absolue, l'argument de la bulle *Ineffabilis...* sur le *Protévangile :* « Au début des siècles, quand par leur péché nos premiers parents se furent souillés eux-mêmes et eurent souillé toute leur postérité d'une commune tache, l'auguste vierge Marie fut constituée comme le gage du salut et du relèvement futur. » L'encyclique *Ad diem illum*, de Pie X pour le cinquantenaire de la définition (1904) est venue mettre en relief le texte de l'Apocalypse (XII) qui semble avoir peu fixé l'attention dans les travaux préparatoires de la bulle.

On voit combien il était nécessaire d'élucider ces problèmes historiques pour aborder l'examen des textes. On consultera sur ces problèmes : *Pareri dell' episcopato cattolico, di capitoli, di congregazioni, di università... sulla definizione dogmatica dell'immacolato concepimento della B. V. Maria*, Rome, 1851-1854, recueil de 10 volumes où ont été reproduits plusieurs des écrits suivants. — Luigi, card. Lambruschini, *Sull' immacolato concepimento di Maria. Dissertazione polemica*, Rome, 1843, réimprimée dans *Pareri...*, t. v, p. 123-179. — J. Perrone, *De immaculato beatissimæ virginis Mariæ conceptu, an dogmatico decreto definiri possit*, Rome, 1847; Avignon, 1848, dans *Pareri...*, t. vi, p. 309. — Pierre Biancheri, *Voto in forma di dissertazione sulla definizione dogmatica dell'immacolato concepimento della beatissima virgine Maria*, Tivoli, 1848, dans *Pareri...*, t. v, p. 181. — Dom Guéranger, *Mémoire sur la question de l'Immaculée conception de la très sainte Vierge*, Paris, 1850, dans *Pareri...*, t. vii, p. 1. — Pierre Gual, *Della definibilità della concezione immacolata di Maria*, Rome, 1852, dans *Pareri...*, t. viii, p. 1. — Card. Gousset, *La croyance générale et constante de l'Église touchant l'Immaculée conception de la bienheureuse vierge Marie*, Paris, 1855. — Mgr Malou, *L'Immaculée conception de la bienheureuse vierge Marie considérée comme dogme de foi*, Bruxelles, 1857, — Antoine Ballerini, *Sylloge monumentorum ad mysterium conceptionis immaculatæ virginis Deiparæ illustrandum*, Rome, 1854, dans *Pareri...* — A. de Roskovany, *Beata virgo Maria in suo conceptu immaculata ex monumentis omnium sæculorum demonstrata*, Budapest, 1873-1881, 9 vol. in-8°, etc.

II. Textes principaux ou efficaces pour la démonstration. — Exégètes et théologiens s'accordent à considérer comme textes principaux ou démonstratifs dans une certaine mesure d'une part, le *Protévangile* (Gen., III, 15), d'autre part la salutation de l'ange (Luc., I, 28) complétée par celle d'Élisabeth (Luc., I, 42). Chacun des deux textes a sa valeur spéciale. Leur rapprochement et leurs places respectives, l'un au début de l'Ancien Testament, l'autre au début du Nouveau, donnent à l'ensemble une portée nouvelle. Enfin leur commun rapprochement avec le texte de l'Apocalypse (XII) qui représente un troisième moment, la fin de la perspective biblique, donne à ce troisième texte, un vif relief, sans peut-être le rendre démonstratif.

1. Le Protévangile (Gen., III, 15). — Il faut : 1° rappeler le *sens général* du texte, et 2° la manière dont il englobe le *Messie*, pour apprécier : 3° comment il implique *Marie* et 4° la présente comme *immaculée dans sa conception.*

1° *Portée générale du texte.* — 1. Le *cadre* ou *contexte* (Gen., III, 9-19). — Le *Protévangile*, ainsi appelé parce qu'il contient la première annonce du rachat de l'humanité et le premier linéament de la bonne nouvelle qui devait avoir son épanouissement dans l'Évangile, est encadré dans la scène de la Genèse où Dieu fait, pour ainsi dire, le règlement de compte des responsables de la catastrophe originelle. Adam, interpellé le premier, rejette la faute sur Ève qui lui a présenté le fruit défendu. Ève, interrogée à son tour, accuse le serpent qui l'a trompée. Reste le vrai coupable, le serpent : il n'a pas d'excuse, il est bien trop orgueilleux pour en invoquer. Aussi Dieu ne l'interroge-t-il pas. Mais il commence immédiatement par lui la mystérieuse sentence qui va atteindre successivement tous les coupables. L'enquête avait descendu de l'homme à la femme, puis au serpent; la sentence va remonter du serpent à la femme, puis à l'homme (Gen., III, 9-19).

Dans la sentence, comme dans tout l'épisode, le tentateur n'est pas autrement désigné que par le serpent; mais il faut distinguer ce qui se rapporte à l'animal visible qu'est le serpent et ce qui s'adresse à l'être intelligent et pervers qui a fait du serpent son instrument. Sans cette distinction, la scène n'est pas susceptible d'une explication raisonnable. Aussi devons-nous négliger ici les exégètes rationalistes qui refusent d'admettre la présence d'un être surnaturel. Il n'en est pas de même des exégètes protestants demeurés croyants; sans doute leurs préjugés contre la sainte Vierge les empêcheront de nous suivre jusqu'au bout et de pénétrer, à la lumière de la tradition, la pleine intelligence du texte scripturaire, mais leur accord nous sera précieux pour dégager le sens littéral du passage.

A ce double être du serpent, répondent bien les paroles de Dieu avec leur remarquable dualité de sens et de désignation. Les premières s'adressent à l'animal qui est puni d'un châtiment conforme à sa nature; il est atteint dans son corps : « Parce que tu as fait cela, sois maudit; tu marcheras sur ton ventre et tu mangeras de la terre, tous les jours de ta vie. » (Gen., III, 14.) Non pas que l'animal doive désormais changer de constitution et se mettre à ramper, comme s'il ne l'avait pas fait auparavant, ni que la terre doive désormais devenir sa nourriture, mais ces traits caractéristiques de sa constitution prendront désormais un aspect humiliant qu'ils n'avaient pas auparavant. Ce châtiment, tout tombant à la lettre sur le serpent, affecte, d'une façon symbolique, le tentateur lui-même qui devient, au suprême degré, objet de mépris et d'horreur; le serpent reste la vivante image de Satan qui lui aussi, au moral, rampe et mange de la poussière. (Ps., LXXI, 9; Is., XLIX, 23; LXV, 26; Mich., VII, 16; cf. C.-F. Keil, sur Gen., III, 14; Crelier, *Genèse*, Paris, 1889, p. 54.)

Après le châtiment du serpent, voici celui de l'esprit mauvais qui a fait du serpent son instrument,

celui de Satan; car la Bible ne laisse pas le moindre doute, le vrai tentateur, ce fut le diable (Sap., II, 23-24; Rom., V, 12-21), Satan, le calomniateur des serviteurs de Dieu, l'auteur principal du mal, le père du mensonge (Eccli., XXV, 33; Ps., XXXVIII, 21; CIX, 20, 29; Job, I, II; Zach., III, 1, 2; Matth., IV, 10, etc. Cf. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, t. I, p. 353). Il est évident que cette deuxième partie de la sentence ne dépend pas moins que la première du considérant : « *Parce que tu as fait cela...* Parce que tu as tenté la femme et provoqué sa faute et, par là, la chute de l'homme et celle de leur postérité. » Il apparaît d'avance que Dieu se dédouble, lui aussi, et montre un double personnage, d'une part le juge impitoyable qui punit Satan, d'autre part, le père miséricordieux qui a pitié des hommes, ses enfants. Aussi sa sentence va-t-elle être tout à la fois la condamnation du tentateur dont l'éclatante victoire se transformera en une honteuse défaite et une réparation annoncée au premier couple humain. Ainsi, avant même la sentence qui condamne Adam et Ève et avant l'annonce de leur châtiment, brille le rayon de l'espérance et luit l'aurore de la restauration : c'est bien le *Protévangile*.

2. Le *texte* est le suivant : « *J'établis* une *inimitié* entre toi et la femme, entre ton lignage et le sien; lui, te *brisera* la tête et toi, tu le *viseras* au talon » (Gen., III, 15, trad. Lagrange, *L'innocence et le péché, Revue biblique*, 1897, p. 352). Ce texte comporte plusieurs variantes ou autres particularités importantes.

Au terme pluriel du latin : *inimicitias* correspond un terme singulier, soit en hébreu (אֵיבָה), soit en grec (ἔχθραν). Le verbe : *mettre, établir*, est à la première personne de l'imparfait qu'on traduit habituellement par le futur, qu'on peut traduire aussi par le présent : il marque une action continue qui commence au moment présent et se prolonge dans l'avenir; bref il indique aussi bien le futur prochain que le futur proprement dit. La traduction par le présent a l'avantage de prévenir la méprise de quelques interprètes qui n'ont voulu voir que le futur lointain. Le mot femme est précédé de l'article qui le détermine (הָאִשָּׁה). L'explication obvie est que la femme désignée est celle dont il a été question précédemment (Gen., II, 23; III, 1, 2, 4, 6, 12, 13) et dont il sera encore question ensuite (III, 16, 17, 20, 21; IV, 1).

Le mot qui désigne la descendance soit du serpent, soit de la femme, est, en hébreu, un substantif masculin, זֶרַע. Le grec des LXX et le latin de la Vulgate le rendent par des substantifs neutres, σπέρμα, *semen*. En français, les termes qui viennent spontanément sous la plume sont féminins : *postérité, race, descendance*. Ces changements de genre ne sont pas sans inconvénient. Le P. Lagrange a proposé le mot *lignage* qui est sans doute moins employé, mais qui a l'avantage d'être masculin. La suggestion semble avoir été bien accueillie. Le pronom sujet du troisième membre est, en hébreu, הוּא, qui est aussi masculin. Les LXX ont le masculin αὐτός dont on retrouve l'équivalent dans le *ipse* de la vieille version latine et des anciens Pères latins. La Vulgate au contraire a le pronom féminin *ipsa*. On voit la portée de la variante : elle attribue l'action dont il s'agit à la femme elle-même, tandis que le pronom הוּא de l'hébreu l'attribue au lignage de la femme; il en est de même des versions anciennes qui ont personnifié : le grec, dans le masculin, αὐτός, le neutre σπέρμα et la vieille version latine, dans le masculin *ipse*, le neutre *semen*. Quelle que soit l'origine de la traduction *ipsa* (faute de copiste ou changement intentionnel), quel que soit son rapport au sens véritable du texte, elle constitue une faute grammaticale dont l'introduction s'explique sans peine. Le pronom masculin du texte hébreu s'impose donc : il figure dans tous les manuscrits hébreux, sauf deux ou trois qui sont sans portée; il est confirmé par les anciennes versions, les LXX, la vieille version latine et par les plus anciens Pères; il est en accord avec le reste de la phrase, le verbe à sujet masculin (יְשׁוּפְךָ) et le pronom suffixe masculin (תְּשׁוּפֶנּוּ). C'est donc bien le lignage de la femme qui écrasera la tête du serpent et qui se verra attaqué au talon par le serpent.

Dans les deux derniers membres, le texte hébreu joue sur le mot שׁוּף qui désigne tout à la fois l'action sur la tête du serpent et l'action contre le talon du lignage de la femme. En principe les versions ont cherché à rendre les deux expressions par le même terme. C'est ainsi que les LXX ont mis les deux fois : *observer, épier* (τηρήσει, τηρήσεις), l'ancienne version latine : *garder (servabit, servabis)*. La Vulgate a recouru à deux expressions, la première fois, *briser (conteret)*, la deuxième fois, *observer, épier (insidiaberis)*. Le premier sens, celui de briser, broyer en foulant, est bien établi par Job, IX, 17; Ps., CXXXIX, 11 et Rom., XVI, 20, qui est une allusion manifeste à ce texte (συντρίψει); il est confirmé par la racine araméenne correspondante et par l'assyrien *sepu* (pied). Le second sens, celui d'observer, épier pour dresser des embûches, est également bien établi, soit par la double traduction des LXX (τηρήσει, τηρήσεις), soit par la racine hébraïque congénère שָׁאַף. D'ailleurs ces deux acceptions se combinent bien pour réaliser le jeu de mots. Il n'y a donc pas lieu de recourir aux racines voisines proposées par les anciens rabbins ou les critiques modernes.

Ce qui circonscrit la zone d'ombre et met le sens global hors de doute, c'est l'antithèse entre la tête et le talon, laquelle d'ailleurs répond bien à la différence de position des deux adversaires. L'homme qui est debout peut mettre le pied sur la tête du serpent, le serpent qui rampe ne peut que se retourner contre le talon de l'homme. L'attaque à la tête est mortelle, c'est l'écrasement. L'attaque au talon n'est pas décisive, c'est tout au plus une blessure. En somme, la traduction de la Vulgate est très acceptable. C'est dans ce cadre que le P. Lagrange a essayé de rendre, au moins par une allitération, le jeu de mot hébreu : « Lui te *brisera* la tête et toi, tu le *viseras* au talon. »

3. *L'interprétation du texte.* — Il apparaît d'emblée que la sentence contient un plan de revanche de Dieu contre le démon en faveur du couple humain : ce contraste jaillit de presque tous les termes. L'inimitié dont Dieu parle n'est pas un simple mouvement instinctif, c'est un sentiment moral qui n'existe qu'entre deux êtres raisonnables, qui n'est attribué qu'aux personnes. Malgré l'opinion contraire de quelques Pères (S. Éphrem, S. Jean Chrysostome), il ne s'agit donc pas ici de l'horreur instinctive de l'homme pour le serpent. Il faut s'élever bien plus haut et voir ici, chez la femme et son lignage, une inimitié morale et surnaturelle à l'égard du démon. Cette inimitié, c'est Dieu lui-même qui l'établit, il en assurera le maintien, il en garantira l'efficacité. Quelles que puissent être les péripéties de la lutte, Dieu se met du côté de la femme et de son lignage : c'est la victoire entrevue.

Cette inimitié est établie d'abord entre la femme et celui à qui Dieu s'adresse. Dans tout le récit, c'est toujours le serpent; mais, nous l'avons vu, dans cette deuxième partie de la sentence (Gen., III, 15), le véritable interlocuteur de Dieu, c'est le démon, caché sous la forme du serpent et l'utilisant pour son dessein pervers. Quant à la femme, c'est Ève et ce ne peut être

qu'elle. Elle est, pour le moment, la seule femme. C'est à elle que nous réfère spontanément l'article. Quoique ce soit l'évidence même, il y a lieu d'y insister.

Cette inimitié entre la femme et le serpent se prolongera entre leurs lignages respectifs. Ici l'interprétation doit se faire souple pour s'adapter à toutes les nuances du texte. Le terme hébreu זֶרַע, traduit par lignage, a le sens très net de *descendance, progéniture;* mais il est susceptible de sens *propre* ou de sens *métaphorique*, de sens *individuel* ou de sens *collectif*. Il ne faut pas non plus oublier la dualité du personnage du serpent, l'animal de ce nom et l'esprit pervers qui fait de cet animal son instrument. Le texte lui-même a d'étranges méandres : après avoir nommé le lignage de la femme, il poursuit dans cette direction, mais après avoir aussi nommé le lignage du serpent, il ramène ensuite le serpent lui-même qui vise le talon, mais qui a la tête écrasée. C'est du langage populaire, mais il est d'une psychologie profonde. L'explication doit en respecter toute la souplesse qui échappe aux mailles serrées de certains raisonnements théologiques.

Le lignage du serpent, au sens propre, ce sont les autres serpents qui procèdent du premier : ils ne semblent pas en cause, car, nous l'avons vu, la sentence morale ne s'arrête pas au serpent, mais vise, à travers lui, le démon. Le démon, lui, n'a pas de descendance au sens propre, mais seulement au sens métaphorique. Son lignage, ce sont ceux qui lui sont assimilés par la malice : ou bien les autres démons dont il est le chef et comme le père, *diabolus et angeli ejus* (Matth., xxv,41; Apoc., xii, 7, 9); ou bien les hommes méchants qui se livrent à son influence, les fils de Bélial, les fils du diable (Matth., iii, 7; Joa., viii, 44; Act., xiii, 10); ou bien les uns et les autres à la fois, tous les ennemis de Dieu. Les exégètes se partagent entre ces diverses acceptions : d'où une première controverse. Cf. Corluy, *op. cit.*, t. i, p. 359.

Le lignage de la femme fait songer avant tout à sa descendance, à la série des générations descendant d'elle : Ève est vraiment la mère des vivants (Gen., iii, 20). Mais quand il s'agit de préciser, nous rencontrons deux nouvelles controverses qui se greffent sur la précédente. D'abord le lignage de la femme doit-il être entendu au sens propre ou au sens métaphorique? Dans le premier cas, ce seraient tous les hommes sans exception, même ceux qui s'abandonnent à l'influence de Satan. Tous sont physiquement du lignage de la femme; même esclaves du démon, ils gardent la capacité de rentrer dans le lignage spirituel de la femme. Ceux qui se livrent à l'action du diable représenteraient, dans cette descendance de la femme, la morsure au talon. Dans le second cas, n'appartiendraient au lignage de la femme, parmi ses descendants, que ceux qui resteront fidèles à l'esprit de la lutte contre Satan; ce sont ceux que la Bible appelle les enfants de Dieu. Les autres, tout en étant physiquement le lignage de la femme, sont spirituellement le lignage du démon. Cet aspect moral semble plus conforme au langage des Livres saints. L'Ancien Testament n'est-il pas l'élimination successive des enfants du diable et la détermination progressive des enfants de Dieu? Cf. C.-F. Keil, sur Gen., iii, 15.

En second lieu, le lignage de la femme doit-il être entendu au sens collectif ou au sens individuel? Le terme par lui-même est susceptible de l'un et l'autre sens. L'usage de la Bible présente également l'un et l'autre : tantôt le lignage est constitué par un seul personnage ou, après avoir commencé par un seul d'où est sortie toute une tribu, ramène toute la tribu à un seul homme dans lequel elle peut s'éteindre. Gen., iv, 25. Mais tantôt aussi le lignage comprend toute une série qui se prolonge indéfiniment. La tradition présente la même variété. Cf. Corluy, *op. cit.*, t. i, p. 360... On peut discuter sur la prépondérance du sens individuel ou du sens collectif, mais l'un et l'autre sont abondamment représentés, c'est un fait contre lequel ne saurait prévaloir aucun raisonnement théologique.

Quel sera le terme ou le résultat de cette inimitié réciproque? Nous avons vu comment l'incertitude grammaticale est dissipée par l'antithèse des deux métaphores, la tête et le talon, qui répondent bien à la position des deux adversaires. Le lignage de la femme *brisera la tête* du serpent. L'image indique la mort. Au sens moral, la signification réelle, c'est la destruction du règne de Satan, c'est-à-dire de la domination que, par la chute originelle, il a établie sur le premier couple humain et sa descendance : c'est donc la réparation du mal causé par la faute originelle. (Am., ii, 7; Ps., lxvii, 22, cix, 6.) Le serpent *visera au talon* le lignage de la femme : ce ne peut être qu'une blessure peu grave. La victoire n'ira donc pas sans quelque dommage, mais elle n'en sera pas moins réelle et même complète.

Adam et Ève n'ont pas pu ne pas comprendre la revanche qui leur était promise. Quant à la manière dont elle devait se réaliser, elle dut demeurer à leurs yeux bien obscure : comme toute prophétie et plus que toute autre, celle-là comportait bien du mystère. Mais ce serait mutiler l'interprétation que de nous en tenir à ce qu'en ont perçu nos premiers parents; nous avons aujourd'hui, pour nous éclairer, le développement de cette première révélation à travers l'Ancien Testament et sa réalisation dans le Nouveau. C'est à cette lumière qu'il nous faut discerner dans le *Protévangile* le rôle du Messie et par lui celui de sa mère immaculée.

2° *Le Messie dans le Protévangile.* — Au premier abord, la multiplicité impliquée dans le lignage du serpent appelle comme parallèle la multiplicité des fils de la femme et autorise ainsi le sens collectif du mot *lignage*. Nos premiers parents qui avaient compris que leur épreuve du paradis terrestre avait engagé toute leur postérité, étaient tout préparés à comprendre que la promesse de revanche du *Protévangile* contenait aussi le sort de cette postérité. D'ailleurs la tradition justifie cette manière de voir : car, si elle ne s'est pas enfermée dans le sens collectif, elle ne l'a pas non plus négligé; elle se raccorde sans peine à l'exégèse moderne, quoique celle-ci mette l'accent sur le sens collectif. Cf. F. de Hummelauer, *Commentarius in Genesim*, Paris, 1895, p. 162; J. Corluy, *op. cit.*, t. i, p. 361.

Cependant cette victoire collective postule, sinon un vainqueur unique, du moins un vainqueur principal. Si cette victoire est tout à fait collective dans ses bénéficiaires, il lui faut, comme auteur, un personnage déterminé; l'acte décisif d'écraser la tête du serpent, ne se conçoit guère que comme l'œuvre d'un seul. Aussi la tradition, tout en voyant dans le lignage la série des descendants, y a vu aussi un personnage unique, plus éminent, qui a remporté pour tous la victoire sur Satan. Cet aspect est peut-être même le plus appuyé; mais on n'est pas autorisé pour cela à exclure l'autre aspect.

D'ailleurs le texte lui-même nous invite à considérer ce personnage éminent. Le lignage du serpent a paru, au commencement, en parallélisme avec le lignage de la femme qui est collectif. Mais ce lignage du serpent se retire et disparaît derrière l'unité du serpent lui-même ou plutôt de l'ennemi invisible qui, par l'organe du serpent, a perdu le genre humain. Car ce n'est pas le lignage du serpent, mais bien le serpent lui-même qui aura la tête broyée par le lignage de la femme et qui cherchera à mordre celui-ci au talon. Ainsi l'unité

du serpent ramène l'unité du lignage de la femme : le diable, étant immortel, subsiste lui-même à côté de son lignage qui n'est tel qu'au sens métaphorique; mais la femme, n'étant pas immortelle, ne peut durer que dans son lignage.

Ce personnage unique, ce vainqueur principal, c'est le plus éminent des descendants de la femme, c'est le Messie : c'est lui, et lui seul, qui, par sa mort sur la croix, a remporté pleinement la victoire promise (Joa., XII, 31; Col., II, 15; I Joa., III, 8). La tradition juive avait déjà appliqué la prophétie au Messie, mais elle s'égarait en restreignant cette application au règne de la Loi (Lagrange, *L'innocence et le péché*, dans *Rev. bibl.*, 1897, p. 354). L'événement a mis le sens de la prophétie hors de doute et la tradition chrétienne n'a pas eu la moindre hésitation : les Pères qui admettent le sens collectif n'en discernent pas moins le rôle éminent du Messie.

Mais contrairement à la pensée de quelques exégètes et de beaucoup de théologiens, le Messie n'épuise pas la signification du terme. Il faut lui adjoindre tous les autres descendants de la femme. D'ailleurs il les représente et, dans une certaine mesure, il les comprend tous, non comme individu, mais comme chef de toute la postérité de la femme, de celle qui a gardé la promesse et maintenu l'inimitié avec le vieux serpent : il a déjà été le représentant de tous ceux qui, avant son lavènement, ont été orientés vers lui et maintenus dans la fidélité par la foi en lui; après son avènement il est le chef de tous ceux qui, soit du judaïsme, soit de la gentilité, se sont unis à lui par la foi et forment avec lui un seul corps dont il est la tête (Rom., XVI, 20). Cf. C.-F. Keil sur Gen., III, 15. Sans être une collectivité, le Christ présente quelque chose d'équivalent : il est le chef moral de l'humanité rachetée. Du lignage de la femme qui écrase la tête du serpent, on peut donc dire indifféremment que c'est le genre humain vainqueur du démon en Jésus-Christ et par Jésus-Christ qui a dompté pour lui l'orgueil de cet adversaire et abattu son empire (sens *collectif*) ou bien que c'est Jésus-Christ vainqueur du démon pour le genre humain tout entier (sens *individuel*). Cf. Crelier, *La Genèse*, p. 56.

Le lignage de la femme dans le *Protévangile* fait songer au prophète annoncé par Moïse dans le Deutéronome (XVIII, 15). Ce prophète, c'est la série des prophètes (sens collectif), c'est-à-dire un prophète chaque fois qu'il en sera besoin, et c'est le sens qui s'impose en exégèse. Mais c'est aussi (sens individuel) le Messie, le plus grand des prophètes, le terme et le couronnement de l'ordre prophétique : ce sens est supposé par plusieurs applications du Nouveau Testament (Act., III, 22; VII, 37...). C'est de la même manière, semble-t-il, que le lignage de la femme est tout à la fois la série de ses descendants et le plus grand de ces descendants, le Messie.

3° *Marie dans le Protévangile.* — C'est l'intervention du Messie dans le *Protévangile* qui y appelle celle de sa mère, la vierge Marie. Mais de quelle manière? Nous n'avons plus ici la même unanimité que précédemment ou plutôt les controverses que nous avons vu poindre ont ici leur centre.

D'après plusieurs exégètes anciens et la plupart des modernes, soit protestants croyants, soit catholiques (ancien : Cornelius a Lapide; protestants conservateurs : Hengstenberg, Keil, Franz Delitzsch, Strack, Orelli; catholiques : Reinke, Himpel, Meignan, Corluy, Maas, Hummelauer, Crelier, Hoberg, Engelkemper, Mangenot, G. Schmidt, P. Heinisch. Cf. *Dict. de théologie catholique*, art. *Genèse* (Mangenot), t. VI, col. 1211-1212; art. *Immaculée conception* (Le Bachelet), t. VII, col. 855), la vierge Marie, mère du Messie, ne peut être visée dans ce texte qu'au sens spirituel ou typique. Nous avons vu que, au sens littéral, la femme du *Protévangile* est Ève et ne peut être qu'elle; il faut exclure toute autre femme. Autrement il faudrait admettre, pour un même texte, plusieurs sens littéraux. Or, quelles qu'aient été dans le passé les discussions et surtout les équivoques, personne ne songe aujourd'hui à soutenir une si étrange opinion.

L'image de Marie ne peut donc être évoquée dans ce texte que par celle de Jésus, le descendant éminent de la première femme; celui qui réalise au maximum l'idée de la victoire sur le serpent doit avoir une mère et cette mère doit être unie intimement à son Fils, participer à ses privilèges et être associée à son œuvre rédemptrice. Mais cette mère ne saurait être, au moins littéralement et directement, la femme dont il est question dans le texte, il faut la trouver incluse dans le sens collectif du lignage, comme membre insigne de ce lignage, unie et subordonnée à son Fils, le Messie. De cette manière seulement, elle appartient à l'interprétation littérale du texte.

Si l'on tient à la rapprocher de la femme désignée dans le *Protévangile*, en d'autres termes, si l'on veut accorder crédit aux nombreux témoignages qui l'en rapprochent, il ne peut être question d'une *identification* procédant du sens littéral, mais seulement d'une *connexion*, résultant du sens spirituel. Car il n'y a pas à méconnaître les innombrables textes des Pères et des auteurs ecclésiastiques qui rattachent Marie à la femme du *Protévangile*, mais il y a à en préciser la portée. Or, ce ne saurait être un sens littéral; ce ne peut être qu'un sens spirituel qui est d'ailleurs le sens véritable de l'Écriture.

L'opinion contraire est cependant, il faut en convenir, bien plus courante. Sans doute elle est rare chez les exégètes (Lamy, Patrizi, Hetzenauer), mais elle semble presque commune chez les théologiens, du moins dans les traités imprimés. D'après eux, la femme du *Protévangile* est, au sens littéral, la vierge Marie, mère du Messie. Le dilemme est clairement proposé par Dominique Palmieri : « La femme du *Protévangile*, est-ce Ève et son lignage ou sa pieuse postérité, le Christ y étant compris comme chef, quoique non désigné spécialement? N'est-ce pas plutôt la bienheureuse Mère de Dieu et son lignage, le Christ directement désigné » (*De Deo creante et elevante*, Rome, 1878, p. 725)? Il nous semble que c'est le premier membre de l'alternative qui s'impose; c'est pourtant au second que s'attache le théologien romain, ainsi que le font, à sa suite, la plupart de ses collègues. Quelques-uns y mettent une grande assurance : « La femme qu'annonçait l'oracle divin, était Marie, elle seule, elle uniquement, au sens propre, au sens immédiat, au sens historique et littéral. » (Card. Billot, *Introduction* à *Marie, mère de grâce*, étude doctrinale par R. de La Broise et J. Bainvel, Paris, 1921.) Quelques-uns ne font pas même l'option du dilemme, ils gardent ensemble les deux termes de l'alternative; ils appliquent le sens littéral tout à la fois à Ève et à Marie, sans toujours préciser le rapport, mais habituellement en accordant à Marie l'attribution principale et à Ève l'attribution secondaire. Citons un exégète et un théologien. *Verba vaticinii... imperfecte quidem de Eva et genere humano, perfecte autem de Christo et matre intelligenda sunt.* (M. Hetzenauer, *Commentarius in librum Genesis*, Grãz et Vienne, 1910, p. 79.) *Illa mulier principaliter est beata Virgo cujus semen est Christus; Eva vero solum in conjunctione cum filia sua.* (Christian Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. III, *De Deo creante*, n. 302.)

On se demande vraiment quels sont les principes d'exégèse qui autorisent de pareilles interprétations des textes. N'oublie-t-on pas, dès l'abord, un des plus élémentaires de ces principes, celui du contexte? La femme, ici mentionnée, avec l'article, ne peut être que

celle dont il a été question dans les versets précédents (12-13), d'autant plus qu'il en sera encore question dans les versets suivants (16, 17, 20); c'est Ève qui, d'ailleurs, est, pour lors, la seule femme existante. Quand ensuite la mention de son lignage éveille dans l'esprit, avec la pensée du Messie, celle d'une autre femme, la mère de ce Messie, peut-on rabattre cette idée sur le terme précédent qui est déjà complet dans sa signification? Ce terme désignant Ève, lui substituer ou lui adjoindre Marie, comme sens littéral, n'est-ce pas une véritable méprise grammaticale?

On prétend cependant suivre toutes les règles de l'exégèse. Palmieri, pour son compte, en fait une savante énumération et les divise en règles extrinsèques et intrinsèques (*op. cit.*, p. 725 sq.). Il n'est pas jusqu'à l'entorse donnée au contexte qu'on ne prétende appuyer sur quelqu'une de ces règles. Le cardinal Billot invoque, comme principe élémentaire de la logique mineure, la différence entre la signification et la supposition des termes, la signification pouvant rester la même, pendant que la supposition varie sans risque d'équivoque, selon la différence des prédicats *(Introduction à Marie, mère de grâce...)*. Le P. Terrien dit plus simplement : « Le mot : *femme* ne change pas de *signification*, il change de *sujet*. » (*La mère des hommes*, t. I, p. 36.) Répondons à l'un et à l'autre que c'est méconnaître l'argument du contexte : s'il prouve quelque chose, c'est précisément l'identité du sujet auquel le terme est appliqué plusieurs fois, la signification de ce terme n'étant pas en cause.

On invoque la proposition de saint Paul : *Per* HOMINEM *mors et per* HOMINEM *resurrectio mortuorum* (I Cor., XV, 21), où le même terme répété désigne, la première fois, l'homme, Adam et la deuxième fois, l'homme, Jésus-Christ (card. Billot, *op. cit.*). Ce texte est, au contraire, décisif contre la conclusion qu'on en tire. Qu'on prenne non pas le latin où l'article n'existe pas, mais le grec qui est le texte original. Le mot cité, précisément, n'a pas l'article; il faut traduire : un homme; le terme *générique* d'homme, c'est-à-dire la qualité d'homme, est attribuée à deux sujets différents, Adam et Jésus-Christ. Dans le *Protévangile*, au contraire, l'article hébreu *spécifie* le terme : *femme*, et identifie le sujet avec celui auquel a déjà été faite l'application du terme.

On essaie encore de contester la portée de l'article hébreu. Malgré cet article, dit-on, la femme du *Protévangile* n'est pas nécessairement le même personnage que la femme nommée précédemment. Il suffit que ce soit, de part et d'autre, une femme connue, comme la *'alᵉmâh* d'Isaïe (VII, 14) qui est aussi présentée avec l'article et de fait, ajoute-t-on, comme Ève représentait l'humanité pécheresse, Marie représente l'humanité régénérée. (Patrizi, *De immaculata Mariæ origine a Deo prædicta disquisitio*, qu. IV, n. 14; Palmieri, *op. cit.*, p. 730.) Par un procédé analogue, on cherche à détacher du contexte qui précède (12-13) et du contexte qui suit (16-17) les deux versets intermédiaires (14-15) où figure le *Protévangile*, sous prétexte qu'ils sont adressés, non plus à nos premiers parents, mais au démon et qu'ils esquissent, pour l'avenir, un plan de revanche contre lui. On exploite dans ce sens le verbe au futur : *je mettrai...*, comme s'il ne pouvait être question d'Ève qui est présente, mais seulement de Marie qui est dans l'avenir. Et l'on invoque volontiers un passage de la fameuse lettre : *De viro perfecto...*, parmi les apocryphes de saint Jérôme : « Je *mettrai*, dit-il, des inimitiés entre toi et la femme. » « Il ne dit pas : *Je mets*, de peur que cela semblât se rapporter à Ève *(Non certe* PONO *dicit, ne ad Evam hoc pertinere videretur)*. » Cf. Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, t. II, p. 478. Toutes ces subtilités, sans en exclure la parole citée, sont formellement condamnées par la grammaire. Le *Protévangile* est sans doute adressé au démon et il a une grande portée pour l'avenir, mais il est prononcé devant Ève qui y est mentionnée et intéressée et le plan d'avenir a son point de départ dans le présent. Le futur de l'hébreu que de bons exégètes traduisent par le présent « *J'établis* une inimitié entre toi et la femme » (M.-J. Lagrange), *Revue bibliq.*, 1897, p. 352), indique une action qui commence au moment même et se prolonge dans l'avenir. Le terme : *la femme*, qui, à l'instant où il est prononcé, ne peut s'appliquer qu'à Ève, ne saurait prendre ultérieurement d'autre sens littéral. Quand, en pensant à la femme désignée, on dit la femme promise, on commet la méprise grammaticale signalée plus haut. La femme désignée, c'est la femme présente. La femme promise ne peut qu'être incluse dans le lignage.

Une fois négligé l'argument obvie du contexte immédiat, il n'est pas étonnant qu'on en soit réduit à chercher, à travers toute la Bible, des rapprochements accidentels d'où l'on tire de laborieuses déductions. C'est ainsi qu'on a spéculé sur la formule : *semen mulieris*. On reconnaît que le terme *semen (zérah)* a souvent dans les Livres saints le sens collectif (Gen., IV, 25; XXI, 12, 13), mais, ajoute-t-on, il n'en est pas de même dans l'expression : *semen mulieris* où il faut donner au deuxième mot toute sa portée : il n'y a de rejeton de la femme dans toute la force du terme que celui qui, sans avoir été conçu d'un père humain, est né d'une mère vierge, comme cela a été prédit du seul Rédempteur (Is., VII, 14). Cf. Hurter, *op. cit.*, t. II, n. 594. Et l'on invoque quelques expressions du Nouveau Testament où la conception virginale est au moins insinuée (Gal., IV, 4). S'il ne s'agissait pas d'un mode spécial de descendance, on aurait employé le langage habituel et parlé du lignage d'Adam. Si cette remarque pittoresque a été faite par certains Pères de l'Église (S. Épiphane, *Panarion*, 78, n. 18; *P. G.*, t. XLII, col. 729), on a tort de transformer un développement oratoire en argument d'exégèse. Si le mot *semen* peut avoir le sens collectif, pourquoi ne le prendrait-il pas, quand il est joint au mot *femme* et que le contexte demande ce sens? Quelle règle générale veut-on tirer de l'expression : *semen mulieris*, qui est strictement unique? Car les passages du Nouveau Testament qu'on en rapproche n'ont avec elle qu'une certaine analogie. Ces passages tirent de leur contexte leur portée spéciale. Cette portée spéciale est tout à fait étrangère au contexte du *Protévangile*. D'ailleurs pourquoi faire intervenir Adam? C'est Ève qui est en cause, c'est elle que le démon a tentée et fait succomber. Le premier schéma de la bulle avait inséré cette note : *Profecto vere* MULIERIS SEMEN *dicitur Christus, quippe nullo viri consortio ex Virginis substantiâ procreatus*, avec renvoi à Gal., IV, 4 et références à S. Irénée, *Adv. hæreses*, l. III, c. XXIII; l. IV, c. XL; S. Cyprien, *Testimonia*, l. II, c. IX; S. Épiphane, *Adv. hæreses*, l. III, hær. LXXVIII, n. 18... Mais la note a disparu des schémas suivants.

On aura remarqué que l'application littérale du mot femme à Marie suppose chez les théologiens, outre la méprise grammaticale mentionnée, la thèse préalable de l'identification du lignage de la femme avec le seul Messie : c'est parce que le lignage est le Messie que la femme, sa mère, est Marie. Or, cette thèse préalable est inacceptable sous cette forme absolue : le lignage de la femme désigne toute la collectivité de ses descendants, collectivité de laquelle émerge, il est vrai, le Messie. On ajoute que si la femme n'est qu'Ève, l'oracle ne saurait recevoir tout entier son application. Sans doute la personne désignée par la femme n'est qu'Ève, mais l'oracle présente à la fois la femme et son lignage. Or, ce lignage comprend,

dans la collectivité, le Messie et l'autre femme, sa mère, par lesquels l'oracle a sa pleine réalisation.

Le principal argument invoqué est cependant le témoignage des Pères : l'application littérale à Marie du terme : *femme* du *Protévangile* serait leur enseignement commun. Il n'est guère contestable que l'application à Marie soit faite universellement par les Pères, mais il s'agit de savoir si leur langage suppose toujours le sens littéral ou s'il ne s'explique pas suffisamment avec le sens spirituel dont il est en effet le meilleur argument. Il est très rare que les Pères se soient attachés au texte du *Protévangile* pour en faire l'exégèse et en donner le sens littéral; la plupart du temps, ils n'en parlent que par allusion et d'une manière oratoire; ils n'ont pas, sur ce point, d'enseignement commun. Au contraire la pensée de Marie, amenée dans le *Protévangile* par celle du Messie, son Fils, ne pouvait manquer de provoquer le rapprochement avec la femme qui y est mentionnée, c'est-à-dire avec Ève : c'était un cadre favorable pour rappeler leurs rôles respectifs et leurs rapports mutuels : or, c'est précisément cela, le sens spirituel.

Lequel des deux sens faut-il voir dans les textes des Pères? Il est plus rationnel de commencer par l'examen du sens littéral : ce sens est plus clair et plus obvie. S'il est à exclure, la présomption sera en faveur du sens spirituel. Quelques théologiens suivent volontiers le procédé inverse : il n'y a pas de place, disent-ils, pour le sens spirituel, Éve ne saurait être la figure de Marie, entre elles il n'y a qu'opposition. Il faut donc que ce soit le sens littéral. C'est à tort qu'on se fait à priori et selon une conception étroite l'idée du sens spirituel : il est beaucoup moins obvie que le sens littéral, il ne repose pas sur les mots, mais sur les choses dont les rapports sont fort complexes et ne nous sont connus que par la révélation de Dieu.

Cette complexité est manifeste dans les rapports d'Ève et de Marie, rapports basés sur l'Écriture, mais développés surtout et de très bonne heure par la tradition. Du moment que saint Paul avait considéré Jésus comme un nouvel Adam (Rom., v, 14; I Cor., xv, 22, 45), il s'imposait que Marie apparût comme une nouvelle Ève. Dans cette perspective, le plan de réparation se présente comme le retournement du plan de la chute. Dans l'un comme dans l'autre, la femme a sa place, Ève au paradis terrestre, Marie à l'Annonciation. Comme le premier Adam et la première Ève ont été associés pour provoquer notre chute, le nouvel Adam et la nouvelle Ève sont unis dans l'œuvre de la réparation.

Entre Ève et Marie, il y a donc tout à la fois des oppositions et des ressemblances. Certains refusent de voir les ressemblances, sous prétexte que partout ailleurs ce sont les oppositions qui dominent. Ce n'est pas une raison pour mettre cette opposition où elle n'est pas exprimée; il faut garder à chacun des deux aspects leur place respective.

On peut convenir que l'aspect de l'opposition est plus développé. Dans l'Écriture, au souvenir d'Ève se rattache fréquemment l'idée de ruine, de séduction, de prévarication : Eccli., xxv, 33; II Cor., xi, 3; I Tim., ii, 14. Quand les anciens Pères, S. Justin, S. Irénée, Tertullien, etc., considèrent la première femme après sa déchéance, en regard de la mère du Sauveur victorieuse avec son divin Fils, c'est pour les opposer, comme étant, l'une, la source de la perte, l'autre la source du relèvement. Dans la période postnicéenne, cette opposition s'énoncera sous forme d'adage : MORS *per* EVAM, VITA *per* MARIAM (S. Jérôme, *epist.*, XXII, *Ad Eustochium*, n. 21). Au lieu d'Ève, Marie (S. Jean Chrysostome, *Homil. in Pascha*, n. 2). Ce qui a été un instrument de mort devient un instrument de vie (S. Éphrem).

Mais il y a aussi l'aspect des ressemblances et ce dernier n'est pas étranger au *Protévangile* : si la réparation future y est en perspective, il n'est pas étonnant qu'Ève y concoure. On la voit en effet qui, après son repentir, redevient ennemie du démon et reprend la lutte contre lui : en quoi elle est bien par ressemblance l'image de Marie, réalisant pleinement, avec son divin Fils, l'inimitié et la victoire promises dans le *Protévangile*. Ève, même après la chute, est proclamée la *mère des vivants*, (Gen., iii, 20); mère du genre humain dans l'ordre physique, elle devient, pour saint Épiphane et d'autres après lui, la figure de Marie, mère des hommes dans l'ordre de la grâce.

La bulle *Ineffabilis*... s'est approprié cette doctrine des Pères sur les deux Ève, en la rattachant à l'oracle de la Genèse et non sans faire ressortir simultanément les ressemblances et les différences : « Pour revendiquer l'innocence et la justice originelles de la Mère de Dieu, les Pères ne l'ont pas seulement comparée avec Ève encore vierge, encore innocente, encore pure *(incorrupta)*, non encore trompée par les mortelles embûches du très perfide serpent, mais ils l'ont encore exaltée au-dessus d'elle avec une admirable variété de paroles et de pensées. Car Ève obéit misérablement au serpent et, par la perte de l'innocence originelle, devint son esclave, mais la bienheureuse Vierge, augmentant admirablement le don originel, loin de jamais prêter l'oreille au serpent, renversa complètement sa force et sa puissance par une vertu reçue de Dieu. » (Sardi, *op. cit.*, t. ii, p. 308-309.) C'est bien la consécration de la doctrine qui voit, dans la première Ève, la figure de la seconde.

La véritable interprétation se réduit donc à voir, symbolisée par Ève, Marie étroitement unie à son Fils dans l'œuvre de la réparation : comme c'est son Fils qui est le grand adversaire et le vainqueur de Satan, on l'entrevoit associée à cette lutte et à cette victoire.

C'est à cette conviction de l'union intime de la mère avec le Fils que répond la traduction de la Vulgate : le pronom : *ipsa* transfère la victoire du Fils à la mère. La variante vient peut-être de l'inadvertance d'un copiste, mais peut-être a-t-elle une origine plus haute : du moment que la tradition, sous l'action du Saint-Esprit, eut discerné et mis en relief le rôle de la mère, à côté et en dépendance du Fils, la traduction, grammaticalement fautive, se trouva exprimer cette croyance. Telle serait la portée de la Vulgate, non comme argument scripturaire, mais comme expression de la tradition de l'Église occidentale, au moins depuis le VI^e^ siècle : c'est la mère qui a remporté la victoire sur Satan, mais elle l'a remportée par son Fils.

C'est ainsi que, dans le *Protévangile*, se trouvent montré d'avance *(præmonstratum)* le Rédempteur, mais aussi désignée *(designatam)* sa bienheureuse Mère (Sardi, *op. cit.*, t. ii, p. 307). Or, quelle est la clarté de cette annonce et de cette désignation? Le *Silloge degli argomenti* et les premiers schémas avaient une formule assez réservée : NON OBSCURE *præsignificasse videtur* (Sardi, *op. cit.*, t. ii, p. 47). Une expression plus catégorique s'y est bientôt substituée et, après diverses vicissitudes, est demeurée dans le texte définitif : *clare aperteque*. Cette avance significative n'est-elle pas contraire à la tendance constatée, celle d'atténuer de plus en plus les qualificatifs des arguments scripturaires? Mais ce qui était attribué d'abord à la seule Écriture est, dans la rédaction définitive, appuyé sur l'Écriture et la tradition réunies : il est donc naturel que l'affirmation soit majorée. Mais si l'argument devient en partie traditionnel, il ne perd pas toute valeur scripturaire : la tradition n'a fait qu'expliciter, sous l'action du Saint-Esprit, le sens intégral de la mystérieuse prophétie.

4° *Marie immaculée dans le Protévangile.* — Il ne suffit pas de montrer Marie dans le *Protévangile;* il faut encore, pour la pleine réalisation de notre dessein, qu'elle y apparaisse comme *immaculée dans sa conception.* Or, les deux conclusions restent distinctes. Beaucoup ont parlé, à propos de la femme du *Protévangile,* de Marie, nouvelle Ève, sans la présenter comme sans tache dans sa conception. Les premiers Pères, si explicites sur le *Protévangile* et la doctrine de la nouvelle Ève, n'ont guère posé le problème de sa conception; ils n'ont donc guère dégagé ce qui était implicite dans l'oracle de la Genèse. (III, 15.) Cependant par cette doctrine de la nouvelle Ève intimement unie au nouvel Adam dans la victoire sur Satan et dans la rédemption du genre humain, ils avaient posé les prémisses d'où sortirait un jour, l'Esprit-Saint aidant, le dogme de l'Immaculée conception. En fait dès que le privilège de Marie sera ouvertement soutenu dans des discussions publiques, ses défenseurs invoqueront le *Protévangile :* ainsi, au XII^e^ siècle, Osbert de Clare et Pierre Comestor. Cependant, même à cette époque, saint Bernard, si éloquent sur le rôle de Marie et surtout sur celui de la nouvelle Ève, ne parle de l'Immaculée conception que pour la rejeter : pour lui, comme pour beaucoup d'autres à sa suite, l'inimitié de Marie contre le démon et son triomphe sur lui se seraient suffisamment réalisés, soit par son impeccabilité personnelle, soit par son attitude au jour de l'Annonciation, attitude tout opposée à celle de la première Ève. Mais les discussions prolongées mirent de plus en plus en relief l'insuffisance de cette explication.

En tout cas, quelle que soit l'opinion adoptée sur le point précédent, la conséquence est la même pour la question présente; que Marie soit littéralement la femme du *Protévangile* ou qu'elle soit seulement la femme du lignage d'Ève qui donnera le jour au vainqueur principal de Satan, elle doit être immaculée dans sa conception : c'est une conséquence de l'association intime de la mère avec son Fils, soit dans l'inimitié perpétuelle avec Satan, soit dans la victoire sur lui. La bulle, après avoir affirmé, à la suite des Pères, que cet oracle montre d'avance le Rédempteur et désigne la bienheureuse Vierge, sa mère, ajoute que l'oracle « exprime aussi d'une façon marquée *(insigniter)* les inimitiés communes de l'un et de l'autre (du Fils et de sa mère) contre le diable. Comme le Christ a attaché à la croix le décret que le démon avait contre nous, de même la bienheureuse Vierge, unie à lui d'un lien très étroit et indissoluble, avec lui et par lui pratiquant son inimitié éternelle contre le serpent venimeux et triomphant complètement de lui, lui a brisé la tête de son pied immaculé. » Cf. Sardi, *op. cit.,* t. II, p. 307.

Le lignage de la femme comprenant le Messie et sa mère ,« l'inimitié annoncée et voulue efficacement par Dieu se présente comme commune à l'un et à l'autre; elle sera, pour la mère comme pour le Fils, complète, absolue. C'est là ce qui donne au plan de revanche divin toute sa signification et toute sa portée; au groupe des vaincus, Adam et Ève, un nouveau groupe est substitué, le groupe des vainqueurs qui se compose aussi d'un homme et d'une femme. La première Ève repentante et relevée a repris, il est vrai, les hostilités contre le serpent; mais dans cette femme, d'abord vaincue et n'ayant pas recouvré l'innocence originelle. la revanche ne peut être que partielle et relative; il n'y aura de revanche totale et absolue que le jour où l'Ève primitive, celle qui sortit toute pure des mains du Créateur, revivra, pour ainsi dire, en une autre elle-même et se retrouvera près du nouvel Adam pour la lutte suprême. » (X. Le Bachelet, art. *Immaculée conception,* dans *Dict. de théol.,* t. VII, col. 859).

Cette association intime de la mère et du Fils sur laquelle repose toute la preuve, n'aurait-elle pas sa source dans la traduction incorrecte de la Vulgate? Ne serait-ce pas sur la foi du pronom *ipsa* qu'on attribua la victoire à la femme? L'imputation est facile à écarter. Les travaux préparatoires de la bulle montrent un grand souci de rendre l'argument indépendant de la variante de la Vulgate. Les théologiens de la *Consulte* ayant en grande majorité reconnu la valeur du texte en faveur du privilège de Marie, les cardinaux de la *Commission spéciale* les suivirent, mais, comme nous l'avons vu, leur conclusion fut réservée : *Deus* NON OBSCURE *præsignificasse videtur,* et surtout en indiquant les bases de leur argument, ils eurent soin de distinguer les deux membres du verset : le deuxième *ipsa conteret caput tuum,* fut jugé inefficace; ils ne retinrent comme démonstratif que le premier : *Inimicitias ponam inter te et mulierem.* C'est ce qui résulte de trois documents parallèles : la *Silloge* ou résumé des arguments (Sardi, *op. cit.,* t. II, p. 47), les *Déclarations* qui l'accompagnaient — on y renvoyait à l'ouvrage du P. Patrizi, *De immaculata Mariæ origine a Deo prædicta disquisitio,* cf. Sardi, *op. cit.,* t. II, p. 55 —, enfin la *Brève exposition des Actes de la Commission* (Sardi, *op. cit.,* t. I, p. 796).

On objecta (Mgr Malou, évêque de Bruges) que cette commune inimitié du Fils et de la mère n'était établie ni par le texte biblique, ni par l'interprétation des Pères (Sardi, t. II, p. 199). On répondit qu'il ne s'agissait que d'une affirmation implicite et qui reposait en partie sur la tradition. Sur d'autres observations, on accepta de marquer du moins quelque différence entre le Fils et la mère relativement à l'inimitié avec le démon. Sur ce point, le texte, sans changement substantiel de pensée, subit, à travers les divers schémas, d'importantes modifications de rédaction. Finalement on souligna la dépendance de Marie à l'égard de son Fils dans l'inimitié et la victoire contre le diable : *una cum illo et per illum.* Moyennant cette explication, on a pu garder, sinon la traduction fautive, du moins le sens qu'elle exprime et qui n'est pas étranger au texte. Tant il est clair que cette victoire de Marie, c'est par son Fils qu'elle la remporte.

La conclusion peut maintenant se formuler avec netteté. Comme l'inimitié du Fils envers le démon, celle de la mère ne saurait être que complète et absolue de façon à englober le privilège d'une conception sans tache. Pour être complète et absolue, elle doit emporter l'exemption de tout péché actuel et même du péché originel. Marie, selon le langage de la bulle, « a dû être toujours en relations *(conversatam)* avec Dieu et unie à lui par une alliance éternelle, n'être jamais dans les ténèbres, mais toujours dans la lumière et, en conséquence, avoir été une demeure pleinement convenable pour le Christ » (Sardi, *op. cit.,* t. II, p. 309). Pour être complète et absolue, cette inimitié doit encore être durable et remonter jusqu'à l'origine, jusqu'au premier instant de l'existence de Marie, jusqu'à sa conception : sans cela la mère du Messie aurait été, ne fût-ce qu'un instant, en amitié avec le démon. C'est ainsi qu'à défaut de la conception virginale qui est l'apanage exclusif de son divin Fils, elle a dû bénéficier du privilège de l'Immaculée conception, cf. J.-B. Terrien, *La Mère de Dieu,* t. I, p. 372-373.

La victoire complète promise au Fils et, du même coup, à la mère, demandait à être « la revanche exacte de la chute originelle; il fallait que Marie fût exempte de l'infériorité, quelle qu'elle fût, que comportait la descendance de l'homme pécheur. La théologie, après avoir approfondi le caractère de cette infériorité, une privation de la grâce, n'avait plus qu'à constater que Marie avait donc toujours été ornée de la grâce » (M.-J. Lagrange, dans *Rev. bibl.,* 1897, p. 355). C'est précisément l'Immaculée conception.

Pour tout récapituler, citons les conclusions d'un théologien, partisan du sens littéral et d'un exégète, partisan du sens spirituel. « *Parce que tu as fait cela...* (Gen., III, 14), parce que tu as simulé avec la femme, Ève, une amitié trompeuse, voici que je susciterai une femme supérieure à la première; entre elle et toi j'établirai une inimitié : autant la première t'a été favorable et indulgente, autant la seconde te sera hostile et funeste; et de même que, par une femme, tu as entraîné le genre humain dans la ruine, de même, par une femme, je susciterai un nouveau rejeton, rédempteur du genre humain, qui remportera sur toi un complet triomphe et rachètera le genre humain déchu. De même que l'hostilité entre le lignage qu'est le Christ... et le lignage du démon... n'a pas comporté le moindre instant de paix, mais fut pleinement originel, c'est-à-dire depuis la première origine de ce lignage, de même aussi l'inimitié contre le démon, de la mère du Rédempteur chez qui, après le Christ, elle atteignit son faîte, fut originelle au point de n'admettre jamais un seul instant d'accord de cette femme avec son adversaire. Bref, tout exige que les paroles de Gen., III, 15, soient considérées comme accomplies en un sens très plein dans le Christ Jésus rédempteur et dans sa très sainte mère. Or le sens plein exige que, comme entre le fils de Marie et le démon il n'y a jamais eu le moindre accord, il n'y ait pas non plus entre sa mère et le démon la moindre entente, mais plutôt une inimitié souveraine. C'est pourquoi cette femme forte qui enfanta le destructeur du démon, ne fut jamais soumise au démon, jamais amie, toujours ennemie et, en conséquence, toujours agréable à Dieu et exempte de tout péché. » (Hurter, *Theol. dogm. compendium*, t. II, p. 478-479.)

« L'Esprit-Saint, en inspirant cet oracle, a voulu, dans un sens plus élevé, annoncer, sous le type de la première femme, cette autre et bienheureuse femme et son inimitié souveraine pour le diable et sa complète victoire sur lui. Et comme la sagesse divine prévoyait alors toute la plénitude de cette inimitié en Marie, on peut penser qu'elle a, dans cet oracle, prédit typiquement l'Immaculée conception de la bienheureuse Vierge. Car dans cette conception, étrangère à toute souillure de péché, la mère de Dieu a pleinement triomphé de celui par la jalousie duquel le péché avait envahi le genre humain... Ève et son inimitié avec le diable signifiaient typiquement la vierge Marie et sa très complète inimitié avec le diable. Dans la plénitude de cette inimitié est comprise la conception immaculée de la bienheureuse Vierge que l'Esprit-Saint avait aussi l'intention de révéler par cet oracle. » (J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, t. I, p. 371-372.)

On pourra encore consulter à ce sujet les commentaires de la Genèse : Cornelius a Lapide, Lyon, 1732; Calmet, 3e éd., Paris, 1724; C.-F. Keil, Leipzig, 1861; Franz Delitzsch, 1887; Lamy, Malines, 1883; Tappehorn, 1888; L.-C. Fillion, Paris, 1888 *(La sainte Bible)*; Crelier, Paris, 1889 *(Bible de Lethielleux)*; F. de Hummelauer, Paris, 1895; G. Hoberg, 2e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1908; M. Hetzenauer, Gräz et Vienne, 1910; L. Murillo, Rome, 1914; Édouard Koenig, 1919; P. Heinisch, Bonn, 1930. — Les ouvrages d'ensemble sur les prophéties : Hengstenberg, *Christologie des Alten Testamentes und Commentar über die messianischen Weissagungen*, Berlin, 1854; Franz Delitzsch, *Messianische Weissagungen*, 2e éd., Berlin, 1899; Himpel, *Die messianischen Weissagungen im Pentateuchen*, dans *Theologische Quartalschrift*, Tubingue, 1859; L. Reinke, *Beiträge zur Erklärung des Alten Testaments*, Munster, 1881; card. Meignan, *Les prophéties messianiques de l'Ancien Testament*, t. I, *Prophéties du Pentateuque*, Paris, 1866 (*De l'Eden à Moïse*, Paris, 1895); J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gand, 1884; A.-J. Maas, *Christ in type and prophecy*, New-York, 1893; G. Schmidt, *La révélation et les données actuelles de la science*, trad. Lemonnyer, Paris, 1914. — E. Mangenot, *Les prophéties messianiques de la Genèse*, dans *Dict. de théologie catholique*, t. VI, col. 1208 sq.

Parmi les travaux particuliers sur le *Protévangile*, signalons : F.-X. Patrizi, *De* הוּא, *hoc est de immaculata Mariæ origine a Deo prædicta disquisitio*, Rome, 1853; E. Bigarro, *Purissimæ virginis Mariæ Dei Genitricis conceptus quomodo immaculatus biblico* τοῦ πρωτευαγγελίου *testimonio statuendus*, Venise, 1850, dans *Pareri...*, t. VII, p. LXXXI sq.; V. Cardella et H. Legnani, *La Donna del Protoevangelo e le sue relazioni colla Chiesa*, dans *Civiltà cattolica*, novembre-décembre 1869; H. Legnani, *De secunda Eva, commentarius in Protoevangelium*, Venise, 1888; M.-J. Lagrange, *L'innocence et le péché*, dans *Revue bibliq.*, 1897; H. Bremer, *Die unbefleckte Empfängnis und die erste Prophezeiung der Erlösung*, dans *Theologisch-praktische Quartalschrift*, Linz, 1904; M. Flunck, *Das Protoevangelium und seine Beziehung zum Dogma der unbefleckten Empfängnis Marias*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Insprück, 1904; L. Murillo, *El protoevangelio y el dogma de la concepción immaculada de Maria*, dans *Razon y fe*, Madrid, 1904; S. Protin, *Le Protévangile et l'Immaculée conception*, dans la *Revue augustinienne*, Paris, 1904; G. Arendt, *De Protoevangelii habitudine ad immaculatam Deiparæ conceptionem analysis theologica*, Rome, 1905 (principale monographie sur la question); W. Engelkemper, *Das Protevangelium*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1910; E. Mangenot, *Les prophéties messianiques, le Protévangile*, dans *Le prêtre*, Arras, 1894-1895; Willems, *Das Protoevangelium*, dans *Pastor bonus*, 1911; I. Rinieri, *La donna del Protoevangelo, Disquisizione letterale intorno al Gen., III, 15*, dans *Scuola cattolica*, 1912; L. Drewniak, *Die mariologische Deutung von Gen., III, 15 in der Vaterzeit*, Breslau, 1934.

II. LA SALUTATION DE L'ANGE (Luc., I, 28) *ET CELLE D'ÉLISABETH* (Luc., I, 42). — Nous devons : 1° examiner les *textes*, 2° en préciser *le sens* et 3° *la portée*, avant de voir : 4° *si* et *comment* ils supposent et révèlent le *privilège de l'Immaculée conception*.

1° *Les textes.* — Au jour de l'Annonciation, l'archange Gabriel salue Marie en ces termes : *Ave, gratia plena, Dominus tecum* (Χαῖρε, κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ). La formule suivante : *Benedicta tu in mulieribus* (εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν) est douteuse : comme elle est appuyée par des autorités anciennes et nombreuses (manuscrits *A, L, G;* versions latine ancienne, syriaque, géorgienne, bohaïrique; citations de Pères, Tatien, Tertullien, Eusèbe...), certains exégètes la maintiennent (Knabenbauer, *Commentarius in Evangelium secundum Lucam*, p. 58). Mais la plupart se décident à la supprimer : car elle manque dans un grand nombre des sources anciennes qui contrebalancent largement les précédentes (manuscrits *S, B, Ψ, L, W;* versions syro-palestinienne, arménienne, sahidique) et d'autre part, comme la formule revient exactement dans la salutation d'Élisabeth, elle est suspecte de lui avoir été empruntée. La suppression est d'ailleurs sans conséquence pour notre sujet, puisque la formule subsiste dans la salutation d'Élisabeth où elle n'est pas suspecte et où elle a la même portée : car si le message de l'archange Gabriel vient du ciel, de Dieu lui-même, la salutation d'Élisabeth à Marie est inspirée de l'Esprit-Saint (Luc., I, 41). Elle est ainsi formulée : *Benedicta tu inter mulieres et benedictus fructus ventris tui* (Εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν, καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου) (Luc., I, 42).

Nous avons donc, après la salutation de l'ange à Marie, quatre formules d'éloge de Marie, dont deux, dans la bouche de l'archange Gabriel et deux, dans celle d'Élisabeth : elles se corroborent mutuellement et sont à mettre sur le même pied. Cf. A. Médebielle, art. ANNONCIATION, dans *D. B. S.*, t. I, col. 282-284.

2° *Le sens des textes.* — 1. La *salutation : Ave*, en grec χαῖρε, exprime la joie; elle répond à la salutation hébraïque ou araméenne sans doute employée par l'ange et exprimant la paix : שָׁלוֹם לָךְ. Paix ou joie, le salut est amical; il est signe de bienveillance, d'amitié, d'amour; il résume les biens les meilleurs qu'on puisse souhaiter. Cependant le terme grec χαῖρε fait une allitération, sans doute intentionnelle, avec le mot suivant qui est le terme capital : κεχαριτωμένη. Cf. art. GRACE, *D. B. S.*, t. III, col. 1243-1255, *Grâce et paix, grâce et joie.*

2. *Première formule d'éloge : gratia plena* (κεχαριτωμένη). — L'épithète appliquée par l'ange à Marie vient du mot χάρις qui, dans la Bible, a deux acceptions principales, la grâce *physique*, la beauté source de faveur (Ps., XLV, 3; Eccli., IX, 8) et la grâce *morale*, source de faveur surnaturelle (Eccli., XVIII, 17; Eph., I, 6). C'est le second sens qui s'impose ici, celui qui domine dans le Nouveau Testament; c'est en particulier celui de saint Paul dans le seul terme semblable : ἐχαρίτωσεν, où il s'agit de la grâce surnaturelle par laquelle Dieu nous a rendus agréables à ses yeux en son Fils bien-aimé (Eph., I, 6).

Il ne suffit donc pas de traduire avec Érasme : *gratiosa*, avec Théodore de Bèze : *gratis dilecta*, ni même avec plusieurs exégètes protestants : *Toi qui as été justifiée.* La portée du terme est singulièrement affaiblie par ces traductions tendancieuses, d'autant que les protestants font encore intervenir leur théorie de la justice imputative. Cependant leurs meilleurs philologues s'inscrivent en faux. « L'interprétation traditionnelle est bien préférable, écrit Valkenaer, *Scholia in Luc.*, I, 28. Et, après avoir énuméré les diverses innovations des réformés, il ajoute : « L'expression dit beaucoup plus que si Luc avait écrit χαρίεσσα, ou εὔχαρις ou ἐπίχαρις, qui sont les épithètes des poètes grecs pour exprimer la beauté des femmes. »

Quand même le terme ne se trouverait pas ailleurs, sa forme seule en indiquerait le sens. Les verbes en οω signifient à l'actif : combler, orner, couvrir, au passif, être comblé, orné, couvert de la chose exprimée par le substantif, comblé, orné, couvert non d'une façon quelconque, mais de manière que le sujet en soit rempli : αἱματόω veut dire couvrir de sang, ensanglanter; θαυματόω, remplir d'étonnement; σποδόω, couvrir de cendres, réduire en cendres, etc... C'est donc à juste titre que la Vulgate et la plupart des versions anciennes ont traduit κεχαριτωμένη pour *pleine de grâce.* Cette périphrase ne rend pas la forme grammaticale du grec, mais elle en traduit bien le sens. C'est comme si l'ange disait à Marie : *Ave, tu quæ gratia referta donisque supernis divinisque charismatibus ornata sic fuisti ut gratiosa porro sis et gratiæ plenitudine redundes* (C. Passaglia, *De immaculato Deiparæ semper virginis conceptu...*, p. 678).

La portée spéciale du *parfait* est d'indiquer que cette plénitude n'est pas seulement transitoire, mais permanente; en somme, cette plénitude, réalisée dans le passé, se prolonge et persévère dans le présent. Enfin ce parfait est employé par *antonomase :* la destinataire du message angélique est celle qui, par excellence, est *pleine de grâce*, comme Jésus est le juste et Salomon, le sage, celle qui a la grâce à un degré unique, avec une abondance suprême, celle que la possession d'une grâce si copieuse caractérise assez pour lui tenir lieu de nom : car l'ange ne lui dit pas comme nous faisons aujourd'hui : *Ave, Maria, gratia plena*, mais : *Ave, gratia plena.* Un instant après, l'ange lui donnera son nom de Marie ; mais pour l'instant, l'appellation : *pleine de grâce*, en tient lieu. « Elle est pour Dieu, elle sera devant les hommes *la Pleine de grâce.* » (Terrien, *La mère de Dieu*, t. II, p. 251. Cf. Luc de Bruges, sur Luc., I, 28.)

Du seul fait de ce premier titre, la salutation est inouïe. Origène s'y arrête avec complaisance, parce qu'il ne l'a trouvée nulle part ailleurs dans les Écritures; c'est une salutation uniquement réservée à Marie; plus elle est restreinte dans son extension, plus elle est ample dans sa compréhension (*In Lucam*, hom. VI, *P. G.*, t. XIII, col. 1815). A la suite d'Origène, saint Ambroise (*Expos. evang. sec. Lucam*, l. III, n. 9, *P. L.*, t. XV, col. 1555) et tous les Pères le répètent à l'envi. Aussi la bulle *Ineffabilis*, a-t-elle souligné ce caractère et parlé de « cette salutation singulière et solennelle jusque là inouïe » *(nunquam alias audita)* (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 308). Bien d'autres personnages ont été salués avec bienveillance, ont trouvé grâce devant Dieu. Noé (Gen., VI, 8), Jacob (Gen., XXVIII, 14), Moïse (Ex., III, 12; XXXIII, 12, 17; XXXIV, 9; Num., XI, 15), Gédéon (Jud., VI, 17), David (Act., VII, 46), saint Paul (Eph., I, 6). Elle seule est *pleine de grâce.* Sans doute cette plénitude elle-même est attribuée à d'autres, comme à saint Étienne (πλήρης χάριτος, Act., VI, 8). Mais il s'agit d'une plénitude toute relative : elle est proportionnée à la capacité de celui qui la reçoit, à la mission dont il est chargé (S. Thomas, III[a], q. VII, art. 10). Saint Étienne a une grâce suffisante pour sa vocation de ministre et témoin fidèle. Mais combien la mission de Marie n'est-elle pas supérieure? « En l'Écriture on trouve d'autres que la Vierge être dits pleins de grâce; mais celle-ci l'est bien autrement que tous ceux en faveur desquels les saintes Lettres se servent de ces termes, puisqu'elle en est remplie, non seulement pour avoir été sanctifiée au ventre de sa mère, mais pour n'avoir jamais eu aucune tache de quelque péché que ce soit » (Richelieu, *Instruction du chrétien*, Avignon, 1619, leçon XXIV).

La tradition a toujours donné à cette plénitude la plus grande ampleur. Pour saint Épiphane, Marie n'est pas seulement « la sainte Vierge » (ἡ ἁγία παρθένος), mais la « toute pleine de grâce » (ἡ κατὰ πάντα κεχαριτωμένη), selon la parole de l'ange Gabriel (*Hæres.*, LXXVIII, col. 737). « Pleine de grâce..., toute pure, toute immaculée, toute sans faute, toute sans souillure, toute sans reproche, etc. », s'écrie saint Éphrem (*Oratio ad Deiparam*, dans *Opera græce et latine*, t. III, p. 528), dont le langage est rappelé par la bulle *Ineffabilis*... « Tu as trouvé auprès de Dieu une grâce immortelle,... une grâce d'un éclat souverain,... une grâce immuable, une grâce éternelle. Beaucoup de saints ont paru avant toi, mais aucun n'a été rempli de grâce comme toi (οὐδεις κατὰ σὲ κεαρίτωται)...; aucun n'a été pleinement sanctifié comme toi (οὐδεὶς κατὰ σὲ καθηγίασται)...; aucun n'a été, comme toi, purifié à l'avance (οὐδεὶς κατὰ σὲ προκεκάθαρται)... » S. Sophrone, *Epist. synodica ad Sergium*, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3246.

Tout exige donc que l'expression soit prise dans son sens plénier, digne de Dieu et d'une telle mère. Toutes les circonstances sont exceptionnelles : c'est Dieu même qui envoie le message; le messager est Gabriel, un des sept archanges qui se tiennent devant la face de Dieu (Dan., VIII, 16; Luc., I, 19); la destinataire est la créature unique que Dieu a choisie comme instrument de son dessein, enfin le message a pour objet ce dessein même de Dieu pour le salut du monde. Et les Pères imaginent volontiers qu'à l'instant même où l'ange lui apparaît, Marie a l'esprit tout occupé de ce dessein : Dieu qui l'avait formée et

choisie, qui disposait ses actions par une admirable Providence, lui aurait alors inspiré un grand désir de la venue du Messie.

Sans doute la plénitude de grâce de Marie n'est pas infinie; elle peut s'augmenter; en fait elle s'augmentera admirablement par les actes quotidiens de vertu tout au cours de la vie de cette créature privilégiée. Sa plénitude n'est inférieure qu'à la plénitude du Verbe qui, lui aussi, est proclamé « plein de grâce et de vérité » (Joa., I, 14), « de la plénitude duquel nous recevons tous » (Joa., I, 17). Il peut en effet nous enrichir tous sans s'épuiser. C'est lui-même qui assure à Marie sa plénitude et, si celle-ci est supérieure à toutes les autres, c'est qu'elle est empruntée à un titre spécial à la plénitude inexhaustible du Verbe.

3. *Deuxième formule d'éloge : Dominus tecum* (ὁ κύριος μετὰ σοῦ). — Comme Dieu est dans tous les êtres par sa présence, sa puissance, son essence, quand on affirme de quelqu'un que Dieu est avec lui, il ne peut s'agir de cette présence commune, mais d'une présence singulière et plus excellente, d'une faveur et d'une protection spéciales, de secours exceptionnels, d'une très ample communication de biens divins. De fait, chaque fois que l'expression est employée dans l'Écriture (Jud., VI, 12; Ruth, II, 1; Act., XVIII, 10), il est question d'une faveur de ce genre : le privilégié du Seigneur n'a rien à craindre; il n'entreprendra pas en vain la mission qu'il a reçue; Dieu l'assiste de sa sagesse et de sa force. Quand donc l'ange dit à Marie : « le Seigneur est avec toi », c'est comme s'il lui disait : « Le Seigneur te poursuit d'une faveur et d'un amour singuliers » (Suarez, *In III^am*, qu. XXX, art. 4), « il habite en toi à un titre spécial » (Jansénius Gand.), « il te garde sous sa protection et te conduit » (Luc de Bruges). D'ailleurs cette assistance et cette protection sont proportionnées à la mission conflée, à la dignité conférée. Or, la mission et la dignité de Marie dépassent incomparablement celles de tous les hommes : chez elle il faut donc donner à cette présence divine toute l'efficacité dont elle est susceptible.

4. *Troisième formule d'éloge : Benedicta tu inter mulieres* (εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν). — La salutation d'Élisabeth complète celle de l'ange : le Seigneur qui est en Marie l'a comblée de ses dons et de ses bienfaits. Comme les grâces de Dieu, ses bénédictions répondent à la capacité du sujet qui les reçoit et à la grandeur de la mission qu'elles préparent. Ici encore Marie est au-dessus de toute comparaison. Dans la Bible, d'autres femmes sont bénies comme elle : « Bénie soit entre les femmes Jahel!... » (Jud., V, 24.) « Ma fille, dit à Judith Osias, prince du peuple d'Israël, tu es bénie par le Seigneur, le Dieu très-haut, plus que toutes les femmes. » (Judith, XIII, 18, [Vulg., 23].) Cette dernière bénédiction est, dans les termes, particulièrement semblable à celle de Marie. Mais Jahel et Judith ne sont bénies et assistées de Dieu que pour un exploit spécial d'ordre temporel, tandis que Marie l'est en vue d'une œuvre spirituelle qui concerne le salut du genre humain : ses bénédictions sont donc infiniment supérieures. Cependant comme les délivrances temporelles obtenues au peuple de Dieu par Jahel et Judith ne sont pas sans une certaine analogie avec la délivrance spirituelle du genre humain par Marie et son divin Fils, les deux femmes de l'Ancien Testament sont des types de la Mère de Dieu : mais les bénédictions divines sont bien plus parfaites dans l'antitype que dans les types. Si les autres femmes sont nommées en regard de Marie *(inter mulieres)*, ce n'est pas pour établir une comparaison entre pareilles, c'est pour mieux la mettre à part (Maldonat); de préférence à toutes les autres, elle est comblée des bénédictions divines : comme elle a une plénitude de grâce, elle a aussi une plénitude de bénédiction, une bénédiction exceptionnelle, unique, accordée en vue de son rôle unique.

5. *Quatrième formule d'éloge : et benedictus fructus ventris tui* (καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου). — Ces dernières paroles dévoilent la source des bénédictions de la mère et de sa plénitude de grâce : la raison et la mesure de tous ces privilèges se tirent de ses relations avec celui qui est appelé « le fruit de ses entrailles »; c'est parce que celui qui sera un jour son fils l'a prévenue de ses bénédictions qu'elle est elle-même bénie; c'est donc la bénédiction du Fils qui rejaillit sur la mère. La maternité divine est en effet le principe des faveurs accordées à Marie; Dieu ne peut pas ne pas orner sa mère de toutes les grâces pour en faire une demeure digne de lui. A qui, sinon à sa mère, prodiguera ses bénédictions un fils et un tel fils, qui est à la fois Dieu et homme? Ces trésors de grâce sont le prix de l'hospitalité qu'elle lui donne dans son sein (S. Pierre Chrysologue, *Serm.*, CXL, *P. L.*, t. LII, col. 577).

3° *La portée des textes.* — Ces diverses formules d'éloge ne sont pas des souhaits pour l'avenir, ni même des déclarations qui s'accomplissent ou vont s'accomplir au moment où elles sont prononcées; ce sont des constatations d'une situation qui, pour lors, est déjà existante et par conséquent antérieure à la conception virginale, au moins pour la salutation de l'ange, sinon pour celle d'Élisabeth : car cette situation a été révélée surnaturellement à l'ange et à Élisabeth. L'ange ne connaît pas seulement l'objet de son message, il connaît aussi l'éminente sainteté de celle à qui est destiné ce message; quant à Élisabeth, elle montre, par son langage, que l'action du Saint-Esprit l'a éclairée sur la scène de Nazareth.

Quand l'ange salue Marie *pleine de grâce*, c'est qu'elle l'est et d'une façon si stable que c'est sa caractéristique. Elle ne le devient pas à ce moment. Ce sera une des méprises provoquée par la controverse chez quelques Pères et écrivains ecclésiastiques, que d'imaginer la sanctification de la Vierge au moment de la salutation de l'ange et en vue de l'Incarnation imminente. Dieu n'a pas attendu ce moment pour préparer une mère à son fils, ni le Verbe, pour combler des biens de la grâce celle qui sera sa mère. « Sans retard et avant qu'arrivât le temps où devait s'accomplir le mystère, Dieu la prépara à être le digne instrument d'un si haut dessein. » (Scholarios, cité par LeBachelet, *Immaculée conception*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. VII, col. 954.)

Ce qui se passe au moment de la salutation de l'ange, c'est un accroissement de grâce en vue de la réalisation préparée d'avance; ce n'est pas un début, c'est un complément. Si la Vierge a déjà la plénitude de la grâce, cette plénitude, nous l'avons vu, est susceptible d'augmentation. Ce sera donc, comme disent volontiers les disciples d'Eadmer, un progrès indicible de la grâce déjà possédée en plénitude, une *surplénitude* de sainteté : c'est ainsi qu'ils expliquent le *Spiritus sanctus superveniet in te* et l'augmentation de grâce qu'apporte à la Vierge son action fécondante.

Quand l'ange ajoute : *Le Seigneur est avec toi*, ce n'est pas non plus un souhait, comme dans la formule liturgique : *Dominus (sit) vobiscum*, ce n'est même pas une annonce de ce qui va se réaliser dans un instant par l'habitation du Verbe incarné dans son sein. L'ange la félicite d'un bien présent et même depuis longtemps possédé, d'un bien qui lui a été assuré d'avance en vue du rôle qui se dévoile aujourd'hui. D'ailleurs c'est la conséquence naturelle de la plénitude de grâce qui est en elle bien avant la conception de Jésus. Cette présence du Seigneur est présentée d'une façon absolue et sans aucune limitation de temps.

La formule : *Tu es bénie entre les femmes*, comme les

deux précédentes, n'est ni un souhait, ni une annonce, mais la constatation d'une réalité présente. La bénédiction est proposée d'une façon absolue et sans réserve. Elle exclut chez Marie toute part à la malédiction qui est le sort commun des filles d'Ève. Sans doute au moment où Élisabeth prononce ses paroles, le Verbe est déjà incarné dans le sein de Marie, mais la bénédiction de Marie est présentée en vertu de raisons ou de principes qui valent pour toute la durée de son existence (Le Bachelet, *op. cit.*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. VII, col. 863).

Quand Élisabeth proclame béni le fruit des entrailles de Marie, il en est déjà ainsi. Mais si cette bénédiction de son enfant divin est la source de ses propres bénédictions, celles-ci n'ont-elles pas commencé avec la présence du Verbe incarné? Non, ce que Marie n'était pas encore dans l'ordre des faits avant l'Incarnation, elle l'était, dès lors, dans l'ordre des prévisions divines. Le palais est préparé d'avance bien avant que le roi vienne y résider. Bien avant que Jésus habitât le tabernacle du sein de Marie, le Verbe de Dieu qui est éternel se l'était préparé (S. Pierre Chrysologue, *Serm.*, CXLVI; J.-B. Terrien, *La mère de Dieu*, t. I, p. 218).

4° *Les textes et le privilège de l'Immaculée conception.* — Toutes ces formules, avec le sens et la portée que nous venons de préciser, contiennent-elles ou du moins supposent-elles en Marie le *privilège de l'Immaculée conception?* Que nous disent les travaux préparatoires et la bulle *Ineffabilis...* La *Consulte théologique* traita la *Salutation angélique* à peu près comme le *Protévangile :* la plupart des théologiens y virent un argument assez fort *(argumentum satis validum).* Quant à la Commission des cardinaux, si l'on s'en tenait au *Silloge degli argomenti...*, elle paraîtrait d'un avis différent : car pendant qu'elle a retenu le *Protévangile*, elle a passé sous silence la *Salutation angélique*, comme si celle-ci était sans valeur. Mais si l'on consulte le document parallèle : *Breve exposizione degli atti...*, on voit que l'attitude des cardinaux n'a pas été aussi négative. Ils ont formulé nettement leur pensée dans les deux conclusions suivantes : « Conclusion III. Les paroles de l'ange en saint Luc, I, 28... n'ont point par elles-mêmes une force suffisante pour prouver la prérogative de la bienheureuse Vierge... — Conclusion IV. Les paroles adressées par l'ange à la bienheureuse Vierge valent pour prouver la prérogative de l'Immaculée conception, quand s'y ajoute la tradition exégétique des saints Pères. » (Sardi, *op. cit.*, t. I, p. 799, 800.) A l'appui de la conclusion négative, les Pères relèvent quelques difficultés — qui d'ailleurs viennent d'être résolues sans peine : l'expression : *pleine de grâce* resterait vraie, quand même elle ne s'étendrait pas à tout le temps; différence de formule entre κεχαριτωμένη (Luc., I, 28) et πλήρης χάριτος (Joa., I, 14); cette dernière expression appliquée à saint Étienne (Act., VI, 8); ressemblance de la formule de bénédiction de Judith (Judith, XIII, 23) et de celle d'Élisabeth à Marie (Luc., I, 42). On voit ici, chez les Pères, un grand souci de démonstration rigoureuse, mais peut-être ont-ils aussi été impressionnés outre mesure de ces difficultés et par là pourrait s'expliquer l'omission de la *Salutation angélique* dans le *Silloge degli argomenti.*

Les rédacteurs de la bulle ont été moins timorés. Ils ont retenu la *Salutation angélique;* elle figure dans tous les schémas. Mais il a été tenu compte de la réserve des cardinaux de la Commission sur la nécessité de l'appoint de la tradition exégétique : ce qui, jusqu'au VIII[e] schéma, était présenté comme une conclusion du texte évangélique lui-même (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 262), devient, dans la rédaction définitive, l'enseignement des Pères et des écrivains ecclésiastiques faisant l'exégèse du texte : « Les Pères et les écrivains ecclésiastiques, considérant attentivement qu'au moment d'annoncer à la bienheureuse Vierge l'ineffable dignité de mère de Dieu, l'ange Gabiel, parlant au nom et par l'ordre de Dieu, l'avait appelée *pleine de grâce*, ont enseigné que, par cette salutation singulière et solennelle, jusqu'alors inouïe, la mère de Dieu nous avait été présentée comme le siège de toutes les grâces divines, comme ornée de tous les dons de l'Esprit divin, bien plus, comme un trésor presque infini et un abîme inépuisable de ces mêmes dons. » (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 308.) Ainsi la bulle attribue une grande portée à la salutation de l'ange et, même dans la rédaction définitive, la salutation d'Élisabeth fournit un argument qui n'avait point paru dans les schémas précédents et qui, d'après certains (P. Jugie, *Le témoignage de saint Luc sur l'Immaculée conception*, p. 69) aurait été inséré, au dernier moment, par Pie IX, « de son propre mouvement et non sur la remarque de quelques consulteurs ». En effet le texte continue : « De telle sorte que, *n'ayant jamais été soumise à la malédiction, mais ayant, avec son Fils, participé à une perpétuelle bénédiction*, elle (Marie) a mérité de s'entendre dire par Élisabeth sous l'action du Saint-Esprit... »

Si l'on donne à la *plénitude de grâce* et à la *présence du Seigneur* proclamées par l'ange, à la *bénédiction* affirmée par Élisabeth pour le Fils et la mère, toute la portée que, nous l'avons vu, comportent les textes, il est légitime d'y voir le privilège de l'Immaculée conception. La théologie catholique, en l'y trouvant, n'a fait qu'expliciter ce qui y est contenu. L'argument semble même plus direct que celui du *Protévangile :* car le texte se rapporte bien à Marie littéralement, tandis que, pour la trouver dans le *Protévangile*, il faut bien, semble-t-il, recourir au sens spirituel.

Ce travail des théologiens avait déjà été préparé par les Pères. On peut citer en particulier, chez les Pères orientaux de la période postéphésienne, les innombrables commentaires oratoires de la *Salutation angélique.* Dans le caractère illimité de cette salutation et de celle d'Élisabeth, ces Pères voient le privilège de l'Immaculée conception : les formules ont parfois quelque indécision ou même quelque gauchissement, mais la pensée n'est guère douteuse. Quand saint Sophrone dit à la Vierge : « Aucun saint n'a été purifié à l'avance comme vous », il s'agit bien de la sanctification initiale de Marie dès le premier moment de son existence. « Comme jadis il avait fallu pour la formation du premier Adam l'argile d'une terre vierge et intacte, pour la formation du second Adam il fallait le concours d'une vierge pure et sans tache. Et cette pureté n'est pas la simple virginité du corps, c'est aussi celle de l'âme, la pureté dans toute l'acception du terme et s'étendant dès le début à toute la personne de Marie. » (S. André de Crète, *Orat.*, I, *In nativitatem Deiparæ*, *P. G.*, t. XCVII, col. 812.) Pour saint Jean Damascène, Marie est l'objet d'une prédestination qui se termine non seulement à la maternité divine, mais à ses sublimes corollaires. Marie est toute belle, toute sainte, toute proche de Dieu; sa dignité unique ne va pas sans une sainteté proportionnée; la « Toujours vierge » doit avoir une pureté de corps et d'âme hors ligne. La très sainte fille de Joachim et d'Anne a échappé aux traits enflammés du Malin; elle est un paradis nouveau où le serpent n'a pas d'entrée furtive (*Hom.*, I, *In nativit.;* II, *In dormit.*, etc.; *P. G.*, t. XCVI, col. 668, 744).

Depuis lors les siècles chrétiens ont fait leur œuvre d'éclaircissement. La discussion a dissipé les équivoques de la controverse; la définition pontificale a fait tomber les dernières difficultés. La théologie, débarrassée des entraves qui ont longtemps arrêté

son essor, peut maintenant avec confiance montrer dans les deux salutations le privilège de l'Immaculée conception.

La *plénitude de grâce* proclamée par l'ange comporte, dans toute la force du terme, le point de vue négatif aussi bien que le point de vue positif : elle comprend tout le degré possible de grâce, mais elle ne comprend pas moins l'absence de toute tache; si elle demande que l'être privilégié possède la grâce la plus abondante, elle demande aussi qu'il n'y ait pas dans sa vie un seul instant étranger à cette grâce, que cette grâce n'ait pas un moment de carence, même le premier de la vie. Cette grâce doit être aussi perpétuelle dans sa durée qu'elle est intense dans son degré : car à la perfection de la grâce appartient la possession continue de l'amitié divine et l'exclusion de toute tache, non seulement de tout péché actuel, mais du péché originel. Or, la présence de la grâce non seulement tout le cours de la vie, mais dès le premier instant de l'existence, c'est précisément l'*Immaculée conception.* Ce privilège est donc inclus dans le titre *pleine de grâce.*

Même conclusion à tirer de la deuxième formule : *le Seigneur est avec vous.* Cette union au Seigneur n'est pas seulement, en Marie, éminente et intense; elle est perpétuelle; elle n'a jamais dû être troublée; elle doit remonter à l'origine. Elle n'aurait pas été perpétuelle, elle aurait succédé à la séparation, si la Vierge avait contracté la faute originelle, si elle avait commencé par être une *fille de colère* (Eph., II, 3). L'union à Dieu dès le premier instant de l'existence, c'est l'*Immaculée conception.*

La salutation d'Élisabeth comporte les mêmes déductions. Si Marie est *bénie entre les femmes,* cette bénédiction éminente et unique ne suppose pas seulement une abondance exceptionnelle de dons divins, mais l'absence de toute malédiction, alors que toutes les autres femmes y sont sujettes. Elle n'implique pas seulement ces faveurs à un moment de son existence, mais durant toute cette existence, même dès le premier moment. La bénédiction divine et l'exemption de toute malédiction du péché dès le premier instant de l'existence, c'est l'*Immaculée conception.*

Enfin le *fruit béni de ses entrailles* qui, comme Verbe de Dieu, existe de toute éternité, n'a pas pu ne pas assurer, dès le commencement, la pureté parfaite de la demeure qu'il allait habiter; en d'autres termes, il n'a pas pu ne pas se procurer une mère conçue sans tache : et c'est encore l'*Immaculée conception.*

Ainsi chacune des formules de salutation dit à sa manière l'excellence unique de la Vierge-Mère et sa conception immaculée. Marie est dite *pleine de grâce* au point de n'avoir jamais manqué de la grâce; elle est dite *unie à Dieu* au point de n'en avoir jamais été séparée par le péché; elle est dite *bénie* au point de n'avoir jamais encouru de malédiction : c'est pourquoi elle est venue au jour intègre et immaculée. La première formule *gratia plena,* indique la cause formelle de sa parfaite pureté et suprême sainteté; la deuxième, *Dominus tecum,* la cause efficiente et la source principale de cette pureté et de cette sainteté; la troisième : *benedicta tu,* le double fruit, tant de la cause formelle que de la cause efficiente, celui d'une totale préservation de la malédiction et celui d'une abondante bénédiction. Cf. C. Passaglia, *De immaculato Deiparæ conceptu...,* p. 676, 681.

Ces conclusions du texte même des salutations (Luc., I, 28, 42) sont singulièrement fortifiées par le rapprochement avec le *Protévangile.*

5° *La Salutation angélique et le Protévangile.* — La tradition chrétienne a fait de bonne heure ce rapprochement. La doctrine de Jésus-Christ, nouvel Adam, a son point de départ dans l'Écriture, surtout dans Rom., V, 12-21; celle de Marie, nouvelle Ève, complément de la précédente, relève avant tout de la plus ancienne tradition; comme source scripturaire, elle ne semble pas en avoir d'autre que cette confrontation de Marie avec Ève et le contraste de leur conduite respective.

Ce contraste s'établit sur la plupart des traits. Ève avait reçu l'annonce de la douleur; Marie est invitée par l'ange à se réjouir (χαῖρε) et cette joie va enlever la douleur apportée par Ève. Par la ruse du serpent qui est maudit entre tous les animaux, Ève fait peser la malédiction sur toute sa descendance. Marie est bénie entre toutes les femmes et cette bénédiction absolue et durable enlève la malédiction d'Ève : *Per mulierem infusa est* MALEDICTIO *terræ, per mulierem redditur* BENEDICTIO *terræ* (S. Pierre Damien, *Serm.,* XLVI, *In Virginis nativitate*). MALEDICTIO *Evæ in* BENEDICTIONEM *Mariæ mutatur* (S. Augustin, *Serm.,* XVIII, *De sanctis*).

Mais le contraste s'établit surtout entre le dialogue de Marie et de l'ange au jour de l'Annonciation et celui du paradis terrestre entre Ève et le serpent infernal : on oppose à l'orgueil et à la désobéissance d'Ève qui amena la perte du genre humain, l'humilité et l'obéissance de Marie qui prépara le rachat du genre humain par son divin Fils. Les Pères sont tellement hantés du rapprochement qu'ils imaginent volontiers, d'une part, que l'ange rassure Marie en lui déclarant qu'il n'est pas l'ange qui a séduit Ève; d'autre part, que Marie avoue qu'elle a eu peur d'être trompée comme Ève (S. Sophrone de Jérusalem, S. Germain de Constantinople, S. André de Crète, S. Jean Damascène, cf. D. Palmieri, *De Deo creante et elevante,* p. 741).

La tradition voit volontiers dans la scène de Nazareth la réalisation de la promesse du paradis terrestre (Gen., III, 15) : d'où les lumières que les deux scènes se renvoient mutuellement. La scène du Nouveau Testament éclaire la portée de la mystérieuse prédiction de la Génèse et permet d'y voir la nouvelle Ève à côté du nouvel Adam. Par contre, la promesse du *Protévangile* aide à mieux pénétrer la plénitude de grâce, l'union à Dieu, la bénédiction singulière de la nouvelle Ève, mère du Verbe incarné.

En fait, il y a un véritable parallélisme entre les expressions respectives qui, dans l'un et l'autre texte, désignent le privilège de l'Immaculée conception. A l'inimitié complète et perpétuelle envers le démon, assurée à celle qui sera la mère du Messie (Gen., III, 15), répond chez Marie, au moment où cette maternité lui est annoncée, la plénitude de grâce avec la présence du Seigneur et la bénédiction divine. De même que, dans le *Protévangile,* le Fils et la mère apparaissent associés dans l'inimitié contre le serpent (*ipsissimas utriusque contra diabolum inimicitias,* bulle *Ineffabilis...,* cf. Sardi, t. II, p. 307), c'est-à-dire dans la lutte contre le démon et dans le relèvement du genre humain, de même dans la salutation d'Élisabeth, Marie et son Fils, « le fruit de ses entrailles », sont associés dans la bénédiction divine (*una cum Filio perpetuæ benedictionis particeps,* bulle *Ineffabilis,* cf. Sardi, t. II, p. 308).

Ce rapprochement fondamental en appelle d'autres. Marie, pleine de grâce, réparatrice de la perte causée par Ève, n'a pu être inférieure à celle-ci à aucun titre. Sans doute dans ce parallèle entre les deux mères du genre humain, les Pères insistent davantage sur le contraste entre l'issue de leurs rôle respectifs : « Deux vierges ont été données au genre humain : l'une fut cause de vie, comme l'autre avait été cause de mort... Ève et le serpent ont creusé la fosse où ils précipitèrent Adam, mais Marie et l'enfant royal ont fait la contrepartie; s'étant penchés ils l'ont retiré de l'abîme. » (S. Éphrem, *Hymni et sermones,* édit. Lamy, t. II, p. 524, 526.) *Maria invenit gratiam quam Eva perdidit.* (S. André de Crète.) Mais les Pères envisagent aussi

ces deux mères dans leur origine pour les rapprocher : Marie n'a pu être moins favorisée qu'Ève, surtout au premier instant de son existence; elle n'a pas pu ne pas avoir comme elle la grâce originelle : « *Toutes deux innocentes, toutes deux simples, Marie et Ève avaient été faites de tout point semblables.* » (S. Éphrem, *Sermones exegetici. In Gen.*, III, 6.) L'état où Ève fut créée est un des meilleurs points de comparaison pour se représenter la perfection attribuée à Marie par l'ange et par Élisabeth. Mais ce qu'Ève « par *condition native* (c'est l'*état d'innocence*), Marie l'a par *faveur spéciale* (c'est l'*Immaculée conception*).

On pourra consulter à ce propos les commentaires catholiques de l'Évangile selon saint Luc : Fillion (*Bible* de Lethielleux), Knabenhauer, Lagrange, Valensin et Huby (*Verbum salutis*), Marchal (*La sainte Bible* de Pirot). Travaux particuliers : Bardenhewer, *Maria Verkündigung, Ein Kommentar zum Lucas, I, 26-38*, Fribourg-en-Brisgau, *Biblische Studien*, t. X, 1905; M. Jugie, *Le témoignage de S. Luc sur l'Immaculée conception*, dans *Notre-Dame*, 1911; A. Cellini, *La salutazione angelica esaminata in se stessa ed illustrata con il confronto del salmo LXXXVI*, Roma, 1921; A. Médebielle, ANNONCIATION, dans *D. S. B.*, t. I, col. 282-284.

III. LA FEMME DE L'APOCALYPSE (XII, 1-17). — Ce texte, considéré à l'état isolé, serait à rattacher aux suivants, c'est-à-dire aux textes inefficaces pour la démonstration; mais rapproché des précédents, surtout du *Protévangile*, il les éclaire et en reçoit lui-même quelques reflets.

1° *Le texte.* — Au centre de sa grande vision de Patmos, saint Jean voit « dans le ciel une femme revêtue du soleil, la lune sous ses pieds et sur sa tête une couronne de douze étoiles ». Elle crie, dans les douleurs de l'enfantement. En face d'elle un grand dragon roux l'épie, afin de dévorer son fruit, dès qu'elle l'aura enfanté. Elle mit au monde un enfant mâle. Mais celui-ci fut soustrait au dragon et enlevé vers Dieu et vers son trône. La femme, elle, s'enfuit au désert où Dieu lui a préparé une retraite. Quant au dragon, il est précipité sur la terre; il se met à la poursuite de la femme : celle-ci, avec les deux ailes du grand aigle, s'enfuit dans la retraite qui lui a été préparée. Le dragon lance de sa bouche de l'eau comme un fleuve afin de faire entraîner la femme. Mais la terre engloutit le fleuve vomi par le dragon. Celui-ci, furieux de ne pouvoir atteindre la femme, s'en va faire la guerre « au reste de sa race, c'est-à-dire à ceux qui gardent les commandements de Dieu et ont le témoignage de Jésus » (XII, 1-17).

2° *L'application directe* à Marie peut invoquer quelques témoignages chez les Pères des premiers siècles : en Occident, l'auteur du sermon IV, *De symbolo ad catechumenos* (parmi les apocryphes de S. Augustin), *P. L.*, t. XL, col. 665; en Orient, le pseudo-Épiphane, *De laudibus S. Mariæ*, homil. V, *P. G.*, t. XLIII, col. 493; André de Césarée (VI^e^ siècle) et Aréthas (fin du IX^e^ siècle) dans leurs commentaires de l'Apocalypse. Cf. Swete, *The Apocalypse of St John*, Londres, 1909, p. 148. On sait combien est familière aux artistes chrétiens de toutes les époques cette image de Marie représentée avec les insignes de la femme de l'Apocalypse. La liturgie entre volontiers dans cette voie : le premier verset du tableau (XII, 1) figure deux fois dans l'office de l'Immaculée conception, au VI^e^ répons de matines et au capitule de none. Le chapitre entier (1-17) forme l'épître et les leçons du I^er^ nocturne de l'office concédé à la congrégation de la Mission en l'honneur de la médaille miraculeuse. Enfin Pie X a fait une grande place à cette application dans son encyclique du 2 février 1904, *Ad diem illum*, pour le cinquième anniversaire de la définition.

Mais ni ces témoignages, ni ces applications pratiques ne constituent un commentaire authentique du passage; ils s'attachent trop exclusivement à quelques traits du tableau, sans tenir compte des autres. L'interprétation ne saurait être scientifique et peut-être ne dépasse-t-elle pas la portée d'une simple accommodation.

Plus accommodatice encore semble l'opinion qui, dans le torrent que le dragon lance de sa gueule et auquel la femme échappe, veut voir le flot du péché originel qui submerge toute l'humanité, mais auquel Marie seule est soustraite par l'Immaculée conception. Cette interprétation est vraiment bien étrangère au texte : non seulement la femme n'est pas Marie seule, mais encore telle n'est pas la portée du geste du dragon : on voit bien la femme échapper, mais on ne voit pas le reste de l'humanité submergé par le torrent que lance le dragon et que la terre absorbe. Les meilleurs et plus copieux commentaires de l'Apocalypse (Swete, Allo...) ne mentionnent même pas cette interprétation.

3° *L'interprétation exégétique commune : l'application directe à l'Église.* — Pour avoir le sens littéral du passage, il faut tenir compte de tous les traits du tableau, les replacer dans le cadre du livre entier et s'en rapporter aux témoignages les plus nombreux et les plus autorisés, soit de l'ancienne tradition (S. Hippolyte, *De Antichristo*, 60-61, *P. G.*, t. X, col. 780; S. Victorin, *Scholia in Apoc.*, *P. L.*, t. V, col. 336; S. Méthode, *Symposion*, VII, 4, *P. G.*, t. XVIII, col. 145; S. Augustin, *Enarrat. in psalm.*, CXLII, 3, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1846; Primasius, *In Apoc.*, *P. L.*, t. LXVIII, col. 872), soit des commentateurs jusqu'aux plus récents (Swete, Allo) qui ont remarquablement éclairé l'exégèse de l'Apocalypse.

A s'en tenir à cette méthode et à ces autorités, la réponse n'est pas douteuse. La femme de l'Apocalypse, c'est la personnification de l'Église, considérée comme mère spirituelle du Corps mystique du Christ et soumise encore, en cette qualité, à la loi de la souffrance et de la persécution.

C'est l'Église, mais l'Église totale, inaugurée dans le judaïsme par la Synagogue et venue à maturité dans l'Église chrétienne. « La femme est la communauté des justes; c'est à la fois l'Israël d'où Jésus est sorti suivant la chair, et l'Israël spirituel qui est l'Église du Christ, les deux considérés comme ne faisant qu'un. » (Allo, *L'Apocalypse*, p. 173.) Bref, c'est la société des enfants de Dieu sous les deux économies successives de l'Ancien et du Nouveau Testament. Cette image est bien conforme à la Bible. Que de fois Jérusalem n'y est-elle pas représentée comme une femme qui enfante (Is., XXVI, 17; LXVI, 7; Mich., IV, 9, 10; Gal., IV, 19; cf. Joa, XVI, 21); dans les derniers chapitres de l'Apocalypse, l'image de Jérusalem, la ville bénie, et celle de la Fiancée ou de l'Épouse de l'Agneau, se substituent fréquemment l'une à l'autre (XIX, 8; XXI, 11, etc. Cf. Hebr., XI, 10; Gal., IV, 26). Quand le dragon désespéré va faire la guerre « au reste de la descendance » de la femme (℣. 17), ces autres enfants ne peuvent être que les frères de « l'enfant mâle » du ℣. 5, les membres du Corps mystique dont il est le Chef; leur mère commune, c'est l'Église.

A voir l'éclat dont elle jouit, on croirait que la Femme est dans la gloire. Il n'en est rien. Le signe apparaît au voyant *sur* le ciel plutôt que *dans* le ciel. Car la femme est bien sur la terre : elle est encore exposée aux attaques du démon; c'est donc encore l'Église militante. Elle crie dans les douleurs de l'enfantement. Il ne s'agit donc pas du radieux enfantement de Bethléem. Suivant l'interprétation commune, il s'agit de l'enfantement spirituel des chrétiens, les frères de Jésus : *Quotidie parit Ecclesia* (pseudo-

Augustin, *Serm.*, IV, *De symbolo*. Cf. S. Hippolyte, André de Césarée, Victorin de Petau, Beatus, Bède, etc...). Or, cet enfantement se produit toujours dans les souffrances, les épreuves, les persécutions.

Voilà l'interprétation littérale du passage. Marie n'en est pas l'objet principal. Faut-il en conclure qu'elle en soit totalement absente ?

4° *L'application à Marie et ses nuances.* — Dans ce tableau dont l'ensemble désigne le Christ mystique et l'Église, sa mère mystique, il y a un certain nombre de traits qui visent, même au sens littéral, le Christ personnel et sa mère selon la chair. « La mère allégorique du Messie, la communauté, est ici représentée sous des traits qui conviennent premièrement à sa mère réelle. » (B. Allo, *op. cit.*, p. 173.)

Il n'est pas douteux que « l'enfant mâle » mis au monde par la femme (XII, 5) ne soit Jésus-Christ : la citation du psaume II, 9, le psaume messianique par excellence, ne laisse pas de doute; de même l'enlèvement de l'enfant au ciel vers le trône de Dieu (XII, 5) désigne l'Ascension de Jésus, le Messie personnel. Dans ces conditions, la mère qui a mis cet enfant au jour est bien Marie. Et comment le voyant ne songerait-il pas à « Celle qui doit enfanter » de Michée (V, 2) et surtout à la *ʿalᵉmâh* d'Isaïe (VII, 14) dont le souvenir devait être si familier aux premiers chrétiens, d'après Matth., I, 23 et Luc., I, 31 ? Nouvel hommage rendu à cette tradition juive, en partie extra-biblique, sur la Mère du Messie, tradition acceptée par des rationalistes comme Gressmann. Cf. Swete, *op. cit.*, p. 148; B. Allo, *op. cit.*, p. 173. Bref, saint Jean a fait un tableau idéal où, pour peindre l'enfantement du Christ mystique et la maternité spirituelle de l'Église au cours des siècles, il s'est inspiré de faits qui sont réalisés dans l'ordre historique où Jésus et sa mère ont vécu.

Sur ces constatations, beaucoup d'exégètes, tout en continuant à voir l'Église dans la femme de l'Apocalypse, veulent y voir aussi Marie. Mais comment concilier ces deux affirmations ? Comment répartir ces deux attributions ? La tradition va-t-elle nous fournir quelque lumière sur ce délicat problème ? Dès l'abord il ne le semble guère. On se heurte à une opposition : où la plupart voient l'Église, quelques-uns voient Marie. Mais quand on y regarde de plus près, on s'aperçoit que cette opinion moyenne, loin de contredire la tradition, en concilie les données en apparence divergentes. Quand on nous parle d'un côté de l'Église et de l'autre de Marie, ce n'est pas toujours d'une façon absolue et exclusive. En particulier plusieurs de ceux qui s'attachent à l'image de Marie le font sans détriment de l'application principale à l'Église. S. Bernard est bien connu comme suivant cette voie moyenne, surtout dans son célèbre *Sermo de duodecim prærogativis B. V. M., ex verbis Apocalypsis, XII, 1*, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 430. Il ne soutient pas précisément que le texte s'applique directement à Marie, mais il ajoute que, néanmoins, on est en droit de le lui appliquer *(id plane non inconvenienter Mariæ videtur attribuendum)*. Saint Bernard avait eu sur ce point bien des précurseurs : Bérangaud (le pseudo-Ambroise) et Haymon d'Halberstadt au IXᵉ siècle, Ambroise Autpert, au VIIIᵉ, Cassiodore et Primasius au VIᵉ. Mais le texte le plus significatif par son antiquité et son contenu est celui de l'auteur anonyme du *Sermo IV, De Symbolo ad catechumenos* (sans doute du Vᵉ siècle) : « Personne de vous ne l'ignore, la dragon est le diable et la femme représente la vierge Marie, mère immaculée de notre Chef immaculé, qui nous offrit en elle-même la figure de la sainte Église » *(quæ etiam ipsa figuram in se sanctæ Ecclesiæ demonstravit)*. (*P. L.*, t. XL, col. 660. Cf. Terrien, *La mère des hommes*, t. II, p. 78-79; R.-M. de La Broise, *Mulier amicta sole, essai exégétique*, dans *Études*, 5 mai 1897, p. 304.)

Il est donc établi que la double application à l'Église et à Marie est beaucoup plus commune qu'il ne le semblait d'abord. Du même coup, nous avons la clef de ce procédé, un peu insolite. Le même texte peut viser l'Église et Marie, parce que l'Église et Marie sont dans le rapport de la figure à la chose figurée. L'anonyme du Sermon sur le symbole vient de nous le dire avec netteté et de nous le présenter comme une doctrine connue de ses auditeurs. Ambroise Autbert le redit : « La bienheureuse et pieuse Vierge est ici la figure de l'Église *(personam gerit Ecclesiæ)* qui chaque jour enfante de nouveaux peuples. » (*In Apoc., XII*, dans *Maxima bibliotheca Patrum*, t. XIII, Lyon, p. 530.) Ces auteurs anciens sont rejoints par les meilleurs commentateurs modernes ou contemporains, comme Cornelius a Lapide et le P. Allo. *Possunt hæc apte... etiam accipi et appropriari Beatæ Virgini, præsertim quia, ut ait Ambrosius, Beata Virgo mater est, imo avia Ecclesiæ : quia eum peperit qui caput et parens est Ecclesiæ* (Cornelius a Lapide, *Commentaria in Apocalypsin, XII, 1*, t. XXI, Paris, 1876, p. 235). Le P. Allo ne se contente pas de considérer Marie et l'Église comme le type et l'antitype, il s'en autorise pour admettre, dans l'Apocalypse, cette dualité d'attribution qu'on récuserait dans la plupart des autres livres : « Ce ne serait pas la première fois qu'on trouverait, dans notre livre, deux réalités analogiques mêlées, le type et l'antitype plus ou moins confondus. » (B. Allo, *op. cit.*, p. 173.) Il ajoute que « le genre allégorique ne répugne pas à cette imprécision ». En effet, cette fusion partielle du type et de l'antitype est moins surprenante dans un livre comme l'Apocalypse où la libre inspiration divine combine, avec des emprunts aux précédents livres sacrés, des éléments nouveaux, pour en composer des visions aussi originales que grandioses. Cette double attribution n'a rien de commun avec le double sens littéral que plus haut nous avons vivement repoussé.

Mais il faut exprimer ce rapprochement en langage d'herméneutique et préciser la manière dont Marie et l'Église sont en rapport de figure à chose figurée. Ici les opinions semblent diverger, mais peut-être y a-t-il plus de diversité de langage que de vraie différence de pensée. Pour les uns, il n'y a qu'un sens spirituel ou figuratif fondé sur le rapport de ressemblance entre Marie et l'Église, comme entre le modèle et la copie. Pour d'autres, il s'ajoute, au rapport de ressemblance entre Marie et l'Église, « un rapport de dépendance et de connexion tel, qu'en dehors de lui, le sens même littéral du texte sacré n'est pas saisi dans sa plénitude ou sa portée intégrale. » (X. Le Bachelet, art. *Immaculée conception*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. VII, col. 868.) Le P. Terrien, commentant la déclaration de l'auteur anonyme du Sermon sur le symbole, parle de « l'idée si naturelle et si simple d'un sens littéral unique où l'Église serait immédiatement décrite, mais avec une allusion claire et voulue à l'exemplaire de l'Église, à la Mère du Dieu fait homme et de ses membres. » (*La mère des hommes*, t. II, p. 79.) Bref, Marie appartiendrait, dans une certaine mesure, au sens littéral du texte. C'est bien, semble-t-il, cette interprétation qu'il faut préférer.

Il y a en effet une étroite analogie entre les deux mères que sont Marie et l'Église. *Conferamus, si placet*, HAS DUAS MATRES (S. Césaire d'Arles, hom. II, *P. L.*, t. LXVII, col. 1048). Leurs relations forment un thème familier aux Pères, saint Épiphane, saint Pierre Chrysologue, saint Fulgence et surtout saint Augustin (*De sancta virginitate*, II, 6 (passages classiques), *P. L.*, t. XL, col. 397, 399). Le tableau se résume en une triple ressemblance, ressemblance de sainteté, de vir-

ginité et de maternité. Mais il y a plus qu'une simple ressemblance, il y a une réelle et intime connexion.

Ce qui relie Marie à l'Église, c'est son rôle même de Mère de Dieu. En acceptant ce rôle, elle s'est associée à toute l'œuvre du Rédempteur : avec lui et par lui elle a vaincu le démon, obtenu la grâce, réconcilié l'humanité avec Dieu; elle est en même temps devenue mère des hommes. L'Église n'est sur la terre que pour continuer l'œuvre à laquelle Marie a coopéré et pour faire participer les hommes aux fruits de cette œuvre. Nous appelons Marie notre mère, et l'Église aussi, parce que l'une et l'autre, à des titres divers, nous communiquent la vie surnaturelle par la grâce de Jésus. Dans toutes ces relations, la supériorité et la priorité sont du côté de Marie. Elle est unie au vainqueur et triomphe avec lui au point central de l'action. L'Église ne vient qu'ensuite pour le prolongement de la lutte. Marie a son rôle tout à la fois dans l'acquisition et la distribution des grâces; l'Église dans la distribution seule. Si Marie est la figure ou le type de l'Église, ce n'est pas comme un personnage inférieur pris pour symbole d'un plus grand qui doit venir après lui; c'est plutôt un personnage supérieur pris pour modèle de tous ceux qui doivent le suivre. Marie dépasse de toutes façons la chose figurée. Elle n'est pas l'ébauche de l'Église, elle en est un type idéal.

Marie n'est donc pas plus absente de la vision de l'Apocalypse qu'elle n'est absente de l'Église; tout parle d'elle et la rappelle nécessairement. L'action qu'exerce l'Église est à l'image de celle de Marie et procure des grâces qui, pour une part, viennent de Marie : si l'Église enfante des chrétiens qui doivent être d'autres Jésus, c'est à l'exemple de Marie; si le dragon s'attaque à elle et à son fruit, c'est que le démon l'enveloppe dans la haine qu'il a jurée au Verbe incarné et à sa mère; si elle combat contre l'ancien serpent, c'est qu'elle continue, à travers les siècles, la lutte dont la victoire de Jésus et de Marie a marqué le point central. En un mot, le personnage symbolisé par saint Jean relève tout entier d'un autre qui, lui, reste désormais dans les hauteurs des cieux. L'Église qui travaille et lutte sur la terre, reste sous la dépendance et l'influence de Marie, sa médiatrice céleste.

En introduisant Marie dans cette vision, on fait donc plus qu'une simple accommodation, car plusieurs traits lui conviennent d'une façon remarquable; elle est mêlée à cette vision par d'intimes relations qui, indépendamment de toute pensée humaine, existent dans l'ordre même des choses et dans le plan divin. L'Esprit-Saint voyait ces relations en inspirant l'Apocalypse et voulait nous les manifester. Quand saint Jean contemplait sur le ciel la femme revêtue du soleil, il trouvait en elle la ressemblance de celle qu'à un titre tout spécial il avait appelée sa mère. L'histoire prophétique immédiatement révélée par l'Apocalypse, c'est celle de l'Église et de ses luttes. Mais cette histoire en suppose constamment une autre, rappelée par d'évidentes allusions. Ces allusions, quoique secondaires dans le texte, appartiennent au sens littéral, parce qu'elles sont voulues de l'auteur; elles ne deviennent accommodatices que si c'est le lecteur qui les ajoute.

Le personnage directement présenté, c'est l'Église, mais elle est peinte avec plusieurs des traits de la Vierge, sa maternité, sa victoire sur le démon. Marie n'est pas vue, mais on la sent présente, comme le modèle de ce qu'on voit. L'image fait reconnaître le type idéal. Bref Marie reste bien la figure de l'Église, d'où le sens spirituel; mais dans l'objet figuré, il y a des allusions à la vie personnelle de Marie et celles-ci relèvent du sens littéral. Ce n'est donc pas en vertu d'une simple ressemblance, mais en vertu d'une connexion réelle et objective que ce qui convient à l'Église, mère du Christ et de son Corps mystique, s'était réalisé dans la vie personnelle de Marie. Cf. R.-M. de La Broise, *La sainte Vierge*, Paris, 1904, p. 240, 241. — *Mulier amicta sole, essai exégétique*, dans *Études*, 5 mai 1897, p. 300-306.

Aussi Newman n'a-t-il pas craint de prêter à saint Jean l'intention de glorifier Marie dans cette vision de l'Apocalypse. On s'étonne quelquefois, dit-il, que les écrivains sacrés du Nouveau Testament n'aient pas davantage exalté Marie : c'est qu'au moment où la plupart écrivaient, Marie vivait encore. Il n'en est plus de même au temps où saint Jean rédige l'Apocalypse : il peut désormais laisser libre cours à sa vénération pour celle qui fut ici-bas sa mère d'une façon spéciale, en lui assignant la place qu'elle occupe désormais : du ciel, elle préside à l'enfantement des élus (J.-H. Newman, *Du culte de la sainte Vierge dans l'Église catholique, Lettre au Dr Pusey*, trad. franç. par Georges Du Pré de Saint-Maur, Paris, 1866, p. 71).

Est-il permis d'entrevoir ici le privilège de l'Immaculée conception ? Non pas directement, certes, mais peut-être indirectement : l'exaltation actuelle de Marie et sa maternité spirituelle ne sont pas sans rapports objectifs avec cette prérogative; elles la supposent comme point de départ; un aboutissement si glorieux ne peut pas ne pas avoir eu un commencement proportionné. Mais si le lien est un peu ténu, il prend plus de consistance si l'on rapproche la vision de l'Apocalypse du *Protévangile*. Si le texte mystérieux de la Genèse contient implicitement l'annonce de l'Immaculée conception, son interprétation est remarquablement confirmée par la vision de l'Apocalypse, en même temps qu'il projette lui-même une vive lumière sur la vision de saint Jean.

5° *La femme de l'Apocalypse et le Protévangile.* — Les trois personnages de la Genèse, le serpent, la femme et son lignage se retrouvent dans la vision de l'Apocalypse (XII), et exactement dans les mêmes situations respectives. Si cette rencontre ne s'était pas reproduite depuis le commencement de l'histoire, il est d'autant plus remarquable de la voir se renouveler dans le dernier livre du N. T. De plus, l'énigme que n'avait pas levée le récit de la Genèse, qu'avait à peine éclairée la suite des Livres sacrés (Sap., II, 24), se trouve cette fois ouvertement dévoilée et avec une grande emphase : le dragon est identifié avec le *vieux serpent* du Paradis terrestre (Gen., III, 1), celui qui est appelé le *diable* et *Satan* (Job, I, 6; Zach., III, 1; Sap., II, 24), celui qui séduit le monde entier (Apoc., XII, 9; XX, 3, 7). Ses insignes sont bien ceux du « Prince de ce monde » (Joa., XIV, 30) : les sept diadèmes de ses sept têtes symbolisent sa puissance royale; sa couleur rouge indique ses crimes et son œuvre meurtrière (Joa., VIII, 44). Le rapprochement n'a pas échappé aux artistes chrétiens qui n'hésitent pas à combiner les deux tableaux : en même temps qu'ils représentent Marie revêtue du soleil, avec la couronne de douze étoiles sur sa tête et la lune sous ses pieds (Apoc., XII, 1), ils y joignent le serpent ou le dragon sous son talon (Gen., III, 15).

L'identité des personnages se complète de celle des situations. Le dragon se tient (ἔστηκεν) devant la femme et attend la naissance de l'enfant pour le dévorer. Si ce n'est pas tout à fait la même expression, c'est bien la même attitude que, dans la Genèse, celle du serpent qui « observe » (τηρεῖ) la femme et son lignage pour les mordre au talon. Cette attitude trahit bien l'état d'hostilité perpétuelle inauguré au paradis terrestre.

Dans le *Protévangile*, il y avait, à côté de la femme, son lignage qui désigne la collectivité de ses descendants, mais de cette collectivité émerge celui qui doit, entre tous, écraser la tête du serpent. Dans la vision

de l'Apocalypse, de la même façon, mais plus explicitement, il y a, à côté de la femme, d'abord son enfant mâle qui doit faire sentir la verge de fer (Ps., II, 9) aux nations et surtout au dragon, mais il y a aussi le reste de sa descendance (Apoc., XII, 17), ceux que le dragon désespéré se met à poursuivre.

De la lutte annoncée dans la Genèse, nous avons bien ici le prolongement et l'issue. L'enfant mâle auquel seul semble en vouloir le dragon, puisque, sans inquiéter la mère, il attend la naissance de l'enfant pour le dévorer, est aussitôt ravi auprès du trône de Dieu. La même force divine qui a enlevé l'enfant au ciel, jette sur la terre le dragon; c'est le symbole de sa défaite, de sa tête écrasée. Celui-ci, déçu du côté de l'enfant, se rabat sur la femme, sa mère, et se met à sa poursuite. Mais la femme est protégée par toute sorte de secours surnaturels, les ailes du grand aigle, allusion à quelque thème apocalyptique courant, le fleuve absorbé par la terre : c'est l'image de l'Église qui, comme Marie elle-même, est hors des atteintes de Satan, grâce à l'indéfectibilité qui lui a été promise. Mais il n'en est pas de même du reste de la descendance de la femme, c'est-à-dire des chrétiens isolés, des membres individuels de l'Église militante : tant qu'ils sont ici-bas, ils peuvent toujours succomber aux attaques de Satan. La révélation finale éclaire la révélation initiale et nous montre cette hostilité singulière du démon contre l'enfant et sa mère, impuissante jusqu'à la fin, comme elle l'a été depuis le commencement, c'est-à-dire depuis la Conception immaculée de Marie.

On pourra lire les commentaires de l'Apocalypse, en particulier Swete et Allo, etc... Travaux particuliers : R.-M. de La Broise, *Mulier amicta sole, essai exégétique* sur Apoc. XII, dans *Études*, 1897, t. LXXI, p. 298-307; L. Fonck, *Das sonnumglanzte und sternenbekränzte Weib in der Apokalypse*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. XXVIII, Inspruck, 1904, p. 672-681; X. Le Bachelet, *La femme et le dragon, Apoc. XII*, dans *Dict. de théol. catholique*, t. VII, col. 866.

IV. CELLE DE QUI EST NÉ JÉSUS (Matth., I, 16). — Les trois textes que nous avons retenus doivent être, semble-t-il, complétés par un quatrième : Marie est celle *de qui est né Jésus* (Matth., I, 16). Les trois premiers venant : l'un du *début* de la Bible (Gen., III, 15), l'autre du *milieu* (Luc., I, 28) et le troisième de la *fin* (Apoc., XII) empruntent à leur remarquable convergence une valeur d'ensemble bien supérieure à leur portée individuelle respective. Le quatrième texte vient, pour ainsi dire, mettre le sceau à leur convergence et affermir leur enchaînement, d'autant qu'il ajoute le témoignage du premier évangéliste à celui du troisième.

Les autres textes ne prennent toute leur portée et n'impliquent la conception immaculée qu'à raison de la maternité divine réservée à Marie; plusieurs fois jusqu'ici nous avons dû faire appel à cette mission exceptionnelle, alors que, cependant, elle n'apparaissait que dans une perspective assez obscure. Ici, cette maternité divine est directement exprimée; l'application à Marie est d'un littéralisme indéniable. Le cardinal de Bonald, recommandant aux rédacteurs de la bulle les mots : *Maria de qua natus est Jesus* (Matth., I, 16), pouvait donc dire à juste titre que, par rapport aux textes retenus, ceux-ci « se rapportent mieux à la question » *(melius rem attingunt)* (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 293). En partant de ce principe, les conséquences sont immenses et rigoureuses; elles vont jusqu'à la *conception immaculée*.

C'est parce qu'elle devait être un jour le tabernacle du Verbe incarné que Marie a dû être, dès le début, un sanctuaire sans tache; elle n'a pas dû être un seul instant au pouvoir du démon qui se serait fait un plaisir de souiller le futur temple de Dieu. C'est parce qu'elle devait être la mère de Jésus, l'auteur de la grâce, qu'elle a dû être, dès le commencement, *pleine de grâce*.

En des pages remarquables où il fait bien ressortir les riches conséquences de la maternité divine, le P. R.-M. de La Broise montre que « la conception sans tache », ce n'est pas seulement « la complète victoire de la mère de Dieu », (Gen., III, 15), ni seulement « la plénitude de grâce propre à la mère de Dieu » (Luc., I, 28), c'est encore « l'incomparable pureté qui convient à la mère de Dieu. C'est parce qu'elle doit porter, nourrir, tenir dans ses bras le Verbe incarné en l'appelant « mon Fils » qu'elle ne peut être, même pour un un instant, détournée de Dieu et rangée sous l'étendard du démon. C'est parce que tous ses membres, tous ses sens et son être tout entier sont faits pour le service de Jésus, qu'elle ne peut sentir aucune de ces inclinations terrestres qui, dans l'ordre ordinaire, suivent le péché d'origine; l'innocence absolue doit établir en elle l'harmonie parfaite et, dès le premier instant, l'orienter tout entière vers celui qui est la raison même de son existence ». (*La sainte Vierge*, p. 39-40.)

L'idée de *mère de Dieu* se présente donc comme la vérité plus générale où se trouve compris le privilège de l'*Immaculée conception*. Encore ne faut-il pas voir dans cette idée de mère de Dieu la simple notion *abstraite* qui énonce le rapport de génération *physique*, mais la notion *concrète* de Marie, mère de Dieu, telle que celle-ci nous apparaît dans la révélation prise intégralement, c'est-à-dire Marie traitée vraiment en mère par son divin Fils et constituée, dans l'œuvre de la réparation, nouvelle Ève, associée au nouvel Adam. C'est cette notion historique et concrète de Marie, mère de Dieu, qui est devenue, pour les Pères et les anciens auteurs ecclésiastiques, comme une valeur première dont ils ont exploité l'inépuisable contenu (X.-M. Le Bachelet, *Immaculée conception* dans *Dict. apol. de la foi catholique*, t. III, col. 273-274, et *Dict. de théol. catholique*, t. VII, col. 1209).

En somme, l'Immaculée conception se dégage comme un détail particulier, détail plus délicat, plus exceptionnel, plus caché, plus laborieux à extraire, mais vraiment contenu dans la sainteté unique de Marie, dans la série des perfections propres à la Mère du Verbe incarné. « Pour bien apprécier la place de cette doctrine, il ne faut pas la considérer comme une vérité isolée, mais comme faisant partie de l'idée générale que l'Église a toujours eue de la sainteté de Marie et de son rôle dans l'économie de la rédemption. » (Scheeben, art. *Empfängniss*, dans *Kirchenlexicon*, 2e édit., t. IV, col. 462.)

III. LES TEXTES SECONDAIRES OU INEFFICACES POUR LA DÉMONSTRATION. — Outre les textes que nous venons d'étudier, les défenseurs de l'Immaculée conception en ont invoqué d'autres et en assez grand nombre; il y a même la plus grande discordance soit dans le choix de ces textes, soit dans leur usage. Quand la controverse sur l'Immaculée conception commença véritablement aux XIe et XIIe siècles, on avait déjà vu triompher pour l'interprétation de l'Écriture une manière fort artificielle qui est caractéristique du Moyen-Age. On était encore loin de l'accord qui s'est fait, ces derniers temps, sur les textes acceptés par l'exégèse. Ainsi que nous le verrons plus loin, l'accord s'était fait, semble-t-il, plus vite sur les textes qu'on opposait à l'Immaculée conception.

Nous n'avons pas à nous arrêter à quelques passages scripturaires qui n'ont vraiment aucun rapport ni avec l'Immaculée conception, ni même avec la sainte Vierge : s'ils ont été parfois invoqués, ce n'est que par un singulier abus d'interprétation : rappro-

chements tout subjectifs, subtilités reposant sur de simples jeux de mots, tous artifices peu dignes de l'Écriture. Dans un des meilleurs ouvrages de vulgarisation parus au lendemain de la bulle *Ineffabilis*, Mgr Malou, évêque de Bruges, n'a pas craint d'écrire : « Disons-le sans détour, de tous les arguments que les défenseurs de ce privilège ont fait valoir, ceux qu'ils ont tirés de l'Écriture sainte ont été traités avec le moins de critique et d'exactitude. Trop souvent on a allégué, sans jugement et, pour ainsi dire, au hasard, une foule de textes complètement étrangers au sujet et l'on a rarement songé à préciser le sens littéral ou mystique qui faisait tout le prix des passages que l'on pouvait alléguer à bon droit. » *(L'Immaculée conception*, t. I, Bruxelles, 1857, p. 242.) Dans son recueil : *Causa Immaculatæ conceptionis*, Act., I, a. 2, Plazza cite jusqu'à vingt-quatre passages; et encore sa liste ne semble pas complète. En voici quelques-uns : Gen., I, 3 : *Dixitque Deus : Fiat lux et facta est lux;* Job, III, 9 : *Expectet lucem et non videat, nec ortum surgentis auroræ*, texte appliqué au démon et à la Vierge, mais dont le sens est tout autre dans l'original; Ps., LXXIII, 12 : *Deus rex noster ante sæcula operatus est salutem in medio terræ.* (D'après X. Le Bachelet, *Immaculée conception*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. VII, col. 849.)

Au contraire, nous devons au moins examiner quelques passages scripturaires qu'on prétend appliquer au *sens littéral* à l'Immaculée conception; nous devons surtout nous arrêter aux très nombreux textes qui sont appliqués à Marie et à son glorieux privilège en vertu du sens *typique* ou du sens *accommodatice.*

1° *Sens littéral.* — 1. *La vierge, mère d'Emmanuel* (Is., VII, 14). — Le principal de ces textes est la prophétie d'Isaïe à Achaz et à la maison de David sur la vierge, mère d'Emmanuel : « Voici que la *'alᵉmâh* conçoit et enfante un fils et elle l'appelle *Emmanuel* (Dieu avec nous). » (Is., VII, 14.) Cette prophétie doit bien, semble-t-il, s'entendre au sens littéral. Le sens spirituel ou typique, envisagé souvent comme un refuge, n'arrange rien; il aggrave plutôt la difficulté; car, pour avoir une analogie entre le type et l'antitype, il faudrait trouver, au temps du prophète, une première conception virginale qui fût la figure de la conception virginale de Jésus. Cf. E. Tobac, *Les Prophètes d'Israël*, fasc. 2, p. 50, 51, 59; P. Cruveilhier, *Emmanuel*, dans *D. B. S.*, t. II, col. 1044-1045. Ce qui fait hésiter devant l'interprétation littérale — à savoir la perspective de l'événement dont Isaïe semble bien loin de soupçonner le recul — n'est qu'un cas plus caractérisé d'une loi du genre prophétique qui a bien d'autres applications. « Ce n'est qu'un exemple, plus frappant, plus corsé, si l'on veut, d'un phénomène ordinaire dans les prophéties messianiques, le défaut de perspective : le Messie apparaît toujours plus ou moins sur le prochain horizon. » (J. Calès, *Recherches de science religieuse*, 1922, p. 175.) « Ce sont tous les prophètes qui ont envisagé le salut comme prochain, parce qu'il termine pour eux l'horizon et que, entre leur temps et le salut, l'histoire à venir n'est qu'un espace vide dont il ne leur est pas donné de mesurer la durée. » (M.-J. Lagrange, *Revue bibliq.*, 1905, p. 280.) On sait d'ailleurs que Michée, contemporain d'Isaïe, parle, comme lui, de *Celle qui doit enfanter* le Libérateur (Mich., V, 2, 3), ce qui supposerait en Israël une tradition connue sur la mère vierge du Messie. Pour les exégètes modernes, il n'y a donc pas de difficulté à admettre que le prophète, sans soupçonner le temps et le mode de réalisation de son oracle, a annoncé la maternité virginale de Marie. Cf. Van Hoonacker, *Revue bibliq.*, 1904, p. 213-227; M.-J. Lagrange, *Revue bibliq.*, 1905, p. 280; P. Cruveilhier, *Emmanuel*, dans *D. B. S.*, t. II, col. 1045-1049.

Il est d'ailleurs évident que la prophétie d'Emmanuel présente un étroit parallélisme avec le *Protévangile* (Gen., III, 15) : le premier schéma de la bulle nous montrait Isaïe, dans un splendide oracle (VII, 14), décrivant avec précision la Femme annoncée dans le *Protévangile* ainsi que son lignage béni (Gen., III, 15). Cf. Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 24. Mais ce texte ne figure plus dans le document définitif. L'un et l'autre oracle succèdent à un grand désastre et permettent d'entrevoir à travers le châtiment divin la restauration à venir; l'un et l'autre montrent une femme étroitement associée à l'œuvre du Libérateur : ici, la vierge, mère d'Emmanuel; là, la femme, mère du lignage qui écrasera la tête du serpent. Aussi la bulle *Ineffabilis* parle-t-elle de la nouvelle Ève qui enfante Emmanuel (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 310). Il est vrai que, dans la Genèse, le désastre est celui de tout le genre humain, tandis que, chez Isaïe, ce n'est que celui du peuple choisi : mais cette délivrance du peuple choisi dont la maternité d'une vierge sera l'occasion, sera étendue à tout le genre humain. L'oracle d'Emmanuel reprend et développe, à l'intention du peuple choisi, le dessein manifesté par Dieu dans l'Éden et ainsi le *Protévangile* et l'oracle d'Isaïe sont deux épisodes de l'unique dessein divin de miséricorde qui court à travers toute l'histoire de l'humanité.

Mais si l'oracle d'Emmanuel s'applique à la lettre à Marie et à la conception virginale de Jésus, il ne concerne guère la conception immaculée de Marie elle-même, si implicitement que ce soit : on peut bien admirer après coup comment le prodige de l'Immaculée conception de Marie prépare celui de la conception virginale de Jésus; s'ensuit-il que l'annonce du second prodige fasse pressentir le premier ?

2. *Le rejeton du tronc de Jessé* (Is., XI, 1). — C'est encore à l'oracle d'Emmanuel que se rattache un trait prophétique (Is., XI, 1) où l'on a voulu voir, au sens littéral, la mère du Messie. Si l'on s'attache au texte popularisé par la Vulgate : *Egredietur* VIRGA *de radice Jesse et* FLOS *de radice ejus ascendet*, on distinguera le *rejeton (virga)* sorti du tronc de Jessé et la *fleur (flos)* qui a poussé sur ce rejeton : la fleur, ce sera *Emmanuel* et le rejeton, *la mère d'Emmanuel;* et l'on verrait une fois encore, comme dans le *Protévangile*, comme dans l'oracle de la *'alᵉmâh*, associés dans l'œuvre de salut poursuivie par Dieu, le Fils et sa mère. Depuis saint Jérôme, cette explication a eu tant de partisans qu'on la traite volontiers de traditionnelle; Passaglia la soutient avec conviction et à grands renforts de citations patristiques (*op. cit.*, p. 585-598).

L'admettrait-on, on ne voit guère comment on pourrait en faire sortir l'Immaculée conception de la mère. Il n'est point facile de suivre le raisonnement de Passaglia qui voit Marie « si bien exprimée dans ce symbole qu'y soit signifiée sans obscurité son origine singulière et exempte de faute » (*op. cit.*, p. 586-588).

Mais cette traduction de la Vulgate, il ne faut pas hésiter à le dire, est une méprise due à l'ignorance du parallélisme. Le prophète a employé deux termes à peu près synonymes qui, tous deux, s'appliquent à Emmanuel.

> Un *rameau* sortira de la tige de Jessé,
> Un *rejeton* poussera de ses racines.

Le nombre considérable de Pères qui acceptent la traduction de saint Jérôme peut constituer un imposant témoignage de tradition, il ne saurait conférer au texte scripturaire un sens littéral qui lui manque radicalement. La mère d'Emmanuel n'apparaît donc pas ici autrement que dans la mesure où elle est comprise dans le rôle collectif de la tige de Jessé. Cf. A. d'Alès, *Marie, mère de Dieu*, dans *Dict. apol. de la*

foi catholique, t. III, col. 122. Le premier schéma de la bulle opposait aux plantations issues de la terre vierge du paradis, comme sortie de la terre vierge meilleure qu'est Marie, la tige de Jessé qui apporte aux hommes le fruit du salut. (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 30.)

3. *La femme qui entourera un homme* (Jer., XXXI, 22). — Dans le texte de Jérémie (XXXI, 22) qu'on a parfois allégué en sa faveur, l'Immaculée conception ne saurait non plus être en cause, ni au sens littéral, ni autrement. On connaît l'interprétation de saint Jérôme, devenue courante, grâce à son autorité :

> Yahweh crée une nouveauté sur la terre :
> Une femme entourera un homme.

Il s'agirait d'une intervention extraordinaire de Dieu, d'une conception en dehors des lois de la nature, pour inaugurer un ordre de choses nouveau : la femme serait la vierge Marie, l'homme serait le Messie, enfermé dans son sein. Si l'on accepte cette explication, il ne serait encore question, comme dans Is., VII, 14, que de la conception virginale de Jésus par Marie, sans rien impliquer au sujet de la conception même de Marie.

Mais cette explication n'est pas sans souffrir de très grandes difficultés. Malgré sa grande diffusion, elle n'a pas pratiquement d'autre répondant que saint Jérôme. La version des LXX, suivie par tous les Pères grecs, présente un texte fort différent qui n'autorise aucun rapprochement avec la maternité de la sainte Vierge. La traduction de saint Jérôme, tout en suivant matériellement le texte massorétique, n'en respecte guère le sens; pour l'expression principale : *Femina circumdabit virum*, elle détourne chacun des trois termes de sa signification naturelle : *femina :* le mot hébreu ne désigne pas une *vierge*, mais au contraire marque spécialement le sexe dans un sens peu favorable à la virginité. — *Circumdabit :* le verbe hébreu, pas plus que le latin et le français correspondant, *entourer*, *environner...*, n'a jamais voulu dire : *porter dans son sein.* — *Virum*, le substantif hébreu ici employé signifie *mâle* et en général *homme*, parfois *mari* ou *homme vaillant*, mais il n'a jamais désigné le Messie. L'ensemble de la traduction, assez étranger au contexte, semble avoir été fortement influencé par la prophétie d'Is., VII, 14. Suivant une piste ouverte par saint Éphrem et dans laquelle sont entrés Houbigant (*Biblia hebraïca cum notis criticis*, Paris, 1753) et L. Reinke (dans *Theologische Quartalschrift*, 1851, p. 509-563), les meilleurs exégètes modernes pensent qu'il s'agit du retour d'Israël à Dieu son époux, ce qui va d'ailleurs bien au contexte. Cf. A. d'Alès, *Marie, mère de Dieu*, dans *Dict. apolog. de la foi catholique*, t. III, col. 122; A. Condamin, *Revue biblique*, 1897, p. 396-404; *Le livre de Jérémie*, Paris, 1920, p. 227-228.

Il semble bien qu'il faille renoncer à trouver dans la Bible d'autres textes qui s'appliquent, au sens littéral, à Marie et à son privilège de l'Immaculée conception. Mais le sens spirituel ou typique va nous fournir une moisson plus abondante.

2° *Sens typiques ou accommodatices. Les figures de la Vierge dans l'Ancien Testament.* — 1. *Le cadre des textes.* — Ce qui autorise notre espoir de recueillir de nombreuses figures de Marie, c'est la rencontre des deux principes suivants : d'une part la multiplicité des figures du Messie dans l'Ancien Testament, d'autre part l'intime connexion entre le Messie et sa mère. Il n'y a pas à insister sur le premier de ces principes qui est d'ordre tout à fait général : c'est la commune conviction des écrivains du Nouveau Testament qu'il n'est guère de traits relatifs à Jésus qui n'aient été figurés dans l'Ancien Testament et la révélation qu'ils ont commencé à nous en faire a été continuée par la tradition des Pères. Mais l'autre constatation est d'une particulière importance dans la question qui nous occupe. Cette union intime du Messie et de sa mère, nous l'avons trouvée dans tous les textes étudiés jusqu'ici, à toutes les étapes du dessein de Dieu, au début avec le *Protévangile*, au centre avec l'oracle d'*Emmanuel*, à la fin avec la *femme de l'Apocalypse*. Le préambule de la bulle *Ineffabilis*, demeuré constant dans son fond à travers tous les schémas malgré de multiples changements de rédaction, exprime avec énergie cette étroite association de la mère du Messie avec son Fils dans le dessein de la rédemption. « Dieu choisit pour son Fils unique une mère dont celui-ci prendrait naissance dans la bienheureuse plénitude des temps, une mère qu'il lui prépara lui-même et dans laquelle il se complut d'amour au point de la préférer à l'universalité des créatures. » (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 301.) « Donc, le même dessein éternel de miséricorde qui prédestina le Sauveur Jésus, prédestinait aussi la mère du Dieu fait homme. Il n'y a pas là deux desseins, l'un portant sur le Verbe incarné, l'autre sur la Vierge, sa mère, mais un seul et même plan d'infinie bonté, les enfermant l'un et l'autre dans une alliance indissoluble. Ni Marie sans Jésus, ni Jésus sans Marie; ils s'appellent comme Ève appelait Adam, comme le premier homme appelait la première femme. Dieu ne les a jamais pensés ni voulus l'un sans l'autre. » (Terrien, *La Mère de Dieu*, t. I, p. 116.)

Si tel est le dessein, telle sera sans doute l'exécution. Quand on rencontrera des figures du Messie, il faudra s'attendre à trouver dans le voisinage quelque figure de sa mère; les Pères n'hésitent pas à le reconnaître. « Si le Messie est le nouvel Adam d'un monde nouveau, sa mère est non seulement la nouvelle Ève, mais l'Éden céleste où le Christ a fait sa première demeure. S'il est le véritable Noé qui va couvrir le monde d'une génération spirituelle, elle est l'arche sauvée des flots d'où il sortira. Si le Christ est la manne, Marie est l'urne d'or qui l'a contenue, etc... » (Terrien, *La Mère de Dieu*, t. I, p. 120-121 : voir la continuation de la liste avec les références patrologiques.)

Nous nous en tiendrons aux figures de Marie, mais sans oublier que la figure de Marie est souvent corrélative à une figure de Jésus, ce qui est une garantie de plus. Même les figures de Marie ne seront pas toutes à retenir, mais seulement celles qui comportent un témoignage en faveur de l'Immaculée conception. D'ailleurs il ne s'agira point de faire tous les rapprochements qui peuvent passer par l'esprit, mais de recueillir ceux qui ont été faits par les représentants authentiques de l'enseignement chrétien. Encore faudra-t-il distinguer ceux qui sont le fruit d'un enseignement commun et ceux qui sont le produit de l'imagination de docteurs isolés : les Pères orientaux de la période postéphésienne ne se sont-ils pas livrés, dans l'éloge de Marie, à un véritable renchérissement? Entre les figures qu'ils ont proposées, peut-être y a-t-il lieu de faire un choix! Nous verrons que les rédacteurs de la bulle *Ineffabilis* n'ont pas hésité à opérer une discrimination parmi les nombreux types de la Vierge qu'on leur a proposés. Enfin devant ces images très diverses, nous aurons souvent à nous demander si nous avons affaire à de vraies figures ou à de simples accommodations. Or, les figures, étant un véritable sens de l'Écriture, peuvent fournir un argument proprement dit. Il n'en est pas de même des accommodations : n'étant pas vraiment un sens de l'Écriture, elles peuvent à l'occasion illustrer l'exposé d'une doctrine, elles ne sauraient la prouver.

2. *Le choix des figures.* — Le thème des figures de Marie dans l'Ancien Testament a toujours été à l'ordre du jour dans l'Église. La controverse sur l'Immaculée

conception en a ravivé l'intérêt. Enfin les travaux préparatoires de la bulle *Ineffabilis* ont provoqué, sur le sujet, des enquêtes approfondies. La principale est celle du P. Ch. Passaglia, dans le grand ouvrage déjà plusieurs fois mentionné. La IIIe section y est consacrée aux *types* de la Vierge, la IVe section aux applications par *accommodation;* il faudrait ajouter une partie de la Ve section intitulée : *Témoignages* sur la Vierge; quelques-uns de ces témoignages ne comportent pas d'application littérale, mais sont tout au plus des types ou même des accommodations. Cet immense répertoire a été l'arsenal où se sont outillés les rédacteurs de la bulle. L'auteur même du répertoire, qui a joué un rôle capital dans la rédaction, a sans cesse été là pour présider à l'utilisation de son œuvre. Ce concours de circonstances a permis de suivre les phases du travail rédactionnel et de discerner ce qui a été accueilli et ce qui a été éliminé.

Dans les deux documents qu'on pourrait appeler préalables, la *Breve esposizione degli atti* (Sardi, *op. cit.*, t. I, p. 791) et le *Silloge degli argomenti* (t. II, p. 46), il n'est pas fait mention des figures de Marie. Les deux premiers schémas, tout en les mentionnant, ne leur accordent pas de place bien caractérisée. Le premier : *Deus omnipotens et clemens...* (P. Jean Perrone), exposant globalement l'argument scripturaire, invoque, en même temps que les textes directs, les types et les figures (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 24) et cite au hasard quelques exemples : Esther avec le songe de Mardochée (Esth., X, 5-11), expliqué comme symbole de la doctrine de l'Immaculée conception de Marie (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 25), la terre immaculée dont a été formé le premier homme, image de la vierge immaculée dont devait naître le Christ (Sardi, p. 26). Mais c'est au cours de l'argument de tradition et comme expression de la pensée des Pères que sont cités les plus nombreux de ces exemples : l'arche de bois incorruptible, le tabernacle affermi et toujours protégé par le Saint-Esprit, le paradis virginal (Sardi, p. 26), le temple de Dieu, la fontaine scellée, le lis entre les épines (Sardi, p. 27), le paradis inaccessible au serpent (Sardi, p. 29, etc...). Le second schéma : *Quemadmodum Ecclesia* (P. Ch. Passaglia) est encore plus discret : dans l'exposé de l'argument scripturaire, il encadre, entre le *Protévangile* et la *Salutation angélique*, quelques figures de Marie, empruntées au Cantique ou aux livres sapientiaux (Sardi, p. 64-65); mais à travers l'argument de tradition, se présente telle figure, comme celle de la terre vierge d'où a été formé Adam (Sardi, p. 66).

C'est avec le troisième schéma : *In mysterio*, que les figures apparaissent à peu près avec la forme qu'elles garderont dans le texte définitif. Elles ont une place à part et se présentent en trois séries. Les deux premières se suivent : entre le *Protévangile* qui représente les origines et la *Salutation angélique* qui correspond à l'Évangile, elles occupent leur place chronologique et répondent à l'Ancien Testament. La troisième série vient au cours de l'argument de tradition : les types bibliques y sont envisagés comme expression de la pensée des Pères et les citations se réfèrent moins à la Bible elle-même qu'aux Pères citant la Bible (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 77-78, 79).

La *première* série énumère sept figures dont elle souligne la signification fondamentale : l'arche de Noé (Gen., VI-IX), l'échelle de Jacob (Gen., XXVIII, 12-22), le buisson ardent (Ex., III, 2), la tour inexpugnable à l'ennemi (Ps., LX, 4), à laquelle pendent mille boucliers (Cant., IV, 4), le jardin fermé (Cant., IV, 12), la brillante cité de Dieu dont les fondements reposent sur les montagnes saintes (Ps., LXXXVI, 3-5), le très auguste temple de Dieu, éclatant des splendeurs divines et rempli de la gloire du Seigneur (Is., VI). Mais le texte ajoute : et un très grand nombre d'autres figures du même genre (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 307).

La *deuxième* série présente comme paroles des prophètes *(prophetarum eloquia)* les images suivantes de Marie : la colombe pure (Lev., V, 5, 11; XII, 8; XIV, 22...; Num., VI, 10; Ps., LIV, 7; Cant., II, 10, 14; IV, 1; V, 2; VI, 8), la sainte Jérusalem (Ps., LXXXVI), le trône élevé de Dieu (II Sam., VII, 13, 16; I Par., XVII, 14; Ps., LXXXVIII, 30, 38; Dan., III, 54; VII, 9), l'arche sainte (Ex., XXV, 10, 11, etc...; Ps., CXXXI, 8), la maison que s'est édifiée la Sagesse éternelle (Prov., IX, 1), la reine abondant en délices, appuyée sur son bien-aimé (Cant., VIII, 5), sortie de la bouche du Très-Haut (Eccli., XXIV, 5), toute parfaite, belle et tout à fait chère à Dieu, sans la souillure d'aucune tache de péché (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 308).

La *troisième* série est plus complexe. Les Pères, déclare la bulle, ne cessent de donner à Marie les qualifications suivantes : le lis entre les épines (Cant., II, 2), la terre tout à fait pure, virginale, immaculée, toujours bénie, affranchie de toute contagion du péché, de laquelle a été formé le nouvel Adam (Gen., II, 7), le très pur, très lumineux et très agréable paradis d'innocence, d'immortalité et de délices planté par Dieu même et protégé contre les embûches du serpent venimeux (Gen., II-III), le bois incorruptible inaccessible au ver du péché (Ex., XXV), la source toujours pure, scellée par la vertu du Saint-Esprit (Cant., IV, 12, 15; Prov., XIV, 27), un temple très divin, un trésor d'immortalité, la seule et unique fille qui ne soit pas une fille de mort, mais une fille de vie, un rejeton non de colère (Eph., II, 3), mais de grâce (Gen., III, 15) (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 309).

A ces trois séries, il faut ajouter un passage isolé au milieu de l'argument de tradition : à propos de la fête de la Conception, la bulle rappelle que, dans les offices ecclésiastiques et la liturgie, les paroles mêmes par lesquelles les divines Écritures désignent la Sagesse incréée et ses origines éternelles sont appliquées à la sainte Vierge et à son origine qui a été prévue dans un seul et même décret avec l'incarnation de la Sagesse divine (IIIe schéma, Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 82).

Au cours du travail rédactionnel prolongé, il y eut beaucoup de modifications; quelques-unes sont suggestives. La première série de types, inaugurée dans le IIIe schéma (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 77-78), s'enrichit, dès le schéma suivant (Sardi, p. 105), de quatre nouveaux types qui prennent dans l'énumération leur place chronologique : après le buisson ardent, la verge sacerdotale d'Aaron qui, à l'ombre du tabernacle, sans le secours de l'humidité de la terre, produit des fleurs et des fruits (Num., XVII, 8-12); après la tour fortifiée, la porte orientale du Temple (Ezech., XLIV, 1-2) par laquelle entre le Seigneur et personne autre; après le jardin fermé, la fontaine scellée (Cant., IV, 12) d'où est sortie la source de la vie, puis la montagne très élevée d'où s'est détachée la pierre angulaire (Dan., II, 34). Ces quatre nouvelles figures sont bien dans la ligne des précédentes : elles représentent quelques-unes des nombreuses autres sur lesquelles se terminait l'énumération. Cependant dès le schéma suivant (Ve, Sardi, *op. cit.*, p. 127), elles disparaissent et il n'en sera plus question. On ne voit pas à cette suppression d'autre raison que le parti pris de limiter l'énumération : ainsi la figure de la porte orientale du Temple est une des plus familières à la tradition des Pères (S. Ambroise, S. Jérôme, S. Grégoire de Nysse; cf. A. d'Alès, *Marie, mère de Dieu*, dans *Dict. apol. de la foi catholique*, t. III, col. 124).

Avec le Ve schéma (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 125) apparaît une autre innovation qui se prolongera dans les suivants et qui nous fait pénétrer plus avant dans le secret du travail des rédacteurs : le texte est divisé

en numéros avec des titres particuliers. Peut-être allons-nous y trouver la clef du classement des figures en trois séries. Dans le Ve schéma, c'est sous le n. 3 : *Typi*, que se présente la première série (Sardi, *op. cit.*, p. 126-127); sous le n. 4 : *Prophetæ*, viennent la deuxième série de figures et la *Salutation angélique* (Sardi, *loc. cit.*, p. 127-128); quant à la troisième série, elle forme le n. 6, qui, sans autre titre, continue le n. 5 : *Patres*. Ainsi en sera-t-il de cette troisième série dans les schémas suivants; par là, se confirme ce qui nous est apparu dès le début : cette série se rattache à l'argument de tradition plutôt qu'à celui d'Écriture sainte. Il n'en est pas de même des deux autres séries. Avec le VIe schéma (Sardi, p. 151) disparaît le titre *Prophetæ* qui couvrait la deuxième série de figures et la *Salutation angélique*. Faut-il en conclure que la deuxième série se rattache à la première sous le titre commun de *Types?* — Mais avec le VIIe schéma (Sardi, p. 177), l'ancien titre *Prophetæ* reparaît sous la forme plus complète : *Prophetæ et Evangelia. Prophetæ*, c'est la deuxième série des figures; *Evangelia*, c'est la *Salutation angélique*. La ligne de démarcation demeure donc un peu indécise entre les deux premières séries : la première contient des figures proprement dites et désigne des objets divers empruntés aux différents livres de la Bible; la deuxième comprendrait, d'après le texte de la bulle, des images empruntées aux prophètes *(prophetarum adhibentes eloquia)*, mais en réalité la provenance de ces images est assez variée : à côté des prophètes interviennent tout aussi bien les livres sapientiaux et les livres historiques. Avec le VIIIe schéma disparaissent divisions et titres; il n'y a plus d'éclaircissement à attendre de ce chef.

Une autre innovation qui a commencé avec le Ve schéma (Sardi, p. 125) et s'est poursuivie jusqu'au VIIIe inclus (Sardi, p. 259), ce sont les références patrologiques mises en notes. Si les figures de Marie n'ont pas le monopole de ces références, du moins en sont-elles plus copieusement fournies. C'est là qu'on a la preuve irrécusable que la source des rédacteurs est l'ouvrage du P. Passaglia où dominent les Pères grecs de l'époque postéphésienne. Pour les deux premières séries, chaque figure individuelle a ses références; pour la troisième, les références ne sont que globales.

Une modification significative concerne le passage isolé sur l'application à Marie des images de la Sagesse incréée : cette pensée qui apparaît avec le IIIe schéma (Sardi, p. 82) et qui demeurera jusque dans le texte définitif (Sardi, p. 302), a subi bien des retouches de rédaction dans presque tous les schémas, mais le renversement d'ordre opéré dans le texte final entre l'argument d'Écriture sainte et l'argument de tradition en a changé la place d'une façon caractéristique : jusque là le passage en question suivait, même d'assez loin, les trois séries de figures; désormais, il les précède (Sardi, p. 302).

Si les figures de Marie ont été admises en grand nombre, il en a été repoussé bien davantage, non pas que toutes celles qui n'ont pas été mentionnées aient été, de ce chef, désavouées; la première série ne reconnaît-elle pas qu'il y en a beaucoup d'autres semblables? Mais les circonstances de la rédaction laissent deviner qu'un grand nombre d'autres ont été proposées et n'ont pas été accueillies. Le grand ouvrage du P. Passaglia, avec son tableau à peu près exhaustif des figures et avec le rôle de l'auteur dans la rédaction de la bulle, permet de se rendre compte tout à la fois et de la luxuriante végétation de figures que nous a léguée la tradition et du nombre de celles que la bulle a refusé de consacrer.

Elle semble avoir d'abord fermé la porte à toutes les figures de personnages. Le Ier schéma mentionnait Esther et insistait sur le songe de Mardochée (Esther, x, 6-12; Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 25). La mention ne revient pas dans les schémas suivants. Le P. Passaglia, dans son ouvrage, fait une place considérable à l'épisode d'Esther, auquel il rattache le psaume CXVII : il y voit, en faveur de l'Immaculée conception, un témoignage proprement dit (section V, c. III, *De Esthere virginis typo*, p. 606-633). Or, la bulle ne mentionne ni Esther, ni le psaume CXVII; elle ne mentionne pas davantage les autres femmes qu'on a présentées parfois comme des types de Marie immaculée, Sara, Rébecca, Rachel, Marie, sœur de Moïse, Débora, Abigaïl et Judith. Parmi les types proprement dits, à côté des sept privilégiés qui ont subsisté depuis le IIIe schéma jusqu'au texte définitif, il n'y a pas seulement les quatre qui, insérés au IVe schéma, ont été ensuite retirés; un grand nombre n'ont jamais figuré : la toison de Gédéon (Jud., VI, 36-40), la petite nuée d'Élie (I Reg., XVIII, 41-46), la nuée légère d'Isaïe (XIX, 1), la citerne de Bethléem, terme du désir de David (II Sam., XXIII, 17), le vase nouveau d'Élisée (II Reg., II, 19). Cf. Passaglia, *op. cit.*, p. 260-270.

Si la bulle a admis la figure du temple saint de Dieu, elle n'a pas accueilli les images particulières qui s'y rapportent, le tabernacle, le voile du tabernacle, l'autel, le propitiatoire, les victimes (Passaglia, *op. cit.*, p. 236-242). La bulle a admis l'arche d'alliance, mais non ses dépendances, le candélabre, l'encensoir, l'urne à manne (Passaglia, *op. cit.*, p. 242-247), toutes figures pourtant familières aux Pères et faisant éclater la connexion intime de la Mère et de son Fils. « Si le Christ est la lumière qui resplendit dans la maison de Dieu, Marie est le candélabre d'or qui la fait luire à nos yeux. Si le Christ est la manne, Marie est l'urne d'or qui l'a contenue; s'il est le pain sacré de proposition, elle est la table qui l'a porté; s'il est le charbon ardent d'où monte vers Dieu le parfum de l'encens le plus pur, elle est elle-même l'encensoir où il a d'abord brûlé. » (J.-B. Terrien, *La mère de Dieu*, t. I, p. 120.)

Mais aussi faut-il bien convenir que les Pères de l'Église, surtout les Pères orientaux, ont parfois exagéré et lâché la bride à leur imagination : il n'est guère d'objet un peu spécial de l'Ancien Testament où ils n'aient vu quelque image de Marie immaculée : par exemple, jusqu'aux pincettes du séraphin, dans la vision d'Isaïe (VI, 6).

3. *La signification des figures.* — Les types ont été ordonnés par Dieu dans l'Ancien Testament pour exprimer quelque aspect, quelque caractère de l'antitype du Nouveau Testament. Parmi les figures de Marie, celles-là seules témoigneront en faveur de son Immaculée conception qui traduiront, de quelque façon, sa parfaite sainteté exempte de toute tache; car il faut toujours tenir compte du double élément, l'élément négatif ou l'exclusion de toute tache et l'élément positif ou la perfection de la grâce et de la pureté. « La typologie de la mère de Dieu est donc ainsi constituée qu'elle démontre en général, d'une façon non moins splendide que nécessaire, que son innocence n'a jamais connu la moindre faute, que sa pureté n'a jamais été corrompue par la moindre souillure du péché. » (Passaglia, *op. cit.*, p. 235.)

Tout ce qu'il y a de plus splendide dans la nature, comme le ciel et le soleil, tout ce qu'il y a de plus magnifique parmi les hommes, comme le trône, le diadème, tout ce qu'il y a de plus élevé parmi les anges, comme les chérubins et les séraphins, tout ce qu'il y a de saint et de pur, tout ce qu'il y a d'étranger à toute tache dans le culte juif et la religion mosaïque, comme le temple, l'autel, le tabernacle, le saint des saints, surtout tout ce qui émerge comme seul pur

au milieu des choses universellement souillées, en particulier ce qui a précédé la prévarication originelle et la ruine universelle, comme l'Éden et ses arbres merveilleux, comme la terre vierge qui a servi à former le corps du premier homme, voilà ce que les Pères envisagent comme figures de la pureté immaculée de Marie, tout en protestant que ce ne sont là que des images lointaines, que Marie est incomparablement supérieure.

La bulle ■ d'ailleurs formulé la signification des types qu'elle a retenus. D'après elle, les Pères ont vu, dans l'ensemble des figures du premier groupe, « le triomphe éclatant et singulier de Marie sur le démon, la perfection de son innocence, de sa pureté et de sa sainteté, son exemption de toute souillure de péché et l'ineffable abondance et grandeur de toutes ses grâces, de ses vertus et de ses privilèges célestes » (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 307), « la dignité élevée de la mère de Dieu, son innocence immaculée et sa sainteté sans tache » (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 308). Dans le second groupe de figures, les Pères ont vu décrite « cette même somme de tous les dons divins et l'intégrité originelle de la Vierge de qui est né Jésus » (Sardi, p. 308). D'ailleurs, dans le premier groupe où les figures sont plus caractérisées, l'énumération de chacune d'elles est accompagnée de l'explication du trait symbolique principal : l'arche de Noé qui, établie par Dieu, ■ échappé saine et sauve au naufrage commun du monde entier représente Marie qui, par privilège de Dieu, ■ été seule soustraite au déluge universel du péché originel. Et ainsi des six autres figures. Cf. Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 307-308.

4. *La portée des figures*, c'est-à-dire leur valeur probante est une question délicate et nuancée. On en a la preuve dans le nombre des interventions qu'elle a provoquées au cours des délibérations : ce fut en général pour demander des réserves, des atténuations. Le cardinal de Bonald, archevêque de Lyon, se contente de faire remarquer que ces figures ne doivent pas être trop pressées (Sardi, *op. cit.*, p. 293). Le cardinal Amat déclare avec une grande netteté : « Les types de la bienheureuse vierge Marie, tirés de l'Écriture, n'ayant pas de soi force d'argument biblique, mais étant appliqués *(accommodati)* à Marie d'après la pensée des Pères, il en résulte qu'il faudrait les placer plutôt parmi les arguments de tradition que parmi ceux d'Écriture. » (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 284.) La remarque est fort pertinente : l'argument tiré des types a besoin du témoignage des Pères et il n'a jamais été question de l'en séparer même dans les premiers schémas : *Quam excellentissimam Virginis innocentiam... ejusque ab omni peccati labe integritatem...* EX GRAVISSIMO PATRUM JUDICIO SACRÆ IPSÆ LITTERÆ *aliis mirisque modis exprimunt atque testantur* (Sardi, *op. cit.*, t. II, III[e] schéma, p. 77; cf. IV[e] schéma, p. 104; V[e] schéma, p. 126 etc.). Mais sous l'influence de cette remarque et de quelques autres semblables, la mention fut accentuée : ainsi le développement sur la première série des figures qui se terminait déjà dans les schémas précédents sur les mots : *Patres tradiderunt* (Sardi, *op. cit.*, t. II, VII[e] schéma, p. 178; VIII[e] schéma, p. 261) fut, sans suppression de la formule antérieure, inauguré, dans le texte définitif, par la mention de l'interprétation des Pères : *iidem Patres viderunt* (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 307), à la manière du passage précédent sur le *Protévangile* (p. 307) et du suivant sur la *Salutation angélique* (p. 308). Quelques-uns auraient voulu qu'on allât plus loin, ainsi le cardinal Cosenza, archevêque de Capoue. Dans les deux premières séries, « la typologie de la sainte Vierge, dit-il, semble apportée comme un argument biblique; il serait à souhaiter qu'elle fût ouvertement présentée comme un argument patristique, car les Pères n'ont pas toujours le même sens pour chaque type. En conséquence les deux premières séries de figures devraient être rattachées à la troisième qui prend place dans l'argument de tradition. » (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 288.) Ce transfert n'a pas été obtenu, du moins directement : car, on se le rappelle, dans le texte définitif, tous les arguments scripturaires ont été, somme toute, englobés dans l'argument de tradition.

Si c'est la tradition qui, en dernière analyse, garantit les figures, quelle est la portée de ces figures en elles-mêmes ? Elle dépend de la nature exacte du sens autour duquel plane souvent une certaine indécision : s'agit-il du sens typique proprement dit ou simplement d'un sens accommodatice, peut-être même d'une certaine extension du sens littéral ?

Quelques théologiens en effet semblent admettre une certaine extension du sens littéral, quand il y ■ des rapports assez nombreux et étroits entre le type et l'antitype, comme entre Marie et l'Église, entre la Mère de Dieu et la cité de Dieu, etc... Mgr Malou, *L'Immaculée conception*, Bruxelles, 1857, c. VIII, a. 3; Scheeben, *Handbuch...*, t. III, 1534-1549; 1690. Cf. X. Le Bachelet, art. *Immaculée conception*, dans *Dict. de théologie catholique*, t. VII, col. 865. Mais cette opinion ne semble guère conciliable avec les règles d'une saine herméneutique. Le sens typique lui-même ne serait guère concevable sans ces rapports plus ou moins étroits entre le type et l'antitype.

L'indécision subsiste donc seulement entre le sens *typique* et le sens *accommodatice*. Si le sens est proprement typique, il est vraiment voulu de Dieu, non pas peut-être de l'auteur humain, mais de l'Esprit-Saint, auteur principal; il constitue donc un argument, du moins pour un croyant. Mais il faut qu'on ait affaire à un type proprement dit. Ce n'est pas impossible de le déterminer; le meilleur indice sera l'unanimité de la tradition. Mais si l'on recueille un certain nombre de véritables types de Marie, en trouverait-on beaucoup où le privilège de l'Immaculée conception ressortît assez pour y être un objet de démonstration ?

Il faut convenir que le langage ne tranche pas toujours la question entre le typisme et l'accommodation. De fait, la bulle *Ineffabilis* semble avoir voulu s'abstenir de trancher le débat en englobant, dans ses trois séries de figures, surtout les deux dernières, presque autant d'accommodations que de types proprement dits. Le P. Passaglia, qui n'est pas suspect de restreindre le domaine du typisme (III[e] section, *Virginis typi*, p. 225-312) renvoie aux accommodations (IV[e] section, *Scripturarum ad Virginem accommodatio*, p. 313-490) la plupart des passages du Cantique (II, 2; III, 6; IV, 1, 7, 12, 13; V, 2; VI, 9), des livres sapientiaux (Prov., VIII, 22; IX, 1; Eccli., XXIV, 14...; Sap., I, 4) et des Psaumes (XLIV, 10-17; XLV, 5-6; LXIV, 5-6; LXXXVI, 1-6; CXXXI, 8, 13-14; LI, 10; LXXXIV, 12; LXVII, 16-17; LXXI, 6, 7, 17).

Dans le seul passage où la bulle se relâche de sa réserve et semble préciser son interprétation, c'est pour le sens accommodatice qu'elle se prononce. Le passage, déjà signalé plus haut, col. 276, est celui où les offices ecclésiastiques et la sainte liturgie appliquent à Marie des figures empruntées aux livres sapientiaux et relatives à la Sagesse incréée (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 302). Le texte définitif de la bulle est par lui-même assez clair : les paroles des livres sapientiaux sur la Sagesse incréée sont employées *(adhibere)* au sujet de la vierge Marie et appliquées *(transferre)* à ses origines. Le mot *transferre*, en particulier, indique bien qu'on fait passer le sens de l'objet auquel il s'applique naturellement à un autre objet : c'est précisément l'*accommodation*. S'il restait quelque

doute, il serait levé par l'examen des multiples vicissitudes de la rédaction : le terme *accommodare* ■ figuré dans les schémas antérieurs, depuis le III[e] (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 82) jusqu'au VIII[e] inclusivement (Sardi, p. 256). Si le mot a été finalement supprimé, c'est que l'idée a paru assez clairement exprimée par le mot *transferre*. Il semble bien qu'il faille appliquer cette interprétation à un certain nombre des figures énumérées par la bulle, surtout dans les deux dernières séries. Tel paraît l'avis de l'évêque de Montauban dans des *Observations* remarquables, déjà plusieurs fois citées : « Il faudrait y joindre, mais non comme preuves directes et absolues, tous les types, même les prophéties que les saints Pères ont appliquées *(accommodaverunt)* à la bienheureuse vierge Marie et les passages des livres sapientiaux que l'Église a toujours utilisés dans sa liturgie. Non que l'Église puise sa foi à ces sources, mais l'Église, guidée et illuminée par sa foi, y découvre des analogies et des indications qui concordent remarquablement avec sa foi. » (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 236.)

D'ailleurs s'il est des accommodations tout accidentelles et même répréhensibles, d'autres sont louables et ne manquent pas de portée. La valeur d'une accommodation se mesure à la convenance qui la fonde et à l'autorité qui la proclame. Le fondement de l'accommodation est ici le libre décret de Dieu qui, comme suite de la prédestination de Marie, l'a constamment rapprochée de Jésus, l'a rendue semblable à lui par la pureté et la sainteté, afin de l'unir à lui dans tout l'accomplissement de son œuvre rédemptrice. Cf. R.-M. de La Broise, *La sainte Vierge et les livres sapientiaux*, dans *Études*, 25 avril 1899, p. 309. L'accommodation emprunte encore ici une valeur nouvelle à l'autorité qui la propose. Si l'on ne peut dire de Marie : « Voici les paroles de l'Esprit-Saint à son sujet », du moins on doit dire : « Voici, au sujet de Marie, la pensée de l'Église qui lui fait l'application de ces paroles de l'Esprit-Saint. »

En somme, si l'on reprend ces textes dans leur ensemble, on ne saurait dire qu'ils n'apportent absolument aucune confirmation à la doctrine de l'Immaculée conception une fois démontrée, mais il faut convenir que, pour la démontrer, ils seraient, à eux seuls, sans efficacité.

IV. Textes qui ont été opposés a l'Immaculée conception. — Si l'Écriture a été plus ou moins invoquée en faveur de l'Immaculée conception, on pourrait presque dire qu'elle n'a guère été moins alléguée à l'encontre. Tous ceux qui, au cours des siècles, même chez les catholiques, ont hésité devant ce privilège de Marie, tous ceux qui continuent à le contester, protestants, grecs schismatiques, vieux-catholiques, l'ont fait ou le font au nom de textes bibliques. Ces textes ont contribué, plus que les autres objections, à prévenir les esprits contre cette croyance. Mais aussi a-t-il suffi d'éclaircir ces textes pour faire tomber les préventions. Bossuet n'a pas sans raison rangé l'Immaculée conception parmi les vérités qui, au premier aspect, jettent dans les âmes un certain éclat qui fait que souvent on les aime avant de les connaître. De telles propositions n'ont presque pas besoin de preuves; il suffit d'écarter les objections. C'est donc l'histoire elle-même qui, dans la circonstance, ■ résolu ces objections. On peut dire que la longue controverse sur l'Immaculée conception n'a été que la laborieuse mise au point des textes scripturaires qui nous occupent.

1° *Les textes.* — Ces textes peuvent se ramener à quatre groupes, à la fois distincts et enchaînés entre eux. A les considérer dans leur connexion logique, le *premier* thème est celui de l'*universalité du péché* chez les fils d'Adam : *In omnes homines mors pertransiit in quo omnes peccaverunt... Per unius delictum in omnes homines in condemnationem...* (Rom., v, 12, 18). A une loi si universelle, Marie ne saurait donc échapper. Le *second* thème, dépendant du premier, est l'*universalité de la rédemption en Jésus-Christ*, précisément à cause de l'universalité du péché : *Omnes peccaverunt et egent gloria Dei* (Rom., III, 23). *Per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitæ* (v, 18). *Si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt* (II Cor., v, 14). Si l'on veut soustraire Marie à la loi commune du péché, il faut du même coup la soustraire à l'universelle rédemption du Christ. Le *troisième* thème est l'*universalité de la mort* et des autres pénalités qui viennent du péché originel : *In omnes homines mors pertransiit, in quo* (eo quod) *omnes peccaverunt* (Rom., v, 12). Si Marie ■ souffert, si elle est morte, comme les autres, c'est donc que, comme eux, elle avait contracté le péché originel. Le *quatrième* thème est la *condition vicieuse de la génération humaine ici-bas* (Ps., L, 7; Job, XIV, 2) : elle est soumise à la loi de la concupiscence. Si Marie ■ été conçue dans les mêmes conditions physiologiques que les autres hommes, elle n'a donc pu échapper à la souillure commune.

2° *Réponse générale.* — Ces textes appellent d'abord quelques *principes généraux* de solution. L'Immaculée conception étant un privilège exceptionnel et unique, il n'est pas étonnant qu'elle ait contre elle des règles universelles. Car rien de plus assuré, d'après l'Écriture, que l'universalité du péché, de la mort, de la rédemption, des conditions de la conception humaine. Mais ces lois universelles sont-elles autre chose que des nécessités morales, des exigences de droit ou de principe ? Ne comportent-elles pas des exceptions, des dispenses ? On sait que tout législateur suprême et indépendant peut ne pas appliquer la loi dans un cas particulier, sans pour cela compromettre l'existence de la loi elle-même. Le langage humain est plein de ces formules qui énoncent des lois générales, sans mentionner les exceptions possibles ou même prévues; il faut que les circonstances appellent l'attention sur ces exceptions, pour qu'on songe à les exprimer.

En ce qui concerne notre sujet, les textes sont assez nombreux et assez clairs pour avoir longtemps et un peu partout soulevé la question préalable : peut-on songer à attribuer à Marie le privilège d'une naissance sans tache ? De là sont sorties les discussions qui ont duré tant de siècles. Ce sera l'éclaircissement de ces textes que de dégager l'exception de la règle universelle. Lequel devait finalement l'emporter de ces propositions générales ou de l'implicite contenu dans des croyances communes, comme celle de la parfaite sainteté de Marie? C'est l'histoire même qui a répondu : l'éclaircissement de ces textes a été laborieux, mais il s'est opéré d'une façon décisive. Il a suffi qu'on ait pu faire la preuve de ces exceptions. Les adversaires mêmes de l'Immaculée conception admettent en Marie d'autres exceptions à des règles universelles; ainsi lui accordent-ils volontiers l'exemption de toute faute actuelle, malgré l'oracle sans réserve de l'apôtre saint Jacques : *In multis offendimus omnes* (III, 2).

D'autre part l'interprétation des textes qu'on oppose à l'Immaculée conception, tout en laissant intact le privilège de Marie, met en cause toute une série de problèmes ultérieurs. Si Marie n'a pas contracté *de fait* le péché originel, aurait-elle *dû* le contracter et comment ? A-t-elle été comprise dans la loi, mais exemptée de l'application ? C'est ce que les théologiens appellent *debitum proximum*. A-t-elle été exempte de la loi elle-même et constituée dans un ordre à part ? Ce serait le *debitum remotum* des théologiens. Si Marie ■ été rachetée par Jésus-Christ qui

est le rédempteur de tous, l'a-t-elle été de la même manière que les autres ? Si elle est morte comme les autres, est-ce au même titre ? Si elle a été, comme les autres filles d'Adam, conçue par voie de génération charnelle, n'y reste-t-il place pour aucun privilège ? Autant de problèmes que les textes objectés pourraient soulever et devaient soulever en effet le jour où l'Immaculée conception serait soumise à la discussion publique.

3° *Réponses particulières.* — Il nous faut maintenant suivre les quatre groupes de textes pour voir comment ils ont été opposés au privilège et comment, après des vicissitudes variées, ils se sont éclaircis sous le rayonnement du dogme. Au lieu de l'ordre logique énoncé plus haut, attachons-nous de préférence à l'ordre historique dans lequel les textes se sont présentés et ont été résolus.

1. *L'universalité du péché.* — C'est le texte de saint Paul sur l'universalité du péché en Adam (Rom., v, 12, 18) qui apparaît le premier, qui est le plus fréquemment invoqué et qui semble avoir eu le plus d'efficacité pour écarter des esprits la question même de la conception immaculée de Marie.

Voici la forme sous laquelle cette disposition se traduit chez les plus anciens Pères : il n'y a d'être sans péché que Dieu et Jésus-Christ, parce qu'il est Dieu. « Dieu seul est sans péché et le Christ est le seul homme qui fut sans péché, parce que le Christ était Dieu. » (Tertullien, *De anima*, 41, *P. L.*, t. II, col. 720. Cf. Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, III, 12; *P. G.*, t. VIII, col. 672.) « Seul, mon Jésus est entré dans le monde sans avoir contracté de souillure en sa mère. » (Origène, *In Levit.*, hom. XII, 4, *P. G.*, t. XII, col. 539.) *Solus extra peccatum est Dominus noster Jesus Christus* (S. Hilaire, *Tract. in ps. CXXXVIII*, 47, *P. L.*, t. IX, col. 815. Cf. S. Cyrille d'Alexandrie, *In Levit.*, XVI, 2).

De cette assertion sur l'universalité du péché, on glisse vers celle du mode de conception de l'humanité déchue : il semble que la conception virginale soit la condition nécessaire de la conception immaculée. C'était déjà la pensée d'Origène, cf. ci-dessus; c'est celle de saint Ambroise, au dire de saint Augustin : « Seul Notre-Seigneur a été parfaitement saint et n'a pu être tel qu'à la condition d'échapper, en naissant d'une vierge, à la loi du péché qui s'attache à toute génération humaine. » (Saint Augustin, *Contra Julianum*, II, 4, *P. L.*, t. XLIV, col. 674.) C'est la pensée de saint Augustin lui-même : « Celui-là seul est sans péché qui a été conçu par une vierge, en dehors des embrassements humains, dans l'obéissance de l'esprit et non pas dans la concupiscence de la chair. » (*De peccatorum meritis et remissione*, I, 57, *P. L.*, t. XLIV, col. 142.)

Tant que les textes ne font qu'affirmer le privilège de Dieu et de Jésus-Christ comme Dieu, sans mettre en cause la vierge Marie, ils ne présentent pas de difficulté : car ces textes sont susceptibles d'une explication qui est sans détriment pour la parfaite sainteté de Marie, donc pour son Immaculée conception. Il y a deux manières d'échapper au péché, d'être sans péché, une manière *essentielle* et une *accidentelle*. La première est une innocence de *droit* et de *nature* qui n'appartient qu'à Dieu ou à Jésus-Christ, comme Dieu. La deuxième est une innocence *de fait*, fondée sur la *grâce :* celle-là reste possible à une pure créature, si Dieu lui en accorde le privilège; en fait il l'a accordée à Marie. C'est bien dans le premier de ces deux sens que l'exemption du péché est, dans les textes objectés, entendue par les Pères, puisqu'ils justifient l'impeccabilité attribuée à Dieu, sur ce qu'il est Dieu et à Jésus-Christ, sur ce qu'il est homme-Dieu. Nul n'a mieux présenté cette explication que Scot : autre chose est l'immunité qui convient au Fils, autre chose l'immunité qui convient à la mère. Celle-ci est exempte de la tache héréditaire *en fait* seulement et par grâce, en vertu d'une application spéciale des mérites de l'unique rédempteur. Jésus-Christ, lui, est exempt de toute tache *en droit* et de par sa conception virginale. Là est le privilège personnel, exclusivement personnel du Fils. Cf. X. Le Bachelet, art. *Immaculée conception*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. VII, col. 1075.

Cette réponse ne vaut plus pour les textes qui mettent directement Marie en cause. Comment peut-il être question pour elle de conception immaculée, quand on ne lui accorde pas même l'impeccabilité ? Comment pourrait-elle échapper au péché originel, quand elle n'échappe pas même au péché actuel. On sait que plusieurs des anciens Pères, même des plus célèbres, ont fait à Marie des griefs qui aujourd'hui nous surprennent et même nous scandalisent. L'attitude de la Vierge aux noces de Cana est attribuée par saint Irénée à un « empressement intempestif que Jésus rejette », *repellens ejus intempestivam festinationem* (*Contra hæreses*, III, XVI, 7, *P. G.*, t. VII, col. 926), par saint Jean Chrysostome, à un sentiment de vaine gloire (*In Joa.*, hom. XXI, 2, *P. G.*, t. LIX, col. 130). Dans la prophétie du vieillard Siméon : *Et tuam ipsius animam pertransibit gladius* (Luc., II, 35), Origène, suivi par beaucoup d'autres Pères, voit le glaive de l'incrédulité ou du doute qui, pendant la Passion, devait atteindre l'âme de Marie, comme celle des apôtres (*In Luc.*, hom. XVII, *P. G.*, t. XIII, col. 1845; cf. S. Basile, *Epist.*, CCLX, 9; Saint Cyrille d'Alexandrie, *In Joa.*, l. XII). La démarche faite auprès de Jésus par sa mère et ses frères est aussi attribuée à des motifs inférieurs (Marc., III, 31-35; Matth., XII, 46-47...). Tertullien y voit de l'incrédulité ou du moins un désir importun de détourner Jésus de sa mission; saint Jean Chrysostome donne encore à la conduite de Marie pour motif la vaine gloire (*In Matth.*, hom. XXVII, 3; XLIV, 1, *P. G.*, t. LVII, col. 347, 464). Sans formuler pareille interprétation, plusieurs Pères latins paraissent s'en inspirer, quand ils voient dans la mère et les frères de Jésus la figure de la Synagogue et des Juifs qui s'abstinrent ou se rendirent indignes d'entendre Jésus (S. Hilaire, *In Matth.*, XII, 24, *P. L.*, t. IX, col. 993; S. Jérôme, *In Matth.*, XII, 49; *P. L.*, t. XXVI, col. 85).

Si impressionnants que soient ces textes, ce ne sont que des voix isolées; loin de représenter une tradition consistante, ils ne s'appuient que sur une interprétation tendancieuse de quelques textes scripturaires. Pétau n'hésite pas à traiter leurs raisons de légères, même de nulles, LEVISSIMIS *inducti rationibus, imo* NULLIS (*De incarn.*, l. XIV, c. I, n. 2). D'ailleurs de pareilles assertions ne tardèrent pas à être désavouées et à disparaître tout à fait.

Il n'en reste pas moins que le seul fait de ces dissonances montre que la tradition favorable à l'Immaculée conception n'avait pas encore pris la consistance qu'elle aura bientôt. Dans le Ier schéma : *Deus omnipotens et clemens...*, préparatoire à la bulle, le P. J. Perrone, conformément aux conclusions de sa *Disquisitio theologica* affirmait que la doctrine à définir « a été et est une doctrine *constante* de l'Église catholique » (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 38). Cette assertion fut contestée par les théologiens chargés de l'examen. La Congrégation spéciale de cardinaux fut, elle aussi, beaucoup plus réservée et, dans le *Silloge degli argomenti*, convint que, parmi les Pères et écrivains ecclésiastiques des premiers âges de l'Église, on n'en avait pas encore trouvé qui eussent affirmé ouvertement l'Immaculée conception de Marie (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 48). Malgré ces dénégations, la formule sur la *constance* de la doctrine subsista dans le IIIe schéma et dans tous les suivants jusqu'au VIIe inclus (Sardi, *op. cit.*, t. II,

p. 88, 116, 140, 164, 192). Alors dans les réunions de cardinaux et d'évêques, les réclamations se renouvelèrent et se firent même très vives, témoin ces paroles du cardinal Schwarzenberg, archevêque de Prague : « Je ne comprend pas comment on peut affirmer et réaffirmer que la pieuse croyance s'est manifestée dès les premiers temps de l'Église par des témoignages clairs et indubitables, que la tradition a toujours existé. » (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 295.) Les termes contestés disparurent enfin du VIII[e] schéma et du texte définitif (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 274, 313). Ce dernier, rappelant la tradition des premiers siècles, ne parle que « d'indices et de vestiges de la pieuse croyance » *(quædam tamen indicia et quasi vestigia hujus sententiæ)*.

C'est en Orient, après le concile d'Éphèse, que prend son essor la vénération sans réserve à l'égard de Marie. Une fois l'attention appelée sur la personne auguste de la Mère de Dieu *(Theotocos)*, la pensée grecque s'est vite élevée à la contemplation de la pureté immaculée de celle qu'on appelle la *Toute-Sainte*, comme l'ange l'avait saluée « pleine de grâce ». Il ne manque que le terme d'Immaculée conception. Cependant on continue à répéter, comme auparavant, que le péché originel est le lot de tous les fils d'Adam, qu'il n'y a de pur et de saint que Dieu et le Christ. Après l'indécision initiale entre l'affirmation globale de l'universalité du péché et celle de la pureté sans limite exigée par la maternité divine de Marie, c'est la seconde qui tend à prévaloir. Mais, à vrai dire, l'une et l'autre subsistent côte à côte, sans qu'on y voie de contradiction. C'est donc que la première ne saurait être entendue avec tant de rigueur qu'elle ne comporte d'exception, surtout si cette exception est unique et positivement démontrée.

Pendant ce temps, en Occident, les disciples de saint Augustin continuent à tenir le même langage que leur maître : sous l'influence de ses écrits antipélagiens, ils sont hypnotisés par l'universalité du péché. « Seul, parmi les enfants des hommes, le Seigneur Jésus est né sans péché », écrit saint Léon le Grand (*Serm.*, XXV, *In nativit. Domini*, V, 5, *P. L.*, t. LIV, col. 211; cf. saint Fulgence, saint Grégoire le Grand). Nulle exception n'est formulée en faveur de Marie : c'est donc qu'elle est assimilée aux autres créatures. Il est vrai que Bède semble entrevoir la possibilité de l'exception et en pose le principe : « L'auteur de toute sainteté n'est pas enchaîné par la loi » *(Lege non stringitur Spiritus sancti donum)* (Hom., XIII, *In vigilia S. Joannis Baptistæ*, col. 208). C'est encore en Occident que la conséquence est clairement formulée et appliquée à Marie : « Quoique, suivant la parole de l'Apôtre, tous aient péché en Adam, la place suréminente que Marie occupe à côté de son Fils ne permet pas de l'astreindre à la loi commune en sa conception... Nulle tache de péché n'a dû souiller cette conception. » (Eadmer, *Tractatus de conceptione sanctæ Mariæ*, *P. L.*, t. CLIX, n. 12, 13.)

L'objection de l'universalité du péché originel pourra continuer à être formulée; elle le sera même par les grands docteurs scolastiques, saint Bonaventure, saint Thomas. Même à l'époque du concile de Bâle (1431), qui a porté sur l'Immaculée conception un décret auquel il n'a manqué que d'émaner d'une assemblée régulière pour rendre à peu près inutile la bulle de 1854, le théologien Jean de Torquemada énonce les deux propositions suivantes : tous les hommes, à part le Christ, ont contracté le péché originel. Le Christ seul a été exempt de tout péché. Il n'importe, désormais la réponse est trouvée; elle sera répétée de plus en plus et, pendant que d'autres objections persisteront, celle-là du moins tombera. Quand le concile de Trente aura à définir, à la suite de l'Apôtre (Rom., V, 12, 18), cette universalité du péché originel, il aura soin de déclarer qu'il n'est pas dans son intention d'y comprendre la bienheureuse vierge Marie; ce qui, interprète la bulle *Ineffabilis*, est, pour les circonstances du temps, assez clairement proclamer le privilège de l'Immaculée conception (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 306). Dans les travaux préparatoires, le *Silloge degli argomenti* se contentera de rappeler la réponse depuis longtemps faite à l'objection : le mot *omnes* n'a pas à être pris si rigoureusement qu'il ne souffre pas d'exception; il ne manque pas, dans l'Écriture, et par conséquent dans les épîtres de saint Paul, de cas où ce mot ne soit ainsi employé (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 48).

2. *Conditions de la conception de Marie.* — La doctrine de l'universalité du péché opposée à l'Immaculée conception de Marie, aboutit presque toujours à ce second motif : ce qui explique cette universalité du péché, c'est la condition de la conception humaine dans l'état actuel. D'après saint Ambroise, cité par saint Augustin, « seul Notre-Seigneur a été parfaitement saint et n'a pu être tel qu'à la condition d'échapper, en naissant d'une vierge, à la loi du péché qui s'attache à toute génération humaine » (saint Augustin, *Contra Julianum*, II, 4, *P. L.*, t. XLIV, col. 674). Saint Augustin lui-même écrit pareillement : « Celui-là seul est sans péché qui a été conçu par une vierge, en dehors des embrassements humains, dans l'obéissance de l'esprit et non pas dans la concupiscence de la chair. » (*De peccatorum meritis et remissione*, I, 57, *P. L.*, t. XLIV, col. 142.) Il y a donc, dans l'état de déchéance, connexion rigoureuse entre la génération humaine, soumise à la loi de la concupiscence et le terme de cette génération, soumis à la loi du péché. Pour écarter de Jésus le péché originel, on conclut à la nécessité d'une conception virginale (saint Augustin, *Serm.*, CLI, 5, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 817). On ne peut donc songer à en exempter Marie qui n'eut pas de conception virginale. Si quelques auteurs l'ont admis, en particulier des apocryphes, ils ont été désavoués par l'ensemble de la tradition. Aussi plusieurs Pères admettent-ils que Marie fut conçue dans la concupiscence, *de peccati propagine venit*, qu'elle a reçu « une chair de péché ». Non seulement saint Augustin ne semble pas avoir rétracté cette doctrine qu'il admet encore dans l'*Opus imperfectum* (IV, 79, *P. L.*, t. XLIV, col. 1384) où la conception virginale de Jésus est affirmée comme moyen nécessaire d'échapper au péché originel, mais longtemps après le saint docteur, cette vue augustinienne devait peser sur la théologie de l'Immaculée conception.

Ce langage de saint Augustin reste celui des Pères occidentaux des siècles suivants. Pour rendre compte de l'universalité du péché, ils insistent sur le rapport de connexion entre la génération humaine et la conception dans le péché. « Si Jésus seul, parmi les enfants des hommes, est né sans péché, dit saint Léon le Grand, c'est parce que seul il n'est pas sujet, dans sa conception, à la souillure de la concupiscence charnelle. » (*Serm.*, XXV, *In nativ. Domini*, V, 5, *P. L.*, t. LIV, col. 211.) Conçue, suivant la loi du péché, par voie de génération sexuelle, Marie, à la différence de son divin Fils, eut « une chair de péché » (S. Fulgence, *De incarn. et gratia*, VI, 13, *P. L.*, t. LXV, col. 458).

Ce langage, qu'on l'envisage chez saint Augustin ou chez ses disciples, n'exclut pas rigoureusement l'Immaculée conception. On peut faire la même distinction que pour l'universalité du péché. Il n'est pas question pour Marie d'une immunité *de droit*, réservée à Dieu et à Jésus-Christ, mais seulement d'une immunité *de fait*, due à une intervention positive de Dieu. Pour réaliser dans le Christ l'immunité de droit, pour ne pas le laisser tomber sous la loi du péché par la façon même dont il serait conçu *(conditione nascendi)*

il fallait la conception virginale. Marie, n'ayant pas été conçue virginalement, mais selon la loi commune, tombait de ce chef *(conditione nascendi)* sous la loi du péché. Mais il reste la possibilité d'une intervention divine qui, laissant l'acte générateur soumis à la loi commune de la concupiscence, s'exerce sur le fruit ou le terme par l'infusion de la grâce sanctifiante dans l'âme de Marie : c'est en ce sens que saint Ambroise parle de la Vierge exempte, mais par grâce, de toute tache de péché, *Virgo per gratiam ab omni integra labe peccati*. On peut dire, dans un sens, qu'elle avait une chair de péché, c'est-à-dire une chair engendrée selon la loi de la concupiscence et soumise, en droit du moins, à cette loi; mais quant à l'application de cette loi, Marie a pu être préservée par privilège. Voilà ce que n'excluent ni saint Augustin, ni ses disciples. On peut même trouver chez saint Augustin un préjugé favorable dans son enseignement sur l'absence de tout péché en Marie (*De natura et gratia*, 36).

Mais il faut convenir que cette doctrine prête à l'équivoque; elle contient le germe de la grande controverse qui éclatera plus tard. En tout cas elle n'était pas de nature à favoriser l'éclosion ni le développement de la croyance à l'Immaculée conception.

Cette controverse, c'est saint Anselme qui l'ouvre et qui en prépare de loin la solution. Il l'ouvre en posant cette question : comment, de la masse pécheresse du genre humain, Jésus-Christ a-t-il pu naître sans contracter le péché ? Cette question devait amener les théologiens à considérer la pureté de Marie en fonction de celle de son Fils. Saint Anselme pose le principe suivant : « Il convenait qu'elle brillât d'une pureté sans égale au-dessous de Dieu, cette Vierge à laquelle Dieu le Père devait donner son Fils unique. » (*De conceptu virginali et originali peccato*, c. XVIII, *P. L.*, t. CLVIII, col. 451.) Cette pensée magnifique implique l'Immaculée conception. Il n'est pas sûr que S. Anselme ait tiré lui-même la conclusion : car il semble attribuer à une purification préalable cette pureté souveraine dont Marie devait jouir au moment de devenir mère.

S. Anselme posait un principe fécond pour l'avenir, en attribuant la purification privilégiée de Marie à une application anticipée des mérites de son Fils, l'unique et universel rédempteur; c'était la réponse anticipée à une objection qui n'avait encore guère paru, mais qui n'allait guère tarder et qui serait la dernière à prolonger la résistance.

Le résultat le plus important de l'intervention de saint Anselme, c'est l'éclaircissement de la nature de la concupiscence : si ce n'est pas directement l'Immaculée conception, c'est l'éloignement du principal obstacle, la levée de l'hypothèque augustinienne qui pèse sur l'évolution doctrinale. Jusque là on identifie, au moins partiellement, la faute héréditaire avec la concupiscence. Saint Anselme, lui, nie expressément que la concupiscence, prise en elle-même, soit un péché proprement dit, elle ne l'est qu'improprement ou métaphoriquement; le péché originel consiste dans le manque de la justice originelle et dans l'inimitié divine qui s'ensuit (*De conceptu virginali*, c. XXVII, col. 461).

La conséquence qui semble avoir échappé à saint Anselme, est tirée nettement par son disciple Eadmer. Il convenait, avait dit saint Anselme, que la Vierge brillât de toute la pureté possible au-dessous de celle de Dieu : mais au lieu que le grand docteur n'applique le principe qu'au moment de l'Incarnation, son disciple l'étend à toute la vie de la Vierge, même au premier instant. Ce n'est pas fausser le principe, c'est en tirer les justes conséquences. La conception de Marie est le début, l'origine première de la future mère de Dieu : quand on songe à la dignité et à la grandeur où elle devait atteindre, on ne peut se persuader qu'elle ait commencé par la faute originelle, autrement il y aurait une disproportion entre le fondement et l'édifice. Si, dans sa conception selon les voies ordinaires de la nature, le péché originel a fait sentir son influence, ce ne fut que chez les parents, pas chez l'enfant : *propagantium et non propagatæ prolis fuit* (*Tractatus de conceptione sanctæ Mariæ*, n. 9).

Osbert de Clare marche sur les traces d'Eadmer : dans la fête de la Conception, il célèbre « les prémices de notre rédemption, l'instant où la Sagesse de Dieu commence à se construire une demeure temporelle ». A l'objection tirée de la loi du péché qui s'attache à toute génération sexuelle, il répond que la fête n'a pas pour objet l'acte du péché, mais les prémices de notre rédemption, source de saintes joies. Osbert de Clare, comme Eadmer, attribue donc à la mère de Dieu une conception sainte avec exclusion de toute souillure, soit de l'âme, soit du corps. Cf. X. Le Bachelet, art. *Immaculée conception*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. VII, col. 1009.

Mais la doctrine de l'Immaculée conception n'avait pas encore pleinement triomphé. L'objection qui semblait résolue reste celle de saint Bernard : comment n'y aurait-il pas péché, quand il y a volupté charnelle ? La seule conception pure est celle du Verbe incarné; il faudrait en venir à dire que Marie fut conçue du Saint-Esprit. « Si donc la Vierge n'a pu être sanctifiée avant sa conception, puisqu'elle n'existait pas alors, ni au moment même de sa conception puisque le péché s'y rencontrait, que reste-t-il si ce n'est de croire qu'elle a reçu le don de la sainteté après sa conception, alors que déjà elle existait dans le sein de sa mère : don qui, faisant disparaître en elle le péché, a rendu sainte sa naissance, mais non pas sa conception. » (*Ad canonicos Lugdunenses*, *Epist.*, CLXXIV, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 332.) On sent toujours l'influence de la doctrine alors courante : toute génération sexuelle est, dans l'ordre actuel, souillée par la concupiscence et c'est ainsi que se transmet le péché originel : en Marie, comme chez tous, il y eut connexion entre la conception active soumise à la loi du péché et la conception passive dans le péché.

Mais l'argument d'Eadmer et d'Osbert de Clare est repris contre saint Bernard par Abélard, Pierre Comestor et Pierre Cantor, c'est l'argument de convenance, concluant à la nécessité morale du glorieux privilège. Si Jésus-Christ a dû faire pour Marie plus que pour saint Jean-Baptiste, dit Abélard, c'est qu'il pourvoyait à son propre honneur, en honorant sa mère. Comestor insiste sur le rôle de nouvelle Ève que devait jouer Marie et sur l'identité que la maternité suppose entre sa chair et celle du Verbe incarné. Cantor rattache le privilège de Marie au plan de la rédemption : Jésus-Christ y recevant sa chair de Marie, Marie doit être digne de lui, elle ne peut l'être qu'à condition de jouir elle-même d'une chair engendrée et conçue saintement.

Contre l'argument de saint Bernard : comment n'y aurait-il pas de péché, ils font appel à la sagesse et à la puissance de Dieu qui n'a pu manquer de moyens pour préserver de toute corruption le fondement de l'édifice divin qu'il voulait construire. Dans la conception, il faut distinguer la conception active et la conception passive consommée, l'acte générateur de Joachim et d'Anne et le terme de cet acte, c'est-à-dire la vierge Marie considérée comme personne humaine. S'il y a eu péché dans la conception, ce fut le fait des parents, et non de Marie : *parentum potius erat quam Mariæ* (Abélard). Les parents, ajoute Comestor, ont pu être soumis, en l'engendrant, à la loi du péché, mais Marie elle-même fut sainte. Et, poursuit Cantor, la conception passive et consommée étant l'œuvre de

Dieu, ne saurait être souillée par ce qu'il peut y avoir de déréglé dans l'acte générateur préalable. Si les adversaires du privilège objectent que, le principe de l'acte ayant été souillé et soumis à la loi du péché, le terme de cet acte n'a pas pu ne pas l'être, Abélard et Cantor nient formellement que l'acte générateur ait été entaché de péché chez deux saints personnages comme Joachim et Anne. Comestor, au contraire, recourt, à la suite d'Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, part. I, c. 5, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 386, à la bizarre théorie du germe conservé pur en Adam et transmis de la même manière. On obtient ainsi un système de préservation préventive non plus immédiate et prochaine, mais médiate et remontant jusqu'aux origines de la nature humaine.

Quoique, avec ces trois apologistes, commence à disparaître la théorie qui fait de la concupiscence un péché, les grands docteurs scolastiques du XIII^e^ siècle paient encore leur tribut à la doctrine courante. Pour Alexandre de Halès la nature, depuis la chute originelle, est soumise à la loi du péché ou de la concupiscence. Marie, engendrée dans les mêmes conditions que les autres, ne pouvait pas ne pas contracter le péché dans son origine; elle a été sanctifiée de très bonne heure, mais elle n'a pu l'être dans l'acte même de sa conception : l'acte générateur a pu être chez les parents bon et méritoire, mais l'acte lui-même, physiquement et dans sa vertu propre, est de la nature corrompue et soumise à la loi de la concupiscence. On en revient toujours au principe de saint Bernard : *Quomodo* PECCATUM NON FUIT, *ubi* LIBIDO NON DEFUIT? et à celui de saint Augustin : La chair est physiquement souillée par la concupiscence et, du fait de son union avec la chair, l'âme, dans l'état de nature déchue, contracte une souillure correspondante (*Summa*, II^a^, qu. CV, m. 4).

Saint Bonaventure marche sur les traces de son maître, Alexandre de Halès. Quant à la chair, la conception première de la Vierge s'est faite dans les conditions communes d'une génération soumise à l'empire de la concupiscence : elle a donc eu naturellement pour terme une chair de péché. Quant à l'âme, saint Bonaventure expose, non sans sympathie, la thèse immaculiste dont il donne les raisons; mais il se prononce pour la thèse opposée, comme plus commune, plus raisonnable, plus sûre, plus conforme à la doctrine des Pères et à la piété réglée par la foi : un des nombreux motifs allégués est la connexion qui existe entre la souillure de la chair et celle de l'âme, quand se fait l'union. Sur la nature de la concupiscence et du péché originel, la théorie de Pierre Lombard, issue de saint Augustin, est délibérément préférée à celle de saint Anselme. Si ce n'est pas une nécessité rigoureuse, du moins est-ce une convenance qu'il n'y ait pas, en dehors du Sauveur, un seul des enfants d'Adam qui soit absolument sans péché (*In IV Sent.*, l. III, dist. III, part. I, art. 1, q. 2).

Saint Albert le Grand s'en tient, lui aussi, à la doctrine courante. La Vierge fut conçue comme tous les autres, par voie de génération sexuelle. L'acte générateur étant, dans l'ordre actuel, indissolublement lié à la concupiscence, ne pouvait manquer de lui transmettre le péché.

Saint Thomas lui-même, malgré la diversité de ses textes sur lesquels on a vainement discuté, ne semble pas s'être dégagé de la difficulté commune. La Vierge, même engendrée par des saints, n'en contracta pas moins le péché originel, parce qu'elle fut conçue par voie de génération sexuelle, soumise à la loi de la concupiscence charnelle. Si le Sauveur seul est excepté de l'extension universelle du péché originel, c'est parce que seul il n'a pas été conçu par voie de génération sexuelle, soumise à la loi du péché (I^a^-II^æ^, q. LXXXI, a. 3).

Si la tendance s'accentue de reporter la sanctification de la Vierge le plus près possible de sa conception, la conception elle-même reste souillée, à cause de la connexion qui existe, dans l'ordre actuel, entre la génération humaine *ex semine immundo* et la tache héréditaire (Henri de Gand, *Quodlib. XIII*). Attribuer à Marie le privilège d'être immaculée, ce serait lui supposer une conception indépendante de la volupté charnelle ou de l'union sexuelle (Gilles de Rome, *In IV Sent.*, l. III, dist. III, q. I, a. 1).

Il faut définitivement renoncer à compter les grands docteurs scolastiques du XIII^e^ siècle parmi les partisans de l'Immaculée conception. Cependant peut-être ont-ils, à leur insu, déblayé le terrain devant la vraie doctrine, en éliminant les théories caduques que les premiers défenseurs du dogme avaient rencontrées devant eux, sans pouvoir s'en dégager. La principale est la nature du péché originel. La réaction est encore incomplète chez les docteurs franciscains, toujours attachés à la théorie augustinienne de la transmission physique du péché héréditaire par la concupiscence actuelle. Mais, chez saint Thomas, cette réaction est complète en faveur de la doctrine de saint Anselme : le péché originel proprement dit ne consiste pas dans la concupiscence, mais dans la privation de la justice originelle, c'est-à-dire, pratiquement, de la grâce habituelle ou sanctifiante (I^a^-II^æ^, q. LXXXII, a. 3). Du coup se trouve éliminée la théorie de la transmission du péché originel par la concupiscence actuelle (a. 5, ad 16^um^).

La pleine réponse à l'objection pouvait dès lors se formuler : elle allait s'ébaucher avec Guillaume de Ware et Raymond Lull et se déployer avec Duns Scot. Pour Guillaume de Ware, maître de Scot, Marie n'a pas contracté le péché originel. Sans doute il garde la théorie physique de la concupiscence infectant la chair et de la transmission du péché originel par son intermédiaire, mais il recourt à la purification préalable de la chair de Marie. D'après Raymond Lull, Marie, pour donner sa chair au Fils de Dieu, devait être convenablement préparée, c'est-à-dire exempte de toute corruption et de tout péché, soit actuel, soit originel. Dans cette œuvre de l'Incarnation du Verbe, tout devait être en harmonie, le principe, le milieu et la fin. Il fallait une certaine correspondance entre la conception de la mère et celle du Fils. Il fallait que Marie, prémices de la nouvelle création, ne fût pas inférieure au premier homme et à la première femme, créés dans l'état d'innocence. Marie n'a donc pas contracté le péché originel; elle a été sanctifiée dès sa conception première; la chair qu'elle reçut de ses parents ne fut pas une chair de péché. Le Fils de Dieu, ayant en vue la nouvelle création, avant qu'elle ne fût réalisée, a pu en préparer la matière dès le moment où Marie fut conçue par ses parents. Dieu qui, d'après certains, a sanctifié et purifié Marie du péché originel dès le sein de sa mère, ne manquait pas de puissance pour sanctifier et purifier du péché originel la matière dont Marie fut conçue. Le système rentrerait par certains côtés dans les systèmes de purification et de préservation préventive dont plusieurs parurent au XII^e^ siècle.

Scot s'engage résolument dans la voie déblayée par ses prédécesseurs. Sur la nature du péché originel, il abandonne l'ancienne école franciscaine et se rallie à la doctrine de saint Anselme et de saint Thomas : la concupiscence n'est ni une empreinte morbide, ni un vice positif. La chair, dans la transmission du péché originel, n'agit pas comme cause physique, mais seulement comme cause morale : c'est la raison pour laquelle Dieu ne confère pas la grâce sanctifiante à ceux qui naissent privés de l'intégrité primitive. Ainsi tombe d'elle-même l'objection qui avait arrêté jusque

là : Marie a été conçue de la même manière que les autres par une génération soumise à la loi de concupiscence, d'où l'infection de la chair par la concupiscence et de l'âme par la chair. Il n'y a plus de connexion nécessaire entre les conditions de la génération et le péché. Dieu reste libre de faire une exception, s'il la juge convenable. L'infection de la chair, puisqu'elle reste dans les baptisés qui n'ont plus le péché originel, n'est donc, par rapport au péché originel, ni cause suffisante, ni cause nécessaire. Dès lors, rien n'empêche Dieu d'infuser la grâce dans l'âme de Marie au moment où il la crée et ainsi d'empêcher que la souillure de la chair n'entraîne avec elle la tache du péché proprement dit.

Mais ne faut-il pas que Marie soit fille d'Adam selon la chair, avant d'être fille de Dieu selon la grâce ? Oui, s'il s'agit de priorité de nature, mais pas nécessairement de priorité de temps. Il y a seulement, au premier moment de son existence, un double rapport : d'un côté, le rapport de fille d'Adam qui vient de sa conception humaine et qui fonde en droit l'obligation de contracter le péché originel ; de l'autre, le rapport de fille de Dieu qui vise la qualité de future mère du Verbe incarné et qui, entraînant une sanctification privilégiée, empêche l'obligation de sortir son effet ; car autre est l'immunité du Fils qui est une immunité de droit, autre l'immunité de la mère qui n'est qu'une immunité de fait ou de grâce.

3. *L'universalité de la mort et des peines de la vie*, considérées comme effet du péché. Si Marie est morte comme les autres, c'est donc que comme les autres, elle a eu le péché originel, parce que c'est le péché originel qui a introduit la mort dans le monde (Rom., v, 12). « La bienheureuse Vierge est donc morte à cause du péché qu'elle avait contracté d'Adam et toutes les afflictions ont été pour elle, comme pour les autres justes, des châtiments du péché actuel ou originel. » (Baius, 73e proposition.) Saint Augustin semble bien admettre cette soumission de Marie à la loi commune dans la mort comme dans la conception. « De même que le Christ seul échappe par la conception virginale aux conditions de la conception souillée de l'humanité actuelle, de même il est le seul qui meure, non à cause du péché, mais pour effacer les péchés... Quant à Marie dont la chair, comme celle des autres enfants d'Adam, fut conçue dans la concupiscence *(de peccati propagine venit)*, elle est morte à cause du péché *(mortua propter peccatum)*, tandis que la chair du Seigneur, issue de Marie, est morte pour effacer les péchés. » (*In psal. XXXIV, Serm.*, II, 3, *P. L.*, t. XXXVI, col. 335.)

On peut, dans un certain sens, dire avec saint Augustin, que Marie est morte à cause du péché : étant issue d'Adam par voie naturelle, elle peut, même étant préservée du péché originel, porter certaines des conséquences de ce péché, celles du moins qui n'ont pas de connexion essentielle ou immédiate avec le péché proprement dit. En effet c'est le cas de la mort, de la souffrance, de la fatigue, de la faim..., peines dont nous constatons que Marie n'a pas été exempte.. Si chez nous elles sont les suites du péché originel, elles peuvent avoir en Marie une autre raison : Jésus-Christ pouvait exercer son influence médiatrice et rédemptrice à l'égard de sa mère, en la délivrant des peines qui lui auraient été nuisibles, comme le péché originel et la concupiscence, mais en lui laissant celles qui pouvaient lui être utiles, celles qu'il a lui-même acceptées (Scot, *In IV Sent.*, l. III, dist. III, q. I, n. 8).

Sur les raisons de ce dessein de Jésus-Christ envers sa mère, nous trouvons de pénétrantes suggestions chez les Pères, en particulier chez les Orientaux de la période postéphésienne. « Si Marie a été préservée du péché d'origine, dit saint André de Crète, il semble qu'elle aurait dû l'être aussi de la mort. Mais on conçoit d'autres pensées quand, avant de considérer la mère, on jette les yeux sur le Fils expirant sur la croix. » Et après avoir développé les raisons de la mort du Fils de Dieu, il précise les raisons de la mort de Marie. « Marie n'est pas morte comme nous à cause de l'antique sentence prononcée contre l'homme coupable. Elle est morte pour ressembler à son divin Fils, pour se soumettre comme lui aux décrets de la Providence, pour confirmer la foi en l'Incarnation, pour montrer en sa personne comment l'on passe de la corruption à l'incorruptibilité. Elle a dû passer par la même loi que nous, non de la même manière, mais d'une manière plus excellente et pour un motif supérieur. L'amère sentence de mort est abrogée et n'a plus d'effet. Mais on ne saurait outrepasser les règles autrefois établies par Dieu. Celui qui est Dieu par nature s'y est soumis lui-même. Il convient donc qu'il règle le sort de sa mère sur le sien propre. » (*Hom.*, II, *In dormit., P. G.*, t. XCVII, col. 1081.)

Saint Germain de Constantinople attribue aussi la mort de la Vierge, non au péché originel, cause de la dissolution du cadavre, mais aux mêmes raisons d'ordre supérieur. Marie a quitté la terre pour confirmer la mystérieuse réalité de l'Incarnation. « En la voyant soumise aux lois fixées par Dieu et la nature, on est amené à croire que le Dieu qu'elle a enfanté est sorti d'elle, homme parfait, fils véritable d'une mère véritable, possédant un corps comme le nôtre et pour cela n'échappant pas au sort commun. Son Fils, lui aussi, a de la même manière goûté une mort semblable. Mais il a entouré de la même gloire son sépulcre et celui de sa mère. » (*In dormitionem*, I, *P. G.*, t. XCVIII, col. 345.)

Saint Jean Damascène, loin de mettre la mort de Marie en relation avec le péché originel qui, d'après lui, nous rend sujets à la mort (*In epist. ad Romanos, P. G.*, t. XCV, col. 477, 481), affirme expressément que l'aiguillon de la mort était mort en elle et que c'est la raison pour laquelle son corps n'a pas connu la corruption. « Comment, ô Immaculée, s'écrie-t-il, pourras-tu mourir ? » Et il répond : « Elle se soumet à la loi posée par son Fils et, comme fille du vieil Adam, elle accepte de payer la dette paternelle, parce que son Fils, qui est la Vie même, ne s'y est pas soustrait non plus. » (*Hom.*, II, *In dormitionem, P. G.*, t. XCVI, col. 725, 733.)

Toutes ces suggestions ont été accueillies par la théologie catholique dont elles constituent la doctrine commune. Pour les mêmes raisons que lui-même, « Jésus-Christ n'a pas voulu soustraire sa bienheureuse Mère aux suites naturelles de la déchéance primitive, à la souffrance, à la mort, bien que, par un privilège insigne, il l'ait préservée du péché qui les cause. Il fallait que, nouvelle Ève, elle eût sa part au calice de douleurs que devait boire le nouvel Adam... Il fallait que la mortalité la révélât semblable aux autres femmes, pour que son Fils nous apparût manifestement comme membre de la famille humaine. Il fallait que cette mère des hommes pût rendre plus supportable et moins amer à ses enfants le calice de la souffrance, en le buvant avant eux et pour eux. Il fallait qu'elle-même, qui devait être à jamais la Mère de miséricorde, expérimentât nos maux dans son âme et dans sa chair, afin d'être excellemment la compatissante et la miséricordieuse. Il fallait que Marie ne fût pas seulement notre modèle dans la souffrance, mais qu'elle nous offrît dans sa mort le type achevé d'une mort sainte ». (J.-B. Terrien, *La Mère de Dieu*, t. II, p. 322.)

4. *L'universalité de la rédemption.* — C'est la difficulté qui est apparue la dernière, mais aussi a-t-elle subsisté la dernière. Elle ne se heurte peut-être pas à

un texte aussi clair et aussi connu que celui de saint Paul sur l'universalité du péché (Rom., v, 12, 18). Mais l'universalité de la rédemption de Jésus-Christ n'en pénètre pas moins tout le Nouveau Testament. Il est vrai que la première formule à laquelle on pense : « Il est le Sauveur de tous, surtout des fidèles » (I Tim., iv, 10), s'applique à Dieu et non à Jésus-Christ, mais les assertions équivalentes sont si nombreuses (Act., iv, 12; I Tim., ii, 5; Hebr., viii, 6; ix, 15; x, 14; xii, 24, etc.) que cette vérité s'empare plus profondément des esprits nourris de doctrine : voilà pourquoi on verra tant de grands docteurs s'attacher à cette difficulté avec une véritable obstination.

On peut dire que c'est saint Anselme qui a soulevé le problème, tout en posant le principe de sa solution. Le grand docteur semble avoir affirmé le premier que la Mère de Dieu avait été purifiée par une application anticipée des mérites de son Fils, l'unique et universel rédempteur; c'était d'ailleurs la légitime conclusion des textes de l'Écriture. Ainsi Marie était implicitement comprise parmi les rachetés. Mais comment était-ce conciliable avec l'exemption du péché originel ? Si Marie n'a pas de péché, pas même le péché originel, comment avait-elle à être rachetée ? Les premiers docteurs immaculistes, ceux du xiie siècle, s'étaient contentés de montrer Marie sans tache dans sa conception; ils avaient négligé de la montrer rachetée par le Christ. Aussi sera-ce la grande objection des célèbres docteurs du xiiie siècle.

Elle ne figure pas encore dans saint Bernard. Elle semble apparaître chez Alexandre de Halès. L'universelle rédemption en Jésus-Christ n'est-elle pas incompatible avec une conception sans péché, parce qu'alors il n'y aurait pas besoin de rédemption ? *Si Virgo non habet reatum peccati, non indiget redemptione, quia redemptio est propter obligationem ad peccatum et ad reatum peccati, ergo non indigeret redemptione per Christum* (*Summa theologiæ*, IIIa, q. ix, m. 2, *De sanctificatione beatæ Virginis*). Ainsi parlent saint Albert le Grand et Pierre de Tarentaise (Innocent V) : si la Vierge n'avait pas contracté la faute originelle, elle n'aurait pas eu besoin d'être sanctifiée et rachetée par Jésus-Christ, ce qui est contre la loi universelle. Saint Thomas formule cette doctrine tout au long de sa carrière professorale. Au début (Paris, 1252-1260) dans *IV Sent.*, l. III, dist., III, q. i, a. 1 : « c'est le privilège exclusif de Jésus-Christ d'être le rédempteur de tous, sans avoir besoin lui-même de rédemption; or, ce privilège ne serait pas sauvegardé, s'il se trouvait une âme, en dehors de la sienne, qui n'eût jamais été infectée de la tache originelle. Si une dérogation à la loi commune n'était pas absolument impossible, il ne convenait pas à la dignité du rédempteur qu'elle se fît; aussi le privilège d'échapper à la tache héréditaire n'a-t-il été accordé ni à la bienheureuse Vierge, ni à personne en dehors de Jésus-Christ. » A la fin de sa carrière (Naples, 1272) dans *Summa theolog.*, IIIa, q. xxvii, a. 2 : « Si Marie n'avait jamais encouru la souillure du péché originel, elle n'aurait pas eu besoin de la rédemption et du salut qui viennent de Jésus-Christ, ce qui est inadmissible, puisque Jésus est le sauveur de tous les hommes. » D'après Gilles de Rome, si Marie n'avait pas été purifiée et réconciliée avec Dieu par le médiateur des hommes, Jésus-Christ, elle n'aurait pas été membre du Christ, car notre incorporation au Christ se fait par sa grâce qui nous délivre du péché originel ou actuel (*In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. i, a. 1).

Saint Bonaventure présente déjà la réponse que Scot fera triompher, mais chose curieuse, il la rapporte sans y adhérer; il l'attribue aux tenants d'une opinion qu'il regarde comme moins probable : Marie doit son exemption du péché origine à la grâce, qui dépend et vient du Sauveur : c'est bien par Jésus-Christ qu'elle a été délivrée, mais non pas comme les autres : pendant que les autres ont été retirés du précipice où ils étaient tombés, elle, a été retenue au bord du précipice de peur qu'elle n'y tombât (*In IV Sent.*, l. III, dist. III, part. I, a. 1, q. ii).

Cette opposition des grands docteurs scolastiques a tellement choqué qu'on a cherché de toute façon à en donner une explication orthodoxe. La doctrine contre laquelle ils se sont élevés ne serait pas celle qu'a définie Pie IX, mais une doctrine de l'Immaculée conception présentée d'une manière défectueuse et théologiquement inacceptable. Au dire d'un auteur du xvie siècle (Vincent Justinien Antist, O. P., *Traité de l'Immaculée conception de la très sainte vierge Marie, mère de Dieu*, § 11, trad. de l'espagnol, Paris, 1706, p. 27), les partisans de cette doctrine « y mêlaient plusieurs choses qui ôtaient à Notre Seigneur la qualité de rédempteur de sa mère »; ils imaginaient une sanctification antérieure à la constitution même de la personne par l'union de l'âme et du corps. Les grands docteurs ont considéré une sanctification de ce genre comme incompatible avec la rédemption telle qu'elle s'applique aux individus dans l'ordre actuel. Car la rédemption suppose constituée la personne qui a besoin de rachat. Cette vue ne serait pas contraire à la définition portée, mais lui aurait préparé les voies en maintenant au glorieux privilège le sens d'une préservation vraiment rédemptrice appuyée sur les mérites de Jésus-Christ et appliquée par privilège à sa mère au premier moment de son existence.

Mais cette atténuation ne semble pas acceptable. Les grands docteurs ont eu raison de repousser une sanctification qui aurait eu lieu avant l'animation et la constitution de la personne. Mais ils ne s'en tinrent pas là : ils renvoyèrent cette sanctification après l'animation; si tôt qu'ait pu avoir lieu cette sanctification, le péché n'en était pas moins contracté. Et cette sanctification n'est qu'une *purification*, elle n'est pas une *préservation*. Bref les grands docteurs ne songèrent pas à appliquer à la Vierge autre chose que la notion commune de rédemption. Or, le secret de la solution consistait dans le mode spécial de rédemption que Scot devait promouvoir.

Le Docteur subtil a eu cependant des précurseurs. Saint Anselme avait posé le principe de solution en invoquant la rédemption anticipée de Marie par les mérites de son divin Fils. Au témoignage de saint Bonaventure, la solution elle-même qu'il expose sans l'admettre, existait dans l'esprit de certains théologiens. Guillaume de Ware, dont la tradition franciscaine fait le maître de Scot, put à son tour lui suggérer cette solution. Si Marie n'a pas contracté le péché originel, comment a-t-elle eu besoin de la mort de Jésus-Christ et comment a-t-elle été rachetée par son Fils ? Pour répondre à cette objection, Guillaume de Ware recourt à la doctrine de saint Anselme, *Cur Deus homo*, l. II, c. xvi, *P. L.*, t. clviii, col. 419 : *Quoniam matris munditia per quam mundus est, non fuit nisi ab illo.* La Vierge a eu besoin de la passion et de la mort de Jésus-Christ pour obtenir la pureté qui lui fut propre. Cette pureté l'ayant préservée de toute tache, elle a dû à son divin Fils de ne pas encourir le péché qu'elle aurait encouru de fait, s'il n'était pas intervenu d'une façon spéciale en sa faveur.

Mais c'est Scot seulement qui fait triompher pleinement la solution. Il commence par dégager la notion essentielle d'Immaculée conception des questions accessoires qui l'avaient jusque là obnubilée chez ses premiers défenseurs. Si Marie fut préservée du péché originel ou conçue sans péché, c'est que son âme, créée par Dieu et unie au corps pour l'animer, fut

au même instant ornée de la grâce sanctifiante; c'est que la Mère du Verbe, du moment où elle fut constituée en personne humaine, ne fut jamais, pas même un instant, atteinte de la souillure du péché. Mais le mérite principal de Scot fut d'écarter définitivement l'obstacle qui avait arrêté les grands docteurs du XIIIe siècle, en substituant au mode commun de rédemption un mode plus glorieux pour le Christ et plus honorable pour sa mère. L'immaculée conception de Marie, loin de porter atteinte à l'excellence de son Fils, rédempteur universel, et de soustraire sa mère à son influence rédemptrice, lui assure, au contraire, au moins à l'égard de sa mère, un acte de médiation supérieur à tous les autres et aussi parfait que possible, en lui accordant la pureté la plus complète par la préservation du péché originel. Elle fait de ses mérites rédempteurs une application plus noble et plus efficace. Marie, soumise à la loi commune dans sa conception charnelle, aurait contracté la tare héréditaire, si la grâce du Médiateur ne l'en avait préservée : *Ipsa enim contraxisset originale peccatum ex ratione propagationis communis, nisi fuisset præventa per gratiam mediatoris.* Chez les autres, cette grâce du médiateur délivre du péché contracté; chez Marie, elle empêche que le péché ne soit contracté, *ne ipsa contraheret* (*In IV Sent.*, l. III, dist. III, q. I; cf. *Quæstiones disputatæ de Immaculata conceptione*, Quaracchi, p. 12-22).

Bien des docteurs, surtout dominicains, attachés à la tradition de saint Thomas, tels Hervé de Nédélec, Durand de Saint-Pourçain, Pierre de La Palu, Jean de Naples..., continueront à soutenir que, si Marie est immaculée dans sa conception, on ne saurait admettre qu'elle ait été vraiment rachetée par son Fils. Mais le plus grand nombre des théologiens, franciscains en tête, comme Pierre Auriol, Pierre Thomas, François de Meyronnes, s'attachent désormais à l'enseignement de Scot qu'ils perfectionnent. Comme ils s'accordent désormais à admettre, sur la nature et les rapports mutuels du péché originel et de la concupiscence, la doctrine de saint Anselme, consacrée par saint Thomas et Scot, il leur suffit de supposer une dispense de la loi commune, accordée non aux parents de la Vierge, mais à la Vierge elle-même, au premier instant de sa conception. En vertu de cette dispense, Marie est préservée du péché originel par le fait même qu'à ce moment-là son âme est ornée de la grâce sanctifiante.

Pour répondre aux tenants attardés de l'objection relative à la rédemption de Marie, ils ont à montrer que, dans l'ordre historique actuel où tous les fils d'Adam sont des rachetés de Jésus-Christ, la préservation de Marie et sa rédemption par son Fils sont deux choses conciliables : ils reprennent pour cela l'argument de Scot qu'ils perfectionnent et enrichissent de comparaisons nouvelles. A l'égard de l'ensemble des hommes, le Rédempteur paie leur rançon pour les tirer de l'esclavage du démon où ils sont tombés; pour Marie, il paie sa rançon d'avance, afin qu'elle ne tombe pas dans cet esclavage. C'est ce qu'on appellera plus tard la rédemption *préservatrice* par opposition à la rédemption *libératrice*. C'est ce qui deviendra désormais la doctrine commune : « S'il faut que Marie soit rachetée puisqu'elle naît, comme les autres, de la race d'Adam, la vertu rédemptrice l'atteint d'une façon toute différente; au lieu de réparer, elle préserve; au lieu de la relever de la commune déchéance, elle l'empêche d'être rangée au nombre des déchus et, dès le premier instant, l'élève à la dignité des enfants de Dieu. » (R.-M. de La Broise, *La sainte Vierge*, Paris, 1904, p. 38).

Cette solution de Scot et de ses successeurs a été consacrée par la bulle *Ineffabilis...*, quand elle a présenté Marie comme « rachetée d'une façon plus sublime » *(sublimiori modo redemptam)* (Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 306).

Sur les textes qui ont été opposés à l'Immaculée conception, voir surtout X. Le Bachelet, soit dans *Dict. apol. de la foi catholique*, t. III, col. 221-269, soit dans *Dict. de théologie catholique*, t. VII, col. 870-871 et 872-1218.

Conclusion. — Cette conclusion sur la valeur de l'argument scripturaire en faveur de l'Immaculée conception ne peut que comporter bien des nuances.

1° Un premier point, tout *négatif*, mais clair, c'est que rien dans l'Écriture ne s'oppose au privilège de Marie. Les travaux préparatoires à la bulle, à défaut d'une démonstration qui n'est pas nécessaire, en ont maintes fois fait la constatation. Si quelques textes scripturaires ont longtemps soulevé des nuages, c'est qu'on les interprétait avec une rigueur que désavoue la saine exégèse ou sous l'influence de préjugés fort tenaces.

2° L'Écriture démontre-t-elle *positivement* l'Immaculée conception ? Sur ce point capital, on élimine sans peine les deux positions extrêmes. D'une part, il est faux que l'*Écriture ne puisse rien pour la démonstration* du privilège de Marie. Si l'Église n'a pas appuyé sa définition directement sur les textes de l'Écriture, elle a cependant consacré la valeur de ces textes en leur faisant une place importante dans le large exposé doctrinal qui prépare la définition.

D'autre part il est difficile de soutenir que l'Écriture sainte, comme argument indépendant, *établit péremptoirement* le dogme de l'Immaculée conception. Ce n'est pas sans raison que les rédacteurs de la bulle, par un mouvement dont nous avons dit les motifs et marqué les étapes (col. 235-238), ont atténué progressivement la portée des arguments scripturaires et ont fini par ne les plus accepter qu'à condition de les appuyer sur l'interprétation de la tradition.

Aussi les théologiens et les exégètes qui, depuis la bulle, ont pesé minutieusement l'argument scripturaire, se sont-ils montrés fort réservés. Bien rares sont ceux qui parlent de pleine démonstration, comme le cardinal Billot, *vim et robur plenæ demonstrationis*, van Crombrugghe, *indubie fundat*. La plupart ne parlent, au point de vue subjectif, que de *valeur persuasive :* cette persuasion peut être véhémente (Christian Pesch), même très véhémente (Dominique Palmieri), mais ce n'est qu'une persuasion; au point de vue objectif, que de *base assez solide* (*fundamentum satis solidum*, Perrone; *sat valide erui potest*, L. Janssens). Cf. X.-M. Le Bachelet, art. *Immaculée conception*, dans *Dict. de théol. catholique*, t. VII, col. 872.

3° S'ensuit-il qu'il faille s'en tenir strictement à l'attitude de la bulle et condamner toute affirmation ultérieure ? Il ne le semble pas. Les travaux préparatoires montrent que les Pères ont eu le souci de ne pas aller au delà de ce qui est strictement démontré, de laisser intactes les questions non encore éclaircies, sans exclure que les discussions ultérieures puissent un jour les éclaircir. Puisque les rédacteurs se sont attachés à demeurer plutôt un peu en deçà des limites de la vérité, peut-être sera-t-il permis d'aller un peu au delà de leur position à la recherche de ces limites.

4° Dans cette recherche, il faut soigneusement distinguer le sens *littéral* et le sens *typique*. Dès que le sens *typique* est en cause, comme pour les figures de la sainte Vierge dans l'Ancien Testament et peut-être la femme du *Protévangile*, l'argument scripturaire ne saurait se soutenir par sa propre force; il doit s'appuyer sur la tradition qui seule peut nous révéler le sens des types.

5° Mais quand l'application est *littérale*, nous pouvons envisager un argument scripturaire indépendant

et valant par lui-même. Ce pourrait être le cas de l'argument tiré de la salutation de l'ange et de celle d'Élisabeth : si l'affirmation du privilège n'est pas aussi explicite qu'on le désirerait, du moins l'application littérale est-elle indubitable. Aussi mettrions-nous cet argument au premier plan dans la preuve de l'Immaculée conception. Quant à l'argument du *Protévangile*, c'est peut-être à tort qu'on lui attribue d'ordinaire dans la démonstration une prépondérance marquée, basée sur l'application littérale du mot *femme* à la mère du Messie. Cette application littérale, nous l'avons vu, présente de sérieuses difficultés. D'ailleurs l'argument a été ignoré de tous les premiers siècles (L. Drewniak, *Die mariologische Deutung von Gen., III, 15 in der Vaterzeit*).

6° Si la valeur individuelle des arguments comporte des nuances et ne dépasse pas de sérieuses probabilités, il faut mettre bien au-dessus *la valeur globale* que leur confère la convergence des divers textes sur lesquels ils reposent. Cette convergence qui constitue déjà un argument par elle-même a encore l'avantage de nous dévoiler un *dessein providentiel* et d'éclairer le rôle de Marie dans toute la rédemption.

7° Ce dessein providentiel une fois révélé devient l'argument capital qui domine et englobe tous les autres. C'est lui qui est exprimé dans l'entrée en matière de la bulle *Ineffabilis :* le *rôle de Marie dans la rédemption* demande l'Immaculée conception et renforce ainsi le sens de chaque texte qui l'exprime ou l'insinue.

8° Il faut reconnaître que la révélation de l'Immaculée conception dans l'Écriture n'a été qu'*implicite;* c'est sous l'action du Saint-Esprit que cette croyance s'est explicitée. Mais qu'a été cette explicitation? Ce n'est pas une simple conclusion théologique, car le dogme appartient au contenu immédiat du texte entendu dans toute sa plénitude. Cf. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, n. 1687. Ce n'est pas seulement une déduction logique, c'est une plus complète manifestation, à la lumière du Saint-Esprit, du riche contenu que ce même Esprit-Saint avait, dès l'origine, mis dans ces textes.

Bibliographie. — Vincenzo Sardi, *La solenne definizione del dogma dell' immacolato concepimento di Maria santissima. Atti e documenti pubblicati nel cinquantesimo anniversario della stessa definizione*, Rome, 1905, 2 vol. in-4°, recueil documentaire précieux qui a été la base principale de cette étude. — C. Passaglia, *De immaculato Deiparæ semper virginis conceptu commentarius*, Rome, 1854-1855, 3 vol. in-4° (on a dit les rapports de l'œuvre et de l'auteur avec le texte de la bulle *Ineffabilis*).— X.-M. Le Bachelet, art. *Immaculée conception*, dans *Dict. de théologie catholique*, t. VII, col. 845-1218; art. *Immaculée conception*, dans *Dict. apol. de la foi catholique*, t. III, col. 209-275. — A. d'Alès, art. *Mère de Dieu :* I. *Marie dans l'Écriture sainte;* II. *Marie dans l'ancienne tradition patristique*, dans *Dict. apol. de la foi catholique*, t. III, col. 115-187; Frederick G. Holweck, art. *Immaculate conception*, dans *The catholic Encyclopedia*, t. VII, p. 674-681; Scheeben, art. *Empfängniss*, dans *Kirchenlexicon*, t. IV, col. 460 sq.

Parmi les théologiens récents, 1° soit au traité de l'*Incarnation*, voir : Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Fribourg-en-Brisgau, 1882. — J. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, 4e édit., Paderborn, 1909 (trad. anglaise sous le titre de *Mariology*). — L. Janssens, *De Deo-homine*, t. V, Fribourg-en-Brisgau, 1902. — L. Billot, *De Verbo incarnato*, th. XLI, Rome, 1904. — G. Van Noort, *De Deo redemptore*, 2e édit., Amsterdam, 1910; — 2° soit au traité du *péché originel*, voir : Dominique Palmieri, *Tractatus de peccato originali et de immaculato B. V. Deiparæ conceptu*, 2e édit., Rome, 1904, mais aussi *De Deo creante et elevante*, th. LXXXII-XC, Rome, 1878. — Christian Pesch, *De Deo creante et elevante*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1899; — 3° soit au traité de la *Sainte Vierge*, voir : A.-M. Lépicier, *Tractatus de B. virgine Maria, matre Dei*, 2e édit., Paris, 1906. — C. Van Crombrugghe, *Tractatus de beata virgine Maria*, Gand, 1913. — J.-B. Terrien, *La mère de Dieu et la mère des hommes*, Paris, 1899 sq., 4 vol. ‖ *L'Immaculée conception* (extrait du précédent ouvrage), Paris, 1904.

Enfin, comme ouvrages particuliers, cf. X.-M. Le Bachelet, *L'Immaculée conception*, Paris, 1902. — R.-M. de La Broise, *La sainte Vierge* (collection *Les saints*), Paris, 1904. — J.-H. Newman, *A letter adressed to the Rev. E.-B. Pusey, D. D., on occasion of his Eirenicon*, Londres, 1864; en français, *Du culte de la sainte Vierge dans l'Église catholique*, par Georges Du Pré de Saint-Maur, Paris, 1866. — Cardinal Dechamps, *La nouvelle Ève*, ou la *Mère de la vie*, dans *Œuvres complètes*, t. V, Malines; — Aloys Schaefer, *Die Gottesmutter in der heiligen Schrift*, Munster, 1887. — A. Lehmkuhl, *Bedeutung der Dogmatisierung der unbefleckten Empfängniss für unsere Zeit*, dans *Marianisches Congress-bericht*, août 1902, Fribourg-en-Suisse, 1903. — L. Kösters, *Maria, die unbefleckte empfangene*, Ratisbonne, 1905. — F.-A. Von Lehner, *Die Marienfangene*, Ratisbonne, 1905; F.-A. Von Lehner, *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten*, 2e édit., Stuttgart, 1888. — T. Livius, *The blessed Virgin in the Fathers of the first six centuries*, Londres, 1893. — E. Neubert, *Marie dans l'Église antenicéenne*, Paris, 1908.

† P. Bonnetain.

IMMORTALITÉ CORPORELLE. — Le titre de cet article en définit assez clairement l'objet et les limites. Il ne s'agit point ici d'une propriété de l'âme ou de la vie future — sujet qui sera traité ailleurs — mais uniquement de cette immortalité corporelle que les théologiens considèrent comme un don préternaturel, destiné et promis par Dieu à Adam et à ses descendants, mais refusé en fait à la nature humaine à cause du péché des premiers hommes. Immortalité en puissance (*posse non mori*, comme le dit saint Augustin) et par grâce, non par nature (*non posse mori*). Cf. A. Verriele, *Le surnaturel en nous et le péché originel (Bibliothèque catholique des sciences religieuses)*, Paris, 1932, p. 150-152.

I. L'immortalité corporelle dans les livres canoniques de l'Ancien Testament.

1. La Genèse (II, 4 *b*-III). — Notre enquête portant sur la condition primitive de l'homme, il est naturel d'examiner en premier lieu les récits de la création et de la chute d'Adam et d'Ève. Ces pages, qui sont parmi les plus étudiées et les plus intéressantes de la Bible, contiennent-elles la doctrine de l'immortalité corporelle ou du moins l'ébauche de cet enseignement?

Pendant de longs siècles la réponse affirmative fut unanime. A en croire E. Albert (*Zu Gen., III, 17-19*, dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1913, t. XXXIII, p. 1), c'est depuis Schleiermacher que certains exégètes ou critiques ont contesté la justesse de l'interprétation traditionnelle. Cf. E. Albert, *Zu Gen., III, 17-19*, p. 1-2; A. Eberharter, *Sünde und Busse im Alten Testament* (*Biblische Zeitfragen*, XIe sér., fasc. 10-12), Münster-in-Westfalen, 1924, p. 42-43; J. Freundorfer, *Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung über Römerbrief, V, 12-21* (*Neutestamentliche Abhandlungen*, t. XIII, fasc. 1 et 2), Münster-in-Westfalen, 1927, p. 18-20. Cette négation se rencontre chez des auteurs tels que R.-H. Charles (*The book of the secrets of Enoch*, London, 1896, p. 43; *The Apocalypse of Baruch* London, 1896, p. 44-45), C. Clemen (*Die christliche Lehre von der Sunde. Eine Untersuchung zur systematischen Theologie.* Erster Teil, *Die biblische Lehre*, Göttingen, 1897, p. 242), F.-R. Tennant (*The sources of the doctrines of the fall and original sin*, Cambridge, 1903, p. 119, 121 et surtout p. 251), B. Stade (*Biblische Theologie des Alten Testaments*, t. I, *Die Religion Israels und die Entstehung des Judentums*, Tübingen, 1905, p. 202, note 1), K. Marti-A. Kayser, (*Geschichte der israelitischen Religion*, 5e édit., Strassburg, 1907, p. 213). Elle est la conclusion d'une étude plus fouillée chez E. Albert, *Zu Gen., III, 17-19*, dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1913, t. XXXIII, p. 1-12. La question mérite un examen

attentif qui tienne compte de tous les éléments importants versés au débat.

A. — Recueillons d'abord les données fournies par les récits de Gen., II, 4 *b*-III sur l'origine et sur la composition ou la nature de l'homme. Ces éléments, contenus dans II, 7 et III, 19, nous permettront peut-être de dire si l'homme est censé être mortel ou immortel en vertu de sa composition même.

Le premier passage, Gen., II, 7, est le célèbre verset qui dépeint la formation d'Adam : « Et Yahweh 'Elohim façonna l'homme de poussière (tirée) du sol et il lui souffla dans les narines un souffle de vie (נִשְׁמַת חַיִּים) et l'homme devint un être vivant (חַיָּה לְנֶפֶשׁ). »

Au jugement de K. Budde (*Die biblische Urgeschichte* (Gen., I-XII, 5), Giessen, 1883, p. 61-62; *Die biblische Paradiesesgeschichte* (*Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, fasc. 60), Giessen, 1932, p. 11), ces mots impliquent que l'homme a été créé « virtuellement » immortel *(virtuell, nach Möglichkeit und Anlage)*. L'homme, observe-t-il, vit en vertu du souffle divin qui lui a été insufflé dans les narines et il vivra tant que ce souffle demeurera en lui. Ce souffle étant impérissable par nature, la durée de sa permanence dans l'homme ne dépend que de la volonté divine. Or, primitivement Dieu lui confère ce principe vivifiant indépendamment de toute condition. Il s'ensuit que l'homme ne peut pas mourir si ce n'est par le retrait du souffle de vie. Qu'est-ce à dire sinon qu'il est immortel par nature ?

Cette opinion de K. Budde appelle plusieurs observations. Elle ne peut s'autoriser ni des expressions « souffle de vie » (נִשְׁמַת חַיִּים) et « être vivant » (נֶפֶשׁ חַיָּה), ni de l'intervention immédiate de Yahweh dans l'infusion de ce souffle.

En effet, les animaux, eux aussi, sont des « êtres vivants » (נֶפֶשׁ חַיָּה ou נֶפֶשׁ הַחַיָּה), non seulement d'après Gen., I, 21, 24; IX, 10, 12, 15, passages attribués par les critiques au Code sacerdotal *P*, mais aussi d'après Gen., II, 19, verset considéré comme appartenant — tout comme II, 7 — au document jahviste *J;* la remarque est de K. Budde lui-même (*Die biblische Paradiesesgeschichte*, p. 11-12). Pareillement les animaux possèdent un « souffle de vie » : נִשְׁמַת-רוּחַ חַיִּים (Gen., VI, 17; VII, 15) ou רוּחַ חַיִּים (Gen., VII, 22) et vivent grâce au souffle de Yahweh (cf. Ps., CIV, 29-30; Job, XXXIV, 14-15); cf. A. Dillmann, *Die Genesis*, 6e édit., Leipzig, 1892, p. 54. Comme l'observe judicieusement J. Freundorfer (*op. cit.*, p. 20-21), il est téméraire d'entendre de l'immortalité corporelle de l'homme, des expressions qui, appliquées aux animaux, ne désignent que la vie périssable. En outre Yahweh peut retirer le souffle, et ce retrait entraîne immédiatement la mort, comme il est dit au ps. CIV, 29 : « Tu leur (aux êtres vivants) retires le souffle; ils expirent et retournent dans leur poussière », et dans Job, XXXIV, 14-15 : « S'il (ramène) à lui [ ] son souffle et retire à lui son haleine, toute chair expire à la fois et l'homme retourne à la poussière. » Cf. P. van Imschoot, *L'esprit de Jahvé, source de vie dans l'Ancien Testament*, dans la *Rev. biblique*, 1935, p. 481-501.

Quant à l'intervention immédiate de Yahweh, dans l'insufflation du souffle, il est manifestement excessif d'en inférer l'immortalité corporelle. Est-il certain que le narrateur concevait autrement l'infusion de la vie dans les animaux, bien qu'il ne le dise pas explicitement (Gen., II, 19) ? Quoi qu'il en soit, la mention de ce trait à propos de l'homme, et exclusivement à propos de l'homme, exprime tout au plus la supériorité de celui-ci sur les animaux, supériorité marquée clairement plus loin (Gen., II, 19-20). Cf. A. Dillmann, *op. cit.*, p. 54; H. Gunkel, *Genesis übersetzt und erklärt* (*Göttinger Handkommentar zum Alten Testament*, Ire sect., t. I), 4e édit., Göttingen, 1917, p. 6-7; Fr. Bennewitz, *Die Sünde im alten Israel*, Leipzig, 1907, p. 238.

Loin d'impliquer l'immortalité naturelle de l'homme, Gen., II, 7 l'exclut plutôt en affirmant que l'homme a été façonné de la poussière de la terre. L'exégèse peut se passer ici de déductions. L'idée du narrateur est exprimée on ne peut plus clairement dans le second passage signalé plus haut, à savoir Gen., III, 19, la sentence de condamnation prononcée contre Adam : « C'est à la sueur de ton visage que tu mangeras du pain jusqu'à ce que tu retournes à la terre, parce que c'est d'elle que tu as été pris. Car tu es poussière et tu retourneras en poussière. » L'homme « donc été tiré de la terre tout comme les animaux (Gen., II, 19). Cette composition entraîne naturellement la possibilité de la dissolution; la mort n'est qu'un retour à l'élément constitutif, la poussière. Cette humble origine et la conception corrélative de la mort, retour à la poussière, se rencontrent fréquemment dans la Bible (cf. p. ex. Gen., III, 23; XVIII, 27; Ps., XC, 3; CIII, 14; CIV, 29; CXLVI, 4; Job, IV, 19; X, 9; XXXIV, 15; Eccl., III, 20; XII, 7) et marquent presque toujours cette faiblesse native qui inclut la mort comme en germe.

A l'encontre de Budde, nous concluons donc avec la plupart des commentateurs que d'après Gen., II, 7 et III, 19 l'homme est mortel par nature.

B. — Toutefois cette immortalité que l'homme ne possède pas en vertu de sa constitution pouvait lui avoir été destinée et promise comme un privilège par libéralité divine. Voyons si telle n'est pas l'idée de Gen., II, 4 *b*-III. Nous avons à porter notre attention sur la menace qui sanctionne la défense de manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal (Gen., II, 17), sur la sentence de condamnation portée contre l'homme (Gen., III, 19) et sur les notices relatives à l'arbre de vie (Gen., II, 9 et III, 22-24).

1° « Tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, car le jour où tu en mangeras, tu mourras certainement. » (כִּי בְיוֹם אֲכָלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת).

Isolés de leur contexte ces mots de Gen., II, 17, semblent bien contenir la menace de la peine de mort à encourir le jour même de la transgression de la défense. Tout au plus pourrait-on objecter avec M.-J. Lagrange (*L'innocence et le péché, Gen., II, 4-III*, dans la *Rev. biblique*, 1897, p. 347) : « La mort ne devait pas être instantanée, puisque le fruit de la manducation devait être une connaissance, ce qui suppose que la vie devait se prolonger. »

La suite du récit, en montrant que la désobéissance des premiers hommes n'a pas été suivie immédiatement de la mort (Gen., III, 7 sq.), crée à cette interprétation une réelle difficulté. Une incohérence flagrante est invraisemblable chez un narrateur dont on se plaît généralement à relever le talent littéraire. La difficulté n'a pas échappé aux exégètes et plusieurs essais de solution ont été proposés. Exposons d'abord les tentatives qui, s'en tenant au sens le plus obvie de Gen., II, 17 présupposent la menace de mort immédiate. Écartons de suite comme trop recherchée l'exégèse d'après laquelle les peines et les misères qui affligent l'homme depuis le jour de la chute, seraient présentées par le récit comme constituant le début

de la mort. Mentionnons également sans nous y attarder, l'interprétation qui entend Gen., II, 17, non pas de la mort physique du corps, mais de la mort spirituelle de l'âme à la suite du péché. Elle ne trouve guère de défenseurs; elle se heurte trop manifestement à Gen., III, 22 *b*. Cf. E. König, *Die Genesis eingeleitet, übersetzt und erklärt*, 2e et 3e édit., Gütersloh, 1925, p. 216, note 1; J. Freundorfer, *op. cit.*, p. 26-27.

D'aucuns, tels E. Albert (*Zu Gen., III, 17-19*, p. 4) et également, semble-t-il, F.-R. Tennant (*op. cit.*, p. 118) prêtent au narrateur l'idée d'une sanction fictive, d'un mensonge pédagogique, imaginé dans le seul but pratique d'obtenir l'obéissance d'Adam. Contre cette hypothèse, A. Van Hoonacker (*Connexion of death with sin according to Genesis II-III*, dans *The Expositor*, 1915, sér. VIII, t. IX, p. 133-134) soulève deux objections. D'abord elle équivaut à attribuer à Yahweh un mensonge qui contredirait le caractère moral du Dieu de la narration biblique. Certains critiques, il est vrai, ont contesté cet aspect du Yahweh des premiers chapitres de la Genèse. E. Albert lui-même (*Zu Gen., III, 17-19*, p. 9) le fit, en prévenant ainsi l'objection. Le Dieu de Gen., I-XI, dit-il en substance, est incontestablement le Dieu de la légende. Tel un être humain il vit dans un jardin en y partageant la vie des hommes; mais soucieux de son pouvoir suprême, il veille avec un soin jaloux au maintien d'une certaine distance entre lui et ses créatures. Poussé par le même mobile, il n'éprouvera aucun scrupule à paralyser le travail collectif de l'humanité et enrayera les progrès de la civilisation par la confusion des langues et la dispersion des hommes. Un tel Dieu possède une bonne part des faiblesses et des fautes de ses créatures et reste bien en dessous du niveau de la divinité. Sa parole ne saurait être tenue pour sacrée et inviolable. A l'encontre de cette opinion qui méconnaît la portée réelle de plusieurs passages, la plupart des auteurs, même rationalistes, reconnaissent et soulignent que, nonobstant les traits naïfs et les anthropomorphismes, Gen., I-XI, en particulier II, 4 *b*-III, révèle une conception très élevée de la divinité. Le Dieu du paradis, observe J. Freundorfer (*op. cit.*, p. 24), nous apparaît comme l'auteur, le promulgateur et le gardien suprême de la loi; par quelle témérité invraisemblable la narration le présenterait-elle comme le premier violateur de l'ordre moral ? A l'époque où les auteurs bibliques ont utilisé les traditions qui sont à la base de leurs récits, dit A. Eberharter (*op. cit.*, p. 46), la notion de Dieu était certainement déjà fort évoluée. Désireux de mettre en lumière l'action du seul vrai Dieu à l'époque des patriarches, ces auteurs n'auraient jamais voulu adopter ce genre de narrations s'il avait contenu une conception trop imparfaite de la divinité. Pourquoi d'ailleurs le narrateur aurait-il attribué un mensonge à Yahweh ? N'était-il pas aussi superflu qu'incompatible avec son caractère moral ? C'est la seconde objection formulée par A. Van Hoonacker. Les peines que Dieu se proposait d'infliger réellement — l'expulsion du paradis, le travail pénible et la misère jusqu'au moment de la mort — n'étaient-elles pas assez dures pour constituer une menace suffisamment impressionnante ? A ces considérations alléguées par A. Van Hoonacker, J. Freundorfer (*op. cit.*, p. 25) en ajoute une troisième. La menace de Yahweh (Gen., II, 17) : « Tu mourras certainement » et les paroles du serpent (Gen., III, 4) : « Vous ne mourrez point » s'opposent comme deux propositions contradictoires. Or, d'après Gen., III, 13, la femme dit : « Le serpent m'a trompé. » Sans doute ces mots ne sont peut-être que l'expresssion de la déception générale produite à la vue de la triste façon dont se réalise la prédiction du serpent (Gen., III, 4-5) : « Vous ne mourrez point, ...vous serez comme 'Elohîm. » En tout cas ils montrent à l'évidence, non seulement qu'on méconnaîtrait les intentions du narrateur en niant le mensonge du serpent pour l'attribuer à Yahweh, mais encore que Gen., II, 17 ne contient pas uniquement la menace d'une mort immédiate ou prématurée.

Un quatrième essai de solution consiste à dire que d'après le narrateur la miséricorde de Yahweh a réduit la peine, qu'elle a retardé l'échéance du châtiment fixée d'abord au jour même de la désobéissance. Cette hypothèse a trouvé des défenseurs tels que H. Gunkel (*Genesis*, p. 10), J. Skinner (*A critical and exegetical commentary on Genesis (The international critical commentary)*, Edinburgh, 1910, p. 67), et, parmi les catholiques, Fr. de Hummelauer (*Commentarius in Genesim (Cursus Scripturæ sacræ)*, Parisiis, 1895, p. 141), A. Eberharter (*op. cit.*, p. 47) et P. Heinisch (*Das Buch Genesis übersetzt und erklärt* (*Die heilige Schrift des Alten Testamentes*, t. I, sect. I), Bonn, 1930, p. 117 et 130). La difficulté provenant de la non-exécution de la menace divine, écrit H. Gunkel (*loc. cit.*), n'aura pas été sentie aussi vivement par le narrateur biblique que par les commentateurs modernes. Interrogé à ce sujet, il aurait probablement répondu que Dieu restait le maître souverain de ses paroles, ou bien que, dans sa bonté, il avait regretté la sévérité de sa menace. Dans la non-exécution de cette menace, le narrateur aurait vu plutôt une marque spéciale de la miséricorde divine.

Certes, cet essai d'explication qui ne conteste ni le sérieux, ni la sincérité des paroles comminatoires, ne présente pas les mêmes inconvénients que le précédent. Loin de contredire un attribut moral du Yahweh de la Genèse, elle reconnaît plutôt sa bonté et sa miséricorde. Toutefois, comme l'ont fait observer A. Van Hoonacker (*Connexion of death with sin...*, p. 132) et J. Freundorfer (*op. cit.*, p. 26), l'hypothèse ne peut s'autoriser d'aucun indice dans les textes, elle va même à l'encontre de l'esprit évident de la narration. Placée au début du récit, la menace de Gen., II, 17 le domine tout entier et y apparaît comme un élément terrifiant (cf. Gen., III, 3). Un changement des sentiments de Yahweh aurait au moins dû être indiqué par l'auteur. Bien plus, le ton sévère et la rigueur de la triple sentence de condamnation (Gen., III, 14-19) semblent plutôt exclure cette mitigation. Suivant une judicieuse remarque de S. Landersdorfer (*Der Sündenfall*, dans *Theologie und Glaube*, 1925, t. XXVII, p. 52), l'auteur pouvait d'autant moins se dispenser de mentionner explicitement ce retard dans l'échéance du châtiment suprême, qu'il était préoccupé de fournir une explication de l'origine de la mort.

Eu égard à l'insuffisance de ces hypothèses, de nombreux exégètes se sont demandé — à juste titre, nous semble-t-il — si la menace contenue dans Gen., II, 17 est nécessairement à entendre d'une mort immédiate ou si, par contre, il n'est pas possible d'en donner une interprétation plus large mais plus conforme à la suite du récit. Leur attention s'est portée principalement sur les deux expressions : בְּיוֹם et מוֹת תָּמוּת.

D'abord בְּיוֹם désigne-t-il nécessairement le jour même de la transgression du précepte divin ? A. Dillmann (*op. cit.*, p. 65), O. Proksch (*Die Genesis übersetzt und erklärt* (*Kommentar zum Alten Testament*, t. I), Leipzig, 1913, p. 27), K. Budde (*Die biblische Paradiesesgeschichte*, p. 22-23) et bien d'autres commentateurs répondent par la négative. En fait, cette opinion peut alléguer en sa faveur plusieurs passages de la Bible ainsi que l'avis de philologues éminents. Dans le lexique de W. Gesenius-Fr. Buhl (*Hebraï-*

sches und aramaïsches Wörterbuch über das Alte Testament, 17e édit., Leipzig, 1921) au mot יוֹם ne lit-on pas : « בְּיוֹם, suivi d'un infinitif, — c'est le cas dans Gen., II, 17 — signifie le jour où quelque chose arrive (Gen., XXI, 8); le plus souvent cependant il signifie simplement : *Zu der Zeit, wo = wann* (Gen., II, 17 : le passage en question; Exod., X, 28; XXXII, 34) *oder : als* (Gen., II, 4; Exod., VI, 28; Num., III, 1; Is., XI, 16). » C'est dire que l'expression n'aurait le plus souvent qu'un sens temporel assez large. Les deux derniers passages signalés sont à cet égard très significatifs : Num., III, 1 : « Voici la postérité d'Aaron et de Moïse, le jour où Yahweh parla à Moïse sur la montagne de Sinaï (בְּיוֹם דִּבֶּר) »; Is., XI, 16 : « Ainsi il y aura une route pour le reste de son peuple, ..., comme il y en eut une pour Israël au jour où il monta du pays d'Égypte (בְּיוֹם עֲלֹתוֹ). » Dès lors, la difficulté que présente la conciliation de Gen., II, 17 avec la suite du récit s'évanouirait. La menace de Gen., II, 17 n'aurait plus pour objet la mort immédiate, c'est-à-dire la mort à encourir le jour même de la désobéissance, mais la mort tout simplement, c'est-à-dire celle qui suivrait la transgression comme un châtiment, mais dont l'échéance ne serait pas déterminée davantage.

La possibilité de cette interprétation de Gen., II, 17 a été contestée par E. Albert (*Zu Gen., III, 17-19*, p. 5-7). En fait, écrit-il, בְּיוֹם est susceptible d'avoir ce sens général dans tous les cas signalés par le lexique de Gesenius-Buhl, à l'exception toutefois de Gen., II, 17 et d'Exod., X, 28; bien plus ce sens s'impose pour Num., III, 1 et Is., XI, 16. Dans tous ces passages en effet, בְּיוֹם introduit une proposition temporelle; d'où la légitimité de traduire l'expression comme une conjonction temporelle. Le cas de Gen., II, 17 et celui d'Exod., X, 28 sont tout différents. La construction est symétrique : Gen., II, 17 : « car le jour où tu mangeras, tu mourras certainement »; Exod., X, 28 : « car le jour où tu paraîtras en ma présence, tu mourras »; dans les deux cas il s'agit d'une proposition causale, dépendant de ce qui précède et contenant une détermination temporelle. Or, l'exégèse préconisée pour Gen., II, 17, revient à réduire la proposition à une simple conditionnelle, dénuée de tout sens temporel, et équivalant par conséquent à celle-ci : « car si tu en manges, tu mourras certainement. » L'équivalent hébreu d'une telle conditionnelle ne serait pas introduite par כִּי בְּיוֹם, mais par אִם תֹּאכַל or כִּי וגו׳. Dès lors, Gen., II, 17 *b* est à prendre au sens strictement temporel, et il faut rejeter comme illégitime toute traduction qui, en élargissant ici le sens temporel, équivaut à le supprimer. H. Gressmann (*Die Paradiessage (Aus der Festgabe für D. Dr. A. von Harnack zum siebzigsten Geburtstag dargebracht)*, Tübingen, 1921, p. 25, note 2) et H. Schmidt (*Die Erzählung von Paradies und Sündenfall (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte*, fasc. 154), Tübingen, 1931, note 1) considèrent la réponse d'E. Albert comme péremptoire. J. Freundorfer (*op. cit.*, p. 28-29) au contraire ne la tient pas pour décisive et fournit la réplique que voici. Que l'on prête à Gen., II, 17, le sens de cette simultanéité des actions qui est à la base de la critique d'E. Albert : « quand tu en mangeras, tu mourras » : même dans ce cas, l'action étant au futur, le rapport conditionnel prendra tant de relief que le sens temporel de la conjonction sera à peine encore perceptible. Toutefois, de même que dans Is., XI, 16, les mots בְּיוֹם עֲלֹתוֹ désignent une action passée par rapport à celle de la proposition principale (cf. également I Reg., II, 37), rien n'empêche d'attribuer le sens du passé à בְּיוֹם אֲכָלְךָ dans Gen., II, 17.

Il aurait suffi à E. Albert de substituer au futur le futur antérieur pour voir que dans le cas d'une interprétation moins stricte le sens temporel de בְּיוֹם ne s'évanouit pas aussi complètement qu'il ne le suppose : « lorsque tu en auras mangé, tu mourras. » A cette réplique, J. Freundorfer ajoute cette observation que les mots d'Ève qui rapportent les paroles comminatoires de Yahweh (Gen., III, 3), omettent toute détermination temporelle. Ne montrent-elles pas assez clairement par là que, dans la pensée du narrateur, l'échéance immédiate de la mort ne constitue pas le point saillant de la menace divine ? Enfin, quant à Exod., X, 28, texte qu'E. Albert rapproche de Gen., II, 17, l'analogie est incontestablement frappante, mais ne résout pas le problème qui nous occupe. Car suivant la juste remarque d'A. Van Hoonacker (*Connexion of death with sin...*, p. 134), la question n'est pas de savoir si, considérées en elles-mêmes, les paroles de Dieu dans Gen., II, 17 sont susceptibles d'être entendues de la mort immédiate; mais il s'agit de déterminer si cette interprétation s'impose. Or, à cette question les observations précédentes permettent, nous semble-t-il, de répondre par la négative : il ne paraît pas nécessaire de traduire בְּיוֹם par « le jour où ». Cf. également Th.-C. Vriezen, *Onderzoek naar de paradysvoorstelling by de oude semitiesche Volken*, Wageningen, 1937, p. 161-162.

Toutefois avec J. Freundorfer lui-même, à la suite de bien d'autres exégètes, principalement d'A. Van Hoonacker (*Connexion of death with sin...*, p. 134-136), nous estimons préférable de conserver à l'expression בְּיוֹם son sens strict : « le jour où » et de porter notre attention sur les mots מוֹת תָּמוּת du même verset. A juste titre, A. Van Hoonacker a insisté sur I Reg., II, 36-46. Salomon défend à Siméï de quitter Jérusalem et il ajoute cette menace : « Le jour où tu sortiras et passeras le torrent de Cédron, sache bien que tu mourras certainement, בְּיוֹם צֵאתְךָ ... יָדֹעַ תֵּדַע כִּי מוֹת תָּמוּת. » La construction est analogue à celle de Gen., II, 17. L'expression בְּיוֹם est suivie de l'infinitif et de תָּמוּת מוֹת — les éléments de la menace de Gen., II, 17 —; les mots יָדֹעַ תֵּדַע כִּי sont intercalés. Mais il est à remarquer que la phrase n'est pas à traduire : « le jour où tu sortiras..., tu sauras que certainement tu mourras », comme si c'était l'acquisition de cette « connaissance » qui devait avoir lieu le jour de la transgression du précepte. L'expression יָדֹעַ תֵּדַע n'est pas à entendre au futur : « tu sauras »; elle équivaut à un impératif présent : « sache bien »; ce sens est suggéré par le but de la menace royale ainsi que par plusieurs autres passages tels que Gen., XX, 7; XV, 13; Jos., XXIII, 13 et I Sam., XXVIII, 1. La signification est donc : « sache bien maintenant que le jour où tu sortiras..., tu mourras », ou encore : « le jour où tu sortiras..., sache-le bien, tu mourras ». Les mots « sache-le bien » ont plutôt la valeur d'une simple incise que celle d'une proposition principale. La suite du récit offre une autre analogie avec la narration de la Genèse. Au bout de trois ans Siméï quitta Jérusalem pour se rendre à Gath au pays des Philistins pour ramener

deux de ses esclaves qui s'y étaient enfuis. A son retour, il fut dénoncé à Salomon. Le roi le fit appeler et lui rappela sa menace. « Ne t'avais-je pas fait jurer par Yahweh et ne t'avais-je pas fait une injonction en disant : Le jour où tu sortiras pour aller de côté ou d'autre, sache bien certainement que tu mourras ? » (℣. 42). Et le roi chargea Benaiah d'exécuter la sentence. Le voyage de Siméï à Gath, ses démarches auprès du roi Achis pour recouvrer ses esclaves, le retour à Jérusalem avec les esclaves, la dénonciation auprès de Salomon, la citation et la comparution devant le tribunal, enfin l'exécution de la peine capitale : de toute évidence tant d'événements n'ont pu se passer en l'espace d'une journée. La menace se réalise, mais pas « le jour » de la désobéissance. Néanmoins le roi, en rendant la sentence, rappelle la menace pour signifier qu'elle va recevoir son accomplissement. Qu'est-ce à dire sinon qu'elle n'était pas à entendre trop strictement ? Ici encore on pourrait prêter un sens plus général à בְּיוֹם, mais il vaut mieux lui laisser son sens primitif et paraphraser la menace : « Sache bien que le jour où tu sortiras de Jérusalem, tu tomberas sous le coup d'une condamnation à mort; la peine capitale sera décrétée contre toi et pourra sortir ses effets. »

Interprétons de même Gen., II, 17; le sens obtenu sera pleinement satisfaisant : « Le jour où tu en mangeras, la peine de mort sera édictée contre toi, tu tomberas sous le coup d'une condamnation à mort. » Cette exégèse est proposée, du moins en substance, par bon nombre d'auteurs (cf. par exemple, P. F. Ceuppens, *De historia primaeva.* Gen. c. I ad c. XI *(Institutum pontificium internationale Angelicum)*, Romæ, 1934, p. 121-122). On sait que Symmaque traduisait : θνητὸς ἔσῃ : « tu seras mortel »; mais ce sens est exclu non seulement par la philologie, mais encore par le contexte (Gen., II, 7; III, 19) qui, comme nous l'avons vu plus haut, suppose que l'homme est mortel en vertu de sa constitution même (Cf. Fr. Bennewitz, *op. cit.*, p. 238; P. F. Ceuppens, *op. cit.*, p. 121). On voit aisément que l'interprétation d'A. Van Hoonacker est toute différente. Elle ne se heurte à aucune de ces difficultés.

De cette étude de Gen., II, 17 se dégage une première conclusion : la sanction de la défense divine n'est pas la mort immédiate.

Il serait oiseux d'examiner toutes les objections qui ont été soulevées contre cette assertion (cf., p. ex., E. Albert, *Zu Gen. III, 17-19*, p. 6-7) : leur réfutation est généralement fort aisée (cf. A. Van Hoonacker, *Connexion of death with sin*, p. 136-140). Nous n'en relèverons qu'une seule. Suivant un certain nombre d'exégètes, les paroles comminatoires de Yahweh (Gen., II, 17) suggéreraient que le fruit défendu était un poison, et, partant, que l'effet mortel de la manducation devait être immédiat (cf. E. Albert, *Ein neuer Erklärungsversuch von Gen. II und III*, dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1913, t. XXXIII, p. 177; ce serait du moins ainsi que, d'après le récit, Adam et Ève auraient compris les paroles divines; K. Budde, *Die biblische Paradiesesgeschichte*, p. 22). Mais d'une telle suggestion il est impossible de trouver le moindre indice dans la défense divine. Au contraire, le texte et le contexte s'opposent à une telle exégèse. En effet, Yahweh en formulant l'interdiction ne se contente pas de nommer l'arbre d'une façon générale, mais il le désigne par un nom qui en indique suffisamment la nature : l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Loin d'insinuer, cette dénomination suffit à exclure l'idée que le fruit serait un poison (cf. A. Van Hoonacker, *Connexion of death with sin*, p. 136; J. Freundorfer, *op. cit.*, p. 25).

Il est vrai qu'à la suite de K. Budde (*Die biblische Urgeschichte*, p. 49-51; *Die biblische Paradiesesgeschichte*, p. 17-18, 22), plusieurs critiques tels que H. Holzinger (*Genesis erklärt (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament*, Ire sect.), Freiburg-im-Brisgau, 1898, p. 28) et H. Gunkel (*Genesis*, p. 10-11) considèrent cette mention explicite de l'arbre dans Gen., II, 17, comme une interpolation : primitivement le texte aurait porté : l'arbre qui se trouve au milieu du jardin. La révélation de la nature mystérieuse de l'arbre, disent-ils, constitue l'élément essentiel de la tentation de la femme par le serpent. Or, le narrateur est trop habile pour détruire l'économie du récit de la tentation en attribuant une première révélation de ce genre à Yahweh. Cette raison est loin d'être péremptoire. O. Proksch (*op. cit.*, p. 27) estime plus naturel que la défense revête une forme concrète. Et J. Skinner (*op. cit.*, p. 66-67) observe judicieusement qu'il est excessif d'exiger du narrateur tant de rigueur logique, et que le serpent pouvait toujours tenter Ève en affirmant que la connaissance procurée par les fruits conférait l'égalité avec Dieu (cf. également S. Landersdorfer, *art. cit.*, p. 46). D'ailleurs, quoi qu'il en soit de l'authenticité de cette mention explicite de l'arbre dans Gen., II, 17, le contexte montre suffisamment que l'arbre aux fruits défendus était celui de la connaissance du bien et du mal. Enfin, l'exégèse qui voit dans la défense de Gen., II, 17, la suggestion de la mort par empoisonnement, méconnaît le rôle de l'arbre de vie, ainsi que le montrera la suite de cette étude.

La menace divine présente donc la mort, non pas comme la conséquence naturelle et inévitable de la manducation du fruit défendu, mais comme la sanction légale contre la violation du précepte. D'autre part, comme nous l'avons établi plus haut, ce que Yahweh présente comme le châtiment qui frappera la désobéissance, ce n'est point le caractère immédiat ou prématuré de la mort, mais la mort tout simplement. A moins de dire que le narrateur prête à Yahweh une menace sans objet, il faut conclure que, d'après le récit, l'homme n'aurait pas dû subir la mort s'il avait observé fidèlement le précepte divin, c'est-à-dire qu'il aurait joui de l'immortalité corporelle (cf. J. Freundorfer. *op. cit.*, p. 31). L'homme étant censé mortel en vertu de sa constitution même, cette immortalité s'entend évidemment d'un privilège. Cette conclusion sera confirmée par la suite de cette étude.

2° Après avoir cherché à déterminer le sens de la menace contenue dans Gen., II, 17, il est naturel de passer à l'examen de la sentence de condamnation. Il faut s'attendre, en effet, à y retrouver l'objet de la menace. Voyons donc si la mort s'y présente comme le châtiment de la désobéissance. Le jugement porté contre l'homme s'achève sur ces mots : « C'est à la sueur de ton visage que tu mangeras du pain, jusqu'à ce que tu retournes à la terre, parce que c'est d'elle que tu as été pris, car tu es poussière et tu retourneras en poussière » (Gen., III, 19). Comme nous l'avons dit antérieurement, ces paroles expriment clairement que l'homme est mortel par nature. Mais à l'encontre d'une erreur trop fréquente et tenace, empressons-nous de répéter en même temps que la mort peut parfaitement être à la fois une suite naturelle de la constitution de l'homme et une peine de la désobéissance humaine. La question est de savoir si la mort apparaît ici comme une peine. Plusieurs auteurs, tels que E. Albert (*Zu Gen. III, 17-19*, p. 7-12), J. Skinner (*op. cit.*, p. 84-85) et H. Gressmann (*art. cit.*, p. 30) le nient radicalement. La malédiction de Gen., III, 17-19, écrit E. Albert (*loc. cit.*, p. 10-11), ne vise que la vie de l'homme : elle n'a pour objet que les souffrances qui grèveront désormais l'indispensable travail de chaque

jour. Ces peines accableront l'homme jusqu'à son dernier jour, jusqu'à ce qu'il retourne en poussière. La mort est mentionnée ici comme le terme naturel de la vie, comme une indication du moment jusqu'auquel se fera sentir l'effet de la malédiction. D'ailleurs poursuit E. Albert, chacun des trois coupables — le serpent, la femme et l'homme — est maudit d'une façon spéciale et reçoit un châtiment qui lui est destiné exclusivement. Pour l'homme, ce châtiment consiste dans le travail pénible et souvent stérile des champs. S'il comprenait en outre la mort, celle-ci constituerait à coup sûr l'élément principal, l'apogée de la malédiction, et elle devrait figurer également dans la sentence prononcée contre la femme.

Ces considérations, les seules qui vaillent la peine d'être exposées ici, sont loin d'être péremptoires. La mention de la mort dans Gen., III, 19, ne serait-elle qu'une simple indication chronologique destinée à marquer le terme des misères de l'homme ? Non, réplique A. Van Hoonacker (*Connexion of death with sin*, p. 143), car cette interprétation méconnaît le rôle et l'importance des paroles sur lesquelles s'achève la malédiction. Pourquoi l'auteur ne s'est-il pas contenté de dire simplement « tous les jours de ta vie », comme il le fait dans le contexte (Gen., III, 14 et 17) ? Pourquoi insiste-t-il tant sur la nécessité de mourir ? Pourquoi répète-t-il d'une façon solennelle et pressante : « car tu es poussière, et tu retourneras en poussière », ce qu'il venait d'affirmer indirectement « jusqu'à ce que tu retournes à la terre, parce que c'est d'elle que tu as été pris » ? Pourquoi cette emphase à inculquer la raison pour laquelle l'homme, conformément à sa nature, tend inévitablement à la mort ? Pourquoi, si ce n'est pour marquer que sur ce point la destinée humaine a subi un changement ? A. Dillmann (*op. cit.*, p. 80) et K. Budde (*Die biblische Paradiesesgeschichte*, p. 71) n'hésitent pas à considérer Gen., III, 19 *b* comme une sentence formelle de mort et à en inférer que l'homme était censé destiné primitivement à une vie sans fin. (Cf. également Th.-C. Vriezen, *op. cit.*, p. 188-190.) K. Budde (*loc. cit.*) souligne à juste titre la beauté littéraire du ℣. 19. A son sens, celui-ci constitue une finale particulièrement belle et riche des sentences de condamnation; chaque membre y marque un progrès sur le précédent; toute suppression y équivaudrait à une mutilation et il n'y a pas lieu de chercher à y distinguer deux ou plusieurs sources.

Cette finale apparaît ainsi moins superflue que ne le pensent plusieurs critiques. Il est vrai qu'elle est adressée directement à l'homme et non pas explicitement à la femme. Nul doute pourtant qu'elle ne vise en même temps la compagne d'Adam. C'était également à Adam qu'avait été intimée la défense accompagnée de la menace (Gen., II, 16-17). Bien qu'à ce moment Ève n'était pas encore créée, elle sait que le précepte et la menace valent pour elle non moins que pour son mari (Gen., III, 2-3). Or, la condamnation n'est-elle pas l'exécution de cette menace ? (Cf. A. Van Hoonacker, *Connexion of death with sin*, p. 142). Observons en outre avec K. Budde (*Die biblische Paradiesesgeschichte*, p. 67) que la sentence prononcée contre l'homme est la plus développée et détermine les conditions générales de vie pour toute l'humanité. N'est-il pas tout aussi évident que la peine de mort ne vise pas exclusivement Adam ?

Il n'est donc pas téméraire de conclure que Gen., III, 19, présente la mort à la fois comme la conséquence de la constitution de l'homme et comme un châtiment infligé à cause de sa désobéissance. Même si l'on estime que ce dernier point n'est pas affirmé assez explicitement, on concédera qu'il découle nécessairement de Gen., III, 22-24 (cf. P. Heinisch, *op. cit.*, p. 128 et P.-F. Ceuppens, *op. cit.*, p. 159-160). Nous sommes ainsi amené tout naturellement à étudier les notices relatives à l'arbre de vie.

3° L'arbre de vie n'est mentionné que trois fois dans le récit du paradis terrestre, une fois au début (Gen., II, 9) et deux fois à la fin (Gen., III, 22 et 24). Voici les textes :

Gen., II, 9 : « Et Yahweh 'Elohîm fit pousser du sol toute espèce d'arbres agréables à voir et bons à manger, et l'arbre de la vie au milieu du jardin, et l'arbre de la connaissance du bien et du mal. »

Gen., III, 22 : « Et Yahweh 'Elohîm dit : Voici que l'homme est devenu comme l'un de nous pour la connaissance du bien et du mal. Maintenant, qu'il n'avance pas sa main, qu'il ne prenne pas aussi de l'arbre de vie pour en manger et vivre éternellement. »

Gen., III, 24 : « Et il chassa l'homme, et il mit à l'orient du jardin d'Éden les chérubins et la flamme de l'épée tournoyante, pour garder le chemin de l'arbre de vie. »

A la suite de K. Budde (*Die biblische Urgeschichte*, p. 48-59; *Die biblische Paradiesesgeschichte*, p. 16-20, 79-81), plusieurs auteurs considèrent l'arbre de vie comme un élément étranger au récit ou du moins au fond primitif ou à la source principale de la narration : contentons-nous de nommer R.-H. Charles (*A critical history of the doctrine of a future life in Israel, in judaism, and in christianity*, 2e édit., London, 1913, p. 55), E. Albert (*Zu Gen. III, 17-19*, p. 8; *Ein neuer Erklärungsversuch von Gen. II und III*, p. 190), H. Gunkel (*Genesis*, p. 26), H. Schmidt (*op. cit.*, p. 14-15) et J. Begrich (*Die Paradieserzählung. Eine literargeschichtliche Studie*, dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1932, t. L, nouv. sér., t. IX, p. 103-104, 109-113).

Voici succinctement les principaux arguments allégués par K. Budde pour prouver l'interpolation de l'arbre de vie dans le récit actuel.

1. D'après Gen., III, 3, il n'y a qu'un seul arbre au milieu du jardin, l'arbre aux fruits défendus, c'est-à-dire, conformément au contexte (Gen., II, 17), l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Par contre Gen., II, 9 mentionne d'une façon spéciale deux arbres et situe l'arbre de vie au milieu du jardin; en outre le verset présente une construction singulière et partant suspecte : la détermination « au milieu du jardin » y sépare les deux arbres de sorte que l'arbre de la connaissance du bien et du mal « suit comme en boitant » (*Die biblische Urgeschichte*, p. 48-50; *Die biblische Paradiesesgeschichte*, p. 16-17).

2. Les ℣. 22 et 24 de Gen., III, se tiennent très intimement, font double emploi avec le ℣. 23 qu'ils enclavent, mais sont incompatibles avec lui. De part et d'autre, il y a la mention de l'expulsion (℣. 23 *a* et ℣. 24 *a*) et celle du but (℣. 23 *b* et ℣. 22, 24 *b*). Mais les buts sont différents et s'excluent mutuellement. D'après le ℣. 23, il est positif et entièrement conforme à l'ensemble de la narration, en particulier à la sentence de condamnation des ℣. 17-19 : l'homme est expulsé « pour qu'il cultivât la terre d'où il avait été pris ». D'après les ℣. 22 et 24, le but est purement négatif : empêcher l'homme de se nourrir du fruit de l'arbre de vie et de se procurer ainsi l'immortalité (*Die biblische Urgeschichte*, p. 57-58; *Die biblische Paradiesesgeschichte*, p. 18 et 78).

3. Gen., III, 22, montre qu'il suffisait de manger une seule fois du fruit de l'arbre de vie pour s'immuniser contre la mort. D'autre part, d'après Gen., II, 16, l'homme avait obtenu l'autorisation de se nourrir des fruits de tous les arbres, sauf de ceux de l'arbre de la connaissance du bien et du mal : il pouvait donc se servir de cet antidote. Dès lors il aurait pu se rendre

immortel, même à l'encontre de la volonté divine. Eu égard au talent littéraire du narrateur primitif, il est impossible de lui prêter une conception aussi incohérente : il ne peut avoir affirmé que Yahweh avait mis l'arbre de vie à la libre disposition de l'homme (*Die biblische Urgeschichte*, p. 52-55; *Die biblische Paradiesesgeschichte*, p. 18).

4. Le rôle dévolu à l'arbre de vie dans Gen., III, 22-24 implique une conception de l'immortalité incompatible avec celle supposée par la narration tout entière, en particulier avec Gen., II, 7, et III, 17-19 : d'une part, l'homme est créé immortel par l'infusion du souffle divin et n'est assujetti à la mort que par une sentence de condamnation; d'autre part, l'homme est censé essentiellement mortel et n'a qu'un remède contre la mort, à savoir l'arbre de vie (*Die biblische Paradiesesgeschichte*, p. 18 et 79).

5. Gen., III, 22 prête à Yahweh le langage qu'avait tenu le serpent (Gen., II, 5) : l'effet de la manducation du fruit défendu y est présenté comme l'acquisition de la ressemblance de l'homme avec Dieu. Entre un tel effet et la déception lamentable décrite dans Gen., III, 7 sq., l'opposition est flagrante (*Die biblische Paradiesesgeschichte*, p. 79).

6. Enfin les notices relatives à l'arbre de vie impliquent une idée trop grossière de la divinité : l'homme y est censé devenu semblable à Dieu, et à côté de Yahweh, dispensateur de la vie, figure un arbre capable de conférer l'immortalité, même à l'encontre de la volonté divine, et de faire ainsi de l'homme l'égal de la divinité si envieuse à son égard (*Die biblische Paradiesesgeschichte*, p. 79).

Bref, non seulement l'arbre de vie ne joue aucun rôle dans le récit du paradis terrestre, pas même par rapport à Gen., III, 17-19 (*Die biblische Paradiesesgeschichte*, p. 17), mais il est à plusieurs titres en contradiction avec ce récit. La narration primitive ne mentionnait qu'un arbre merveilleux, situé au milieu du jardin, l'arbre de la connaissance du bien et du mal, mais cet arbre, elle l'avait substitué précisément à l'arbre de vie qui fit partie de la tradition plus ancienne (*Die biblische Paradiesesgeschichte*, p. 79).

Cet ensemble d'arguments, qui à première vue peut faire impression, est pourtant incapable d'établir la thèse de K. Budde. Les considérations alléguées sont de valeur très inégale. Au point de départ des objections il y a, tantôt des présupposés manifestement erronés, tantôt des difficultés indéniables qui méritent un examen attentif.

Établissons immédiatement un premier point fort important et qui n'est d'ailleurs qu'une conclusion de ce qui précède. Au point de vue de l'idée d'immortalité, les notices sur l'arbre de vie, loin d'être en opposition avec le reste de la narration, en constituent un complément, sinon indispensable, au moins très heureux. Car, d'une part, l'homme est mortel par nature et, d'autre part, la mort fait l'objet d'une menace et d'un châtiment divins. Ces deux conclusions ne peuvent se concilier que moyennant la conception d'un privilège d'immortalité promis à l'homme. Or, n'est-ce pas cette idée, sous-jacente dans les passages étudiés ci-dessus (Gen., II, 7 et 17; III, 19), que l'arbre de vie traduit d'une façon concrète ? Les paroles de Yahweh dans Gen., III, 22 ne montrent-elles pas que la manducation du fruit de l'arbre de vie conférait l'immortalité? (Cf. encore Th.-C. Vriezen, *op. cit.*, p. 141.)

Ce rôle de l'arbre de vie dans l'économie du récit suffit déjà à exclure l'hypothèse d'une interpolation (cf. M.-J. Lagrange, *L'innocence et le péché*, p. 343; Fr. Bennewitz, *op. cit.*, p. 188; H. Gressmann, *Die Paradiessage*, p. 25). A plus forte raison est-il impossible de retrancher de la relation primitive l'arbre de la science (cf. C. Clemen, *Die christliche Lehre von der Sünde*, Erster Teil, p. 156-157, qui le tient comme un élément étranger à la source de Gen., II, 4-III). Comme le dit M.-J. Lagrange (*L'innocence et le péché*, p. 343), cet arbre est véritablement « le pivot de l'histoire » et, comme le note judicieusement K. Budde (*Die biblische Paradiesesgeschichte*, p. 17), les partisans de cette opinion sont obligés à reconstruire à peu près de toutes pièces la prétendue narration primitive. Enfin notons déjà dès maintenant que non seulement les deux arbres figurent dans les traditions babyloniennes (cf. P. Dhorme, *L'arbre de vérité et l'arbre de vie*, dans la *Rev. biblique*, 1907, p. 271-274; A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, 4e édit., Leipzig, 1930, p. 86-95; J. Feldmann, *Paradies und Sündenfall. Der Sinn der biblischen Erzählung nach der Auffassung der Exegese und unter Berücksichtigung der ausserbiblischen Ueberlieferungen* (*Alttestamentliche Abhandlungen*, t. IV), Münster-i.-W., 1913, p. 53-54; A. Van Hoonacker, *Connexion of death with sin*, p. 141), mais que c'est l'arbre de vie qui y a des racines plus profondes (cf. M.-J. Lagrange, *L'innocence et le péché*, p. 343; P. F. Ceuppens, *op. cit.*, p. 104).

La suppression de l'un des deux arbres s'avère donc illégitime. D'ailleurs aucune des autres considérations alléguées par K. Budde n'exige le recours à un moyen aussi violent.

Envisageons d'abord la difficulté la plus sérieuse, celle qui résulte de la construction de Gen., II, 9 et de la confrontation de ce verset avec le contexte, principalement avec Gen., III, 3 (cf. II, 17).

De nombreux exégètes estiment que le texte actuel n'a besoin d'aucune retouche (cf. p. ex. A. Dillmann, *op. cit.*, p. 56; Fr. Bennewitz, *op. cit.*, p. 187-188; M. Hetzenauer, *Commentarius in librum Genesis*, Græcii et Viennæ, 1910, p. 51; S. Landersdorfer, *art. cit.*, p. 46; P. Heinisch, *Das Buch Genesis*, p. 114). Malgré sa position un peu singulière, la détermination « au milieu du jardin » dans Gen., II, 9, porterait aussi bien sur l'arbre de la connaissance du bien et du mal que sur l'arbre de vie. La Bible offrirait plusieurs cas d'une construction analogue : ainsi p. ex. Gen., I, 16; XII, 17; XXVIII, 14; XXXIV, 29; XLIII, 15,18; Exod., XXXIV, 27; Num., XIII, 23, 26; Deut., VII, 14; Jud., VII, 5 (cf. A. Dillmann, *loc. cit.*; J. Begrich, *art. cit.*, p. 111; voir cependant les observations de H. Holzinger (*op. cit.*, p. 26) au sujet de ces analogies); et cette construction aurait l'avantage de mettre en évidence l'arbre de la science, le pivot de la narration suivante (cf. A. Van Hoonacker, *Connexion of death with sin*, p. 141; J. Begrich, *loc. cit.*). Enfin Gen., III, 3 ne s'opposerait nullement à cette interprétation. Si la femme ne parle que d'un arbre qui est « au milieu du jardin », c'est que seul l'arbre aux fruits défendus la préoccupe : rien n'est plus conforme à l'expérience psychologique. Ainsi par ce trait, comme par tant d'autres, le narrateur se révélerait observateur pénétrant (cf. A. Dillmann, *op. cit.*, p. 72; Fr. Bennewitz, *op. cit.*, p. 187). En outre, en désignant l'arbre de la science, non pas par ce nom, mais par une circonlocution, le narrateur pouvait présenter plus clairement la prohibition divine comme la véritable raison pour laquelle la manducation du fruit constitue un péché, et décrire d'une façon plus vivante la tentation : en révélant la nature mystérieuse de l'arbre, le serpent se présente comme un être supérieur, acquiert de l'influence sur la femme et la sollicite à la désobéissance (A. Dillmann, *loc. cit.*; Fr. Bennewitz, *loc. cit.*; A. Van Hoonacker, *Connexion of death with sin*, p. 141-142).

Cette réponse, qui consiste à dire que d'après Gen., II, 9 les deux arbres se trouvent au milieu, nous

paraît satisfaisante. Par contre, M.-J. Lagrange (*L'innocence et le péché*, p. 343-344) la considère comme une échappatoire et propose une autre solution. « La difficulté principale s'évanouit, écrit-il, si on suppose seulement qu'il faut lire au ℣. 9 : l'arbre de vie, et au milieu du jardin, l'arbre de la science. Le déplacement de la copule est d'ailleurs proposé par tous ceux qui suppriment ici l'arbre de vie. Peut-être un scribe a-t-il mis l'arbre de vie au milieu comme le plus noble, sans songer aux inconvénients qui s'en suivraient . » Après tout, cette solution qui se ramène au simple transfert d'un ו, nous semble la meilleure; elle a été adoptée également par Th. Van Tichelen (*Schepping en Zondvloed. Historisch-kritische Studie over Genesis I-IX, 17*, Leuven, 1920, p. 53).

Les autres arguments allégués par K. Budde, et exposés ci-dessus sous les n. 2, 3, 5 et 6, sont assez faibles. Voici succinctement quelques éléments de réponse.

Ad 2um : les deux buts assignés à l'expulsion, loin de s'exclure, se complètent mutuellement. A cause de sa désobéissance, l'homme est condamné au travail pénible des champs et à subir la mort : à ce double titre il devait être expulsé du paradis terrestre, où il menait une vie agréable et facile et où il pouvait trouver l'antidote contre la mort. Certes, l'expulsion est mentionnée deux fois et à certains égards Gen., III, 22, 24 et Gen., III, 23 se présentent, au moins partiellement, comme des doublets. Toutefois l'explication la plus plausible de ce fait n'est pas à chercher dans une interpolation des ℣. 22 et 24 dans le récit actuel, mais dans l'utilisation et la fusion insuffisante de sources ou de traditions différentes par l'auteur ou le rédacteur de la narration. Notons la connexion entre Gen., III, 22 et Gen., III, 5 et rappelons le rôle joué par l'arbre de vie dans l'économie du récit.

Ad 3um : il n'est nullement prouvé que, dans la pensée du narrateur, il suffisait de manger une seule fois du fruit de l'arbre de la vie pour acquérir l'immortalité. A première vue, Gen., III, 22 et l'analogie avec l'arbre de la connaissance pourrait le suggérer, mais cette interprétation de Gen., III, 22 est loin de s'imposer, et entre la connaissance et la vie il y a cette différence, inhérente à la nature des choses, que la première s'acquiert une fois pour toutes tandis que la seconde doit être entretenue sans cesse. Les conceptions plus ou moins analogues fournies par l'histoire des religions, en particulier par les traditions assyro-babyloniennes, font penser également que, pour soutenir et renouveler les forces de l'organisme, la manducation de l'aliment de vie s'imposait de temps en temps. Enfin, cette dernière opinion pourrait tirer parti des considérations qui constituent l'argument de K. Budde lui-même : si l'homme pouvait librement manger du fruit de l'arbre de la vie, il faut conclure qu'il ne suffisait pas d'en user une seule fois, pour se procurer l'immortalité, à moins de prêter au narrateur cette idée inadmissible que l'homme aurait pu ravir ce privilège à l'encontre de la volonté divine (cf. J. Feldmann, *Paradies und Sündenfall*, p. 52-53; S. Landersdorfer, *art. cit.*, p. 46-47; H.-Th. Obbink, *The tree of life in Eden*, dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1928, t. XLVI, nouv. sér., t. V, p. 105-112, *passim*, surtout p. 111-112; W. Staerk, *L'arbre de la vie et l'arbre de la science du bien et du mal*, dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1928, t. VIII, p. 66-69; H. Junker, *Die biblische Urgeschichte in ihrer Bedeutung als Grundlage der alttestamentlichen Offenbarung*, Bonn, 1932, p. 45-46 (l'article de H.-Th. Obbink a été vivement critiqué par K. Budde, *Zu H. Th. Obbinks Aufsatz « The tree of life in Eden »*, dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1929, t. XLVII, nouv. sér., t. VI, p. 54-62).

Tout ce qu'impose avec certitude Gen., III, 22, c'est qu'au moment de son expulsion du paradis l'homme n'avait pas encore mangé du fruit de l'arbre de la vie ou du moins n'en avait pas encore pris suffisamment pour se préserver contre la mort. En chassant l'homme du paradis, Yahweh lui enlève la possibilité de s'acquérir cet avantage.

Ad 5um : les paroles de Yahweh dans Gen., III, 22 *a* sont assez obscures. Plusieurs exégètes leur prêtent un sens ironique. Toutefois cette opinion ne nous paraît pas fondée. Mais quel est le sens de l'expression : « comme l'un de nous »? Le pluriel doit-il s'entendre, comme 'Elohîm, d'un singulier qui soit comme la synthèse de toutes les puissances supérieures, et désigne-t-il par conséquent Dieu, ou bien vise-t-il plutôt les créatures célestes qui constituent en quelque sorte la cour ou la suite de Yahweh? Quoi qu'il en soit, la ressemblance entre Dieu et l'homme n'est que partielle, et l'acquisition de la connaissance du bien et du mal, loin d'être incompatible avec la déception amère de l'homme après la chute, l'explique plutôt : elle la provoque en révélant à l'homme la gravité et les conséquences funestes de la désobéissance. Bref, les mots de Gen., III, 22 *a* peuvent et doivent s'entendre en fonction du contexte.

Ad 6um : nous venons de dire que si Gen., III, 22 *a* doit s'entendre d'une similitude entre l'homme et Yahweh, cette ressemblance n'est que partielle. Ensuite, quant à l'arbre de vie, notons qu'il est l'œuvre de Yahweh (Gen., II, 9), et que c'est Yahweh qui en concède (Gen., II, 16) et qui en retire la jouissance (Gen., III, 22, 24). Rien ne permet donc de dire que cet arbre porte ombrage à la grandeur de Yahweh et pouvait conférer l'immortalité même à l'encontre de la volonté divine (cf. *supra*).

De cet examen de l'hypothèse et des arguments de K. Budde, il est permis d'inférer que l'arbre de vie est un élément authentique et essentiel du récit de Gen., II, 4 *b*-III. Non moins clairement que la menace divine (Gen., II, 17) et que la sentence de condamnation prononcée contre l'homme (Gen., III, 19), il implique cette idée que, grâce à un privilège insigne dû à la libéralité divine, l'homme, bien que mortel par nature, aurait été soustrait à la nécessité de mourir, et qu'en ce sens, la mort, tout en étant une conséquence de la nature humaine, est un châtiment de la désobéissance du premier homme à l'égard de Dieu.

Cela étant, la question de savoir si, dans la pensée du narrateur, l'arbre de vie était censé être une réalité où l'expression symbolique de la doctrine que nous venons d'énoncer, ne présente qu'un intérêt tout à fait accessoire (cf. M.-J. Lagrange, *L'innocence et le péché*, p. 363-364; H. Junker, *op. cit.*, p. 46-47; P. F. Ceuppens, *op. cit.*, p. 135-136; K. Fruhstorfer, *Die Paradiesessünde*, Linz-a.-D., 1929, p. 71-72).

Enfin, il suffit, nous semble-t-il, d'avoir montré que la doctrine du don d'immortalité promis au premier homme fait partie intégrante du récit biblique du paradis terrestre, qu'elle y est contenue d'une façon implicite mais non équivoque. Nous estimons pouvoir nous abstenir de l'étude des problèmes relatifs à la composition littéraire. Plusieurs de ces questions sont fort délicates, très étudiées, et vivement controversées. On reconnaît assez généralement la beauté littéraire de ces chapitres (cf. H. Gunkel, *Genesis*, p. 27, et J. Skinner, *op. cit.*, p. 51-52). Dans leur forme actuelle ils constituent une unité indéniable, un ensemble dont la plupart des éléments présentent entre eux une cohésion très ferme. Toutefois cette unité n'est pas parfaite. Certains indices tels que des doublets permettent de conclure à l'utilisation de plusieurs sources ou traditions. La détermination du

nombre et de la teneur de celles-ci a été fréquemment tentée par les critiques, mais la bigarrure des opinions suffit à montrer l'impossibilité d'arriver à des résultats certains : plusieurs critiques, tel par exemple H. Gunkel (*Genesis*, p. 26), tiennent à souligner eux-mêmes le caractère purement conjectural de la solution qu'ils proposent. (La bibliographie relative aux problèmes de l'unité et de sources de Gen., II, 4 *b*-III est immense. Contentons-nous de renvoyer au commentaire de H. Gunkel, *Genesis*, p. 25-28, ainsi qu'à l'article de J. Begrich, *Die Paradieserzählung. Eine literargeschichtliche Studie*, dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1932, t. L, nouv. sér., t. IX, p. 93-116, qui contiennent les principaux éléments du problème et maintes observations fort judicieuses.)

Au cours de cette étude nous avons signalé les travaux les plus importants. Inutile d'en reproduire ici la liste. Il va sans dire que cette liste pourrait être facilement fort allongée. On trouvera beaucoup de renseignements bibliographiques dans J. Feldmann, *op. cit., passim;* J. Freundorfer, *op. cit.*, p. IX-XXI, et K. Fruhstorfer, *op. cit.*, p. V-VIII.

II. LES AUTRES LIVRES CANONIQUES DE L'ANCIEN TESTAMENT. — Dans la littérature canonique de l'Ancien Testament, les échos de la doctrine de Gen., II, 4 *b*-III, sur l'origine de la mort sont assez tardifs et rares; ils ne se perçoivent que dans Eccli. et Sap. D'après les livres plus anciens, y compris ceux des Prophètes, l'homme semble envisager la mort comme son sort naturel. Sans doute, l'idée que la mort n'est qu'une conséquence d'une faute commise à l'origine de l'humanité n'y est jamais exclue, mais d'autre part elle n'y est jamais attestée explicitement. A première vue ce silence paraît étrange et l'on comprend que plusieurs auteurs l'aient exploité contre l'interprétation traditionnelle de Gen., II, 4 *b*-III défendue ci-dessus. A la réflexion cependant une explication satisfaisante ne semble pas impossible. A ce sujet, J. Freundorfer (*op. cit.*, p. 53-54) rappelle l'origine tardive de la spéculation théologique en Israël. Obligé, dès sa constitution, à mener une lutte très dure pour maintenir son autonomie politique et religieuse, Israël n'éprouva pas, avant l'exil, le besoin d'une étude spéculative et d'une expression dogmatique du contenu de sa foi. Ses idées religieuses avaient une portée toute pragmatique, c'étaient des forces en vue de l'action, le pain et le breuvage nécessaires pour porter le poids du jour présent. La spéculation théologique proprement dite et systématique est postérieure à l'exil. Privés définitivement de leur indépendance et, d'autre part, entrés en contact plus intime avec d'autres religions, les Juifs trouvèrent les loisirs et le stimulant nécessaires à l'élaboration méthodique d'un système théologique propre. Ces considérations ne pourraient-elles pas s'appliquer au cas qui nous occupe ? Très longtemps on se serait contenté en Israël de se représenter l'entrée du péché et de la mort dans le monde, telle que cette origine avait été apprise dès l'enfance, c'est-à-dire sous les traits concrets que cet enseignement revêt dans la narration de la Genèse. Ce n'est que pendant la période postexilienne que cette conception fut dégagée par le travail spéculatif et exprimée d'une façon consciente dans une formule d'allure dogmatique. Le témoignage le plus ancien est celui fourni par Eccli., XXV, 24 (Vulg., XXV, 33).

1° *Eccli., XXV, 24 (Vulg., XXV, 33).* — L'Ecclésiastique est un écrit précieux pour la connaissance du judaïsme palestinien vers le début du IIe siècle avant J.-C. La version grecque doit se placer probablement vers l'année 130 et l'original hébreu (dont environ les trois cinquièmes ont été retrouvés) vers 190-180 (cf. É. Tobac, *Les cinq livres de Salomon* (*Collection Lovanium*, t. VI), Bruxelles et Paris, 1926, p. 176 et 179). L'auteur est un habitant de Jérusalem et paraît être un esprit très conservateur, un compilateur, plutôt qu'un penseur original; il est donc un témoin fidèle des idées religieuses de ses contemporains (cf. J. Freundorfer, *op. cit.*, p. 54-55; F.-R. Tennant, *op. cit.*, p. 107-111; G.-H. Box, dans R.-H. Charles, *The apocrypha and pseudepigrapha of the Old Testament in English*, t. I, Oxford, 1913, p. 292-293).

Le passage, très bref, qui nous intéresse ici (XXV, 24; Vulg., XXV, 33) constitue un trait de la description de la femme méchante (XXV, 12-25; Vulg., XXV, 17-36). Il a été conservé en hébreu : מאשה תחלת עון ובגללה נועגו יחד (cf. R. Smend, *Die Weisheit des Jesus Sirach hebraïsch und deutsh*, Berlin, 1906, p. 22). La version des LXX porte : ἀπὸ γυναικὸς ἀρχὴ ἁμαρτίας, καὶ δι'αὐτὴν ἀποθνήσκομεν πάντες (cf. H.-B. Swete, *The Old Testament in greek according to the Septuagint*, 2e édit., t. II, Cambridge, 1896, p. 696; A. Rahlfs, *Septuaginta id est Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes*, t. II, Stuttgart, s. d., p. 421). Ces mots peuvent se traduire : « C'est par une femme que le péché a commencé, c'est à cause d'elle que nous mourrons tous. » A l'encontre de תחלת (dans la première partie de la phrase) qui n'a qu'un sens temporel et indique simplement un point de départ historique, les mots διά et בגלל expriment un véritable rapport de causalité. Ce rapport est établi entre la mort de tous les hommes et la femme. Comme ἁμαρτία et עון sont des noms féminins aussi bien que γυνή et אשה, on pourrait être tenté de rapporter δι' αὐτὴν et בגללה au péché et non pas à la femme. Sans le moindre doute, les LXX ont entendu δι' αυτῆν de la femme, sinon ils auraient traduit l'expression hébraïque, non pas par δι' αὐτὴν, mais par διὰ ταύτην ou par δι' ἣν καί. Le contexte fournit une considération qui vaut également pour l'original hébreu : l'auteur étant exclusivement préoccupé d'énumérer les maux causés par la femme méchante, il est naturel de supposer qu'il lui attribue immédiatement l'origine de la mort dans le monde. Ève — car c'est manifestement à elle que l'auteur fait allusion — est donc présentée comme la cause et la raison d'être de la mort universelle (cf. J.-B. Frey, *L'état originel et la chute de l'homme d'après les conceptions juives au temps de J.-C.*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1911, t. V, p. 516-517; J. Freundorfer, *op. cit.*, p. 57; F.-R. Tennant, *op. cit.*, p. 119). Que l'auteur considère les péchés personnels des hommes comme le lien entre leur mort et la faute d'Ève, cette opinion soutenue par C. Clemen (*Die christliche Lehre von der Sünde*, Erster Teil, p. 49, 169-170, 243) ne trouve aucun appui dans le texte : celui-ci au contraire suggère plutôt l'idée d'une causalité immédiate. Non sans raison, A. Eberharter (*Sünde und Busse im Alten Testament*, p. 51) renvoie ici à plusieurs passages d'Eccli., tels que XXIII, 24 sq. (Vulg. XXIII, 34 sq); XLI, 5 (Vulg., XLI, 8-10); XLVII, 20 (Vulg., XLVII, 22), qui montrent que d'après le Siracide les enfants expient souvent les péchés de leurs parents ou de leurs ancêtres.

Enfin c'est à tort que certains auteurs, tel R.-H. Charles (*The Apocalypse of Baruch*, Londres, 1896, p. 44; *The Book of secrets of Enoch*, Oxford, 1896, p. 43), prétendent que par son affirmation de XXV, 24, (Vulg., XXV, 33), le Siracide est en contradiction formelle avec d'autres de ses déclarations d'après lesquelles l'homme était de tout temps condamné à la mort et à la corruption : XIV, 17 : « Toute chair vieillit comme un vêtement, car c'est une loi portée dès l'origine : tu mourras certainement »; XVII, 1 sq. : « Le Seigneur a créé l'homme de terre et il l'y fait retourner; il lui assigne un nombre de jours et un temps déter-

miné »; XL, 11 : « Tout ce qui vient de la terre retourne à la terre. » Comme le dit judicieusement J.-B. Frey, (*L'état originel et la chute de l'homme*, p. 517), ce reproche de contradiction n'est pas justifié : « Il n'y a aucune incohérence à constater d'une part l'universalité de la mort conformément à la loi antique : « Tu retourneras à la terre dont tu as été tiré » (Gen., III, 19), et à admettre d'autre part que l'homme aurait joui d'immortalité si Ève n'avait pas failli. » Observons enfin que les mots de XIV, 17 : Θανάτῳ ἀποθανῇ sont la traduction de la menace divine de Gen., II, 19 : מוֹת תָּמוּת. Loin de constituer une difficulté, ce passage confirme plutôt XXV, 24 (Vulg., XXV, 33). Cf. encore F.-R. Tennant, *op. cit.*, p. 119-121; O.-F. Fritzsche, *Die Weisheit Jesus-Sirach's erklärt und übersetzt* (*Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen*, 5e Liefer.), Leipzig, 1860, p. 141-142.

2° *Sap., I, 11-16 et II, 23-24.* — Le livre de la Sagesse, dont la plupart des auteurs modernes placent la composition vers la fin du IIe siècle avant Jésus-Christ, est l'œuvre d'un Juif qui écrivait en Égypte, probablement à Alexandrie (cf. É. Tobac, *Les cinq livres de Salomon*, p. 117-118). Il contient deux passages qui méritent de retenir notre attention :

Sap., I, 11-16 :

11. ...La bouche qui ment enlève la vie (ἀναιρεῖ ψυχήν).
12. Ne courez pas après la mort par les égarements de [votre vie;
Et n'attirez pas la perdition par les œuvres de vos [mains.
13. Car Dieu n'a pas fait la mort (ὅτι ὁ θεὸς θάνατον οὐκ [ἐποίησεν);
Et il n'éprouve pas de joie de la perte des vivants.
14. Il a créé toutes choses pour la vie (ἔκτισεν γὰρ εἰς τὸ [εἶναι τὰ πάντα);
Toutes les créatures sont salutaires (καὶ σωτήριοι αἱ [γενέσεις τοῦ κόσμου);
Il n'y a en elles aucun principe de destruction (καὶ [οὐκ ἔστιν ἐν αὐταῖς φάρμακον ὀλέθρου);
Et la mort n'a pas d'empire sur la terre (οὔτε ᾅδου [βασίλειον ἐπὶ γῆς).
15. Car la justice est immortelle (δικαιοσύνη γὰρ ἀθάνα- [τός ἐστιν).
16. Mais les impies appellent la mort du geste et de la [voix;
La regardant comme une amie, ils se passionnent pour [elle;
Ils font alliance avec elle,
Et ils sont dignes, en effet, de lui appartenir.

Sap., II, 23, 24 :

23. Car Dieu a créé l'homme pour l'incorruption (ὅτι ὁ [θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ),
Et il l'a fait à l'image de sa propre éternité (ou : nature) (καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀϊδιότητος (ou : ἰδιότη- [τος) ἐποίησεν αὐτόν);
24. C'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans [le monde (φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς [τὸν κόσμον);
Ils en feront l'expérience, ceux qui lui appartiennent.

L'exégèse de ces passages est hérissée de difficultés; aussi, sur plusieurs points, les commentaires présentent-ils des divergences profondes (cf. R. Schutz, *Les idées eschatologiques du livre de la Sagesse*, Paris, 1935, p. 43-62). Celles-ci portent également sur la question qui nous intéresse : celle de savoir si l'auteur entend parler ici du don d'immortalité. En fait, il est fort malaisé de déterminer en quel sens il faut entendre la mort et l'immortalité dont il s'agit en ces endroits.

On pourrait concevoir que cette immortalité n'est pas précisément celle qui exclut la séparation du corps et de l'âme, mais celle qui assure la vie bienheureuse de l'âme auprès de Dieu dans l'au-delà. Corrélativement, la mort serait à prendre non pas au sens physique, mais au sens moral ou spirituel : la mort de l'âme à la vertu entraînant la mort éternelle, celle que l'Apocalypse (II, 11; XXI, 8) appelle la seconde mort. Il ne manque pas de raisons, tirées des textes, du contexte ou de la doctrine générale du livre, pour appuyer cette interprétation. J.-B. Frey (*L'état originel et la chute de l'homme*, p. 519) résume les principales en ces termes : « La mort que l'auteur a en vue, est éprouvée uniquement par ceux qui sont du parti du diable (II, 24), on l'encourt par le péché et particulièrement par le mensonge (I, 11), on se l'attire par les « égarements de la vie » (I, 12), « les impies l'appellent du geste et de la voix » (I, 16), et quand on la subit, on est « parmi les morts dans l'opprobe pour toujours » (IV, 19). Cette mort n'est pas celle du corps, car les justes meurent aussi, il arrive même souvent qu'ils précèdent dans la tombe leurs méchants persécuteurs (II, 20; V, 4) ou qu'une mort prématurée les enlève à l'affection des leurs (IV, 7-19); c'est celle qui consiste à être séparé éternellement de Dieu et à endurer les châtiments mérités (V). Aussi bien « l'immortalité » pour laquelle « l'homme a été créé », est-elle « la rémunération de la justice », « la récompense réservée aux âmes sans tache » (II, 22); elle s'acquiert par la pratique de la justice (I, 15), par l'obéissance aux préceptes divins (VI, 18), ou plutôt, la soumission à la volonté de Dieu *conserve* aux hommes cette immortalité pour laquelle ils avaient été faits dès le commencement (II, 23). Tandis que pour les justes la mort physique est un simple épisode (III, 2), bien plus un bienfait (III, 2 sq.; IV, 16 sq.), celle des impies est le passage à la mort véritable (II, 24; III, 18; IV, 19). »

Ces considérations, fort justes, nous semblent prouver que dans Sap., I, 11-16; II, 23-24, la mort et l'immortalité sont à entendre avant tout au sens spirituel ou moral. Toutefois des raisons, nullement négligeables, font penser que l'auteur a songé également à l'immortalité physique que Dieu avait destinée à l'homme, mais que celui-ci perdit malheureusement. Cette idée pouvait-elle ne pas être sous-jacente aux affirmations de Sap., I, 13, 14 et surtout de Sap., II, 23, 24 *a* : « Car Dieu a créé l'homme pour l'incorruption et il l'a fait à l'image de sa propre nature. C'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde » ? L'allusion au récit de Gen., II, 4 *b*-III n'est-elle pas assez manifeste? « L'auteur, écrit J.-B. Frey (*L'état originel et la chute de l'homme*, p. 519), s'inspire constamment des premiers chapitres de la Genèse, et l'allusion au serpent, dans les paroles mêmes que nous étudions, est suffisamment claire. Tout en songeant surtout au dommage moral que le diable avait fait subir à l'homme, ne pouvait-il aussi penser à la menace divine : « Le jour où tu en mangeras, tu mourras certainement » (Gen., II, 17), et au châtiment édicté par Dieu : « Tu es poussière et tu retourneras en poussière » (Gen., III, 19)? » Très opportunément J. Freundorfer (*op. cit.*, p. 61-62) rappelle que vers l'époque de la composition du livre de la Sagesse, la littérature juive atteste fréquemment la doctrine du don d'immortalité corporelle et celle de la mort physique héréditaire, et que l'interprétation de Gen., II, 4 *b*-III en ce sens était alors communément admise (cf. *infra*).

En définitive, l'idée de l'auteur paraît assez complexe. Dans les assertions qui nous intéressent le plus ici, les termes immortalité et mort semblent devoir s'entendre, sinon toujours, du moins le plus souvent, à la fois au sens spirituel ou moral et au sens physique, principalement au premier. La pensée du Sage semble pouvoir se résumer ainsi : la condition primitive de l'homme, celle que le Créateur lui destinait, était l'incorruption (ἀφθαρσία), c'est-à-dire, avant tout, la vie bienheureuse dans l'union éternelle avec Dieu, mais aussi l'exemption de la corruption et de la mort (Sap., II, 23; I, 13-14). Ce plan divin fut partiellement frustré, dès l'origine par l'envie du diable, qui intro-

duisit dans le monde « la mort », c'est-à-dire la perte de l'immortalité heureuse et la mort physique (Sap., II, 24 *a*). Toutefois la mort au sens plénier du mot, la mort physique qui inaugure la ruine définitive, le malheur éternel, n'atteint que les partisans du diable (Sap., II, 24 *b*). Si les justes meurent également, leur mort n'est pas une mort réelle, puisqu'elle est suivie d'une immortalité bienheureuse. En faveur des justes, l'intention première de Dieu continue donc à subsister en partie. L'auteur, conclut J. Freundorfer (*op. cit.*, p. 63-64), distingue donc entre la mort au sens absolu, la seule dont on puisse dire qu'elle est expérimentée (πειράζεται Sap., II, 24 *b*) et la mort au sens relatif, celle qui est caractérisée par les mots : ἔδοξαν... τεθνάναι (Sap., III, 2 *a*). L'une et l'autre — c'est-à-dire la mort au sens compréhensif — sont la conséquence du péché d'Adam : sans ce péché, ils n'auraient pas affligé l'humanité (cf. J.-B. Frey, *L'état originel et la chute de l'homme*, p. 520; J. Freundorfer, *op. cit.*, p. 62-64; H. Bückers, *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitbuches. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung* (*Alttestamentliche Abhandlungen*, t. XIII, fasc. 4), Münster-in-Westfalen, 1938, p. 10-25.

Pour l'étude de Sap., I, 11-16; II, 23-24, voir surtout J.-B. Frey, *L'état originel et la chute de l'homme*, p. 517-520; J. Freundorfer, *op. cit.*, p. 60-65; R. Schütz, *op. cit.*, p. 43-62; H. Bückers, *op. cit.*, p. 10-25; A. Gaudel, *Péché originel*, dans *Dictionn. de théol. cath.*, t. XII, col. 290-292; É. Tobac, *Les cinq livres de Salomon*, p. 121-126, 131-132; R. Cornely, *Commentarius in librum Sapientiæ*, opus posthumum édidit Fr. Zorell (*Cursus Scripturæ sacræ*), Parisiis, 1910, p. 60-73, 111-117; P. Heinisch, *Das Buch der Weisheit übersetzt und erklärt* (*Exegetisches Handbuch zum Alten Testament*, t. XXIV), Münster-in-Westfalen, 1912, p. 20-35, p. 59-64; Fr. Feldmann, *Das Buch der Weisheit übersetzt und erklärt* (*Die heilige Schrift des Alten Testamentes*, t. IV, sect. 4), Bonn, 1926, p. 28-30, 35-36. Voir également C.-L.-W. Grimm, *Das Buch der Weisheit erklärt (Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apocryphen des Alten Testamentes)*, Leipzig, 1860, p. 58-66, 82-85; A.-T.-S.-Goodrick, *The Book of Wisdom (The Oxford Church Bible commentary)*, London, 1913, p. 93-99; 118-121; J.-A.-F. Gregg, *The Wisdom of Solomon (The Cambridge Bible for schools and colleges)*, Cambridge, 1922, p. XLV-XLVIII, 7-11, 21-23; F.-R. Tennant, *op. cit.*, p. 123-131.

II. L'IMMORTALITÉ CORPORELLE DANS LA LITTÉRATURE JUIVE NON CANONIQUE.

1. LES APOCRYPHES. — La doctrine de l'Ancien Testament sur l'immortalité corporelle, privilège promis à Adam et à ses descendants, et l'enseignement sur la mort héréditaire, conséquence de la chute des premiers hommes, se retrouvent dans plusieurs écrits qui appartiennent à la littérature apocryphe juive. Ces ouvrages ont été composés pendant les deux premiers siècles avant et au premier siècle après Jésus-Christ.

Sur la valeur de ces écrits comme sources de la pensée juive concernant le sujet qui nous occupe, voir les judicieuses observations de J. Freundorfer, *op. cit.*, p. 66-67.

1° *Le Livre d'Hénoch.* — *Le Livre d'Hénoch*, qui paraît dépasser en ancienneté et en importance tous les écrits apocryphes d'origine palestinienne, est un recueil de morceaux très différents d'allure et de conceptions. Les sections principales auraient été composées au IIe siècle avant Jésus-Christ, sous le règne d'Antiochus Épiphane (175-164 avant J.-C.) ou peu après la mort de ce prince. Cf. J.-B. Frey, *Apocryphes de l'Ancien Testament*, dans ce *Supplément*, t. I, col. 357-371.

Trait caractéristique : cet apocryphe qui, à notre connaissance, tente pour la première fois, d'une façon systématique et spéculative, de rattacher la déchéance morale de l'humanité à une faute des origines, pense à Gen., VI, 1-4 (commerce entre les « fils de Dieu » et les filles des hommes) plutôt qu'à Gen., III. Le péché des premiers parents y disparaît presque complètement à côté de celui des anges. Cf. J. Freundorfer, *op. cit.*, p. 68-69; J.-B. Frey, *L'état originel et la chute de l'homme*, p. 522.

C'est à la lumière de cette observation qu'il convient de lire le passage relatif à l'origine de la mort (LXIX, 8-11). Il fait partie d'un fragment de l'*Apocalypse de Noé* (LXV, 1-LXIX, 25) intercalé dans *Le livre des Paraboles* (XXXVII-LXXI). L'auteur énumère les chefs des mauvais anges : « 8. Le nom du quatrième est Penemu'e : celui-ci montra aux fils des hommes l'amer et le doux, et il leur montra tous les secrets de leur sagesse (des anges). 9. C'est lui qui apprit aux hommes à écrire avec l'eau de suie (l'encre) et le papyrus, et ils sont nombreux ceux qui ont erré à cause de cela depuis l'éternité jusqu'à l'éternité et jusqu'à ce jour. 10. Car les hommes n'ont pas été mis au monde pour affirmer ainsi leur fidélité avec le calame et l'eau de suie. 11. Car les hommes n'ont pas été créés autrement que les anges, (mais) pour demeurer justes et purs, et la mort qui corrompt tout ne les aurait pas atteints; mais à cause de cette connaissance qui est la leur, ils périssent, et à cause de cette puissance, elle (la mort) me dévore. » Cf. Fr. Martin, L. Delaporte, J. Françon — R. Legris, — J. Pressoir, *Le Livre d'Hénoch traduit sur le texte éthiopien (Documents pour l'étude de la Bible)*, Paris, 1906, p. 151-152; R.-H. Charles, *The apocrypha and pseudepigrapha of the Old Testament in English*, t. II, Oxford, 1913, p. 233-234; G. Beer, dans E. Kautzsch, *Die Apocryphen und Pseudepigraphen*, t. II, Tübingen, 1900, p. 275.

On comprend que J.-B. Frey (*L'état originel et la chute de l'homme*, p. 521-522) ait écrit : « *L'Apocalypse de Noé*... connaît... le péché de la première femme, car parmi les chefs des mauvais anges se trouve Gadriel « qui séduisit Ève » (LXIX, 6). Cette séduction, en quelque sens qu'il faille l'entendre, ne paraît pas avoir eu d'influence sur l'humanité, la mort même n'est due qu'aux funestes connaissances transmises aux hommes par les anges impurs. » Cf. également A. Gaudel, *art. cit.*, col. 294, et F.-R. Tennant, *op. cit.*, p. 189-190.

J. Freundorfer (*op. cit.*, p. 69) estime toutefois qu'il n'est pas permis d'inférer de ce passage que l'auteur ignorait la doctrine sur la mort héréditaire, conséquence du péché d'Adam. La liste des mauvais anges, observe-t-il, en mentionne quelques-uns dont l'activité funeste est antérieure aux méfaits signalés par Gen., VI, 1-4, elle nomme Gadriel « qui séduisit Ève et montra tous les instruments de mort aux fils des hommes » (LXIX, 6). Comme l'admet G. Beer (*loc. cit.*), il semble y avoir une confusion entre les démons existant antérieurement à la chute des anges et les anges infidèles dépeints par Gen., VI, 1-4. J. Freundorfer suppose que l'auteur a connu la croyance qui attribuait la mort au démon « qui séduisit Ève », mais que, cédant à ses tendances midrachiques, il a intercalé « la connaissance » entre la faute initiale et la mort, comme il avait déjà rapporté au Satan du paradis l'introduction des instruments de mort. Cet avis de J. Freundorfer, nous semble-t-il, n'est pas dénué de vraisemblance.

Ajoutons que le *Livre d'Hénoch* connaît également l'arbre de vie et en parle dans les termes les plus exubérants (XXIV, 3-XXV, 7). Cet arbre fait partie du paradis réservé aux justes, mais tout porte à croire que ce séjour des élus était conçu à l'exemple du paradis terrestre des origines. » XXV, 4. Cet arbre

odoriférant, aucun être de chair n'a le pouvoir d'y toucher jusqu'au grand jugement, lorsque (Dieu) tirera vengeance de tout et consommera (tout) pour l'éternité; mais (alors) cet arbre sera donné aux justes et aux humbles. 5. Par son fruit la vie sera communiquée aux élus; et il sera planté du côté du Nord, dans un lieu saint, près de la demeure du Seigneur, Roi éternel. 6. Alors (les justes et les humbles) se réjouiront dans l'allégresse, et ils exulteront; ils entreront dans le sanctuaire; la bonne odeur de cet arbre pénétrera leurs os et ils vivront d'une longue vie sur la terre comme ont vécu tes pères, et dans leurs jours la tristesse, la souffrance, les tourments et les châtiments ne les atteindront pas. » Cf. Fr. Martin, *op. cit.*, p. 64-67; R.-H. Charles, *op. cit.*, t. II, p. 204-205; G. Beer, dans E. Kautzsch, *op. cit.*, t. II, p. 254; cf. encore J.-B. Frey, *L'état originel et la chute de l'homme*, p. 511.

2° *Le Livre des Jubilés.* — *Le Livre des Jubilés*, écrit par un juif de Palestine, probablement au début de la seconde moitié du IIe siècle avant Jésus-Christ, a reçu les noms de *Leptogenèse* ou *Petite Genèse*, parce qu'il entre dans plus de détails que la Genèse canonique qu'il commente (cf. J.-B. Frey, *Apocryphes de l'Ancien Testament*, *op. cit.*, t. I, col. 371-380). Le c. III contient le récit de la chute et reproduit presque littéralement le texte de Gen., III. La femme rapporte la défense et la menace de Yahweh en ces termes : « Du fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin..., n'en mangez pas et n'y touchez point, de peur que vous ne mouriez » (III, 18). La sentence de condamnation de l'homme s'achève sur ces mots : « Tu mangeras ton pain à la sueur de ton visage, jusqu'à ce que tu retournes à la terre d'où tu as été tiré; car tu es poussière et tu retourneras en poussière » (III, 25). La suite (IV, 29, 30) montre que l'expression בְּיוֹם de Gen., II, 17 a créé une difficulté à l'auteur : « A la fin du dix-neuvième jubilé... Adam mourut et il lui manqua soixante-dix ans de mille ans. Car mille ans sont comme un jour dans le témoignage des cieux et c'est pourquoi il est écrit, à propos de l'arbre de la connaissance : le jour où vous en mangerez, vous mourrez. Pour cette raison, il n'a pas achevé les années de ce jour, mais il est mort dans le courant de ce jour. » Cf. R.-H. Charles, *The apocrypha and pseudepigrapha of the Old Testament*, t. II, p. 17 et 19; E. Littmann, dans E. Kautzsch, *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, t. II, p. 45 et 48.

Comme le fait observer J. Freundorfer (*op. cit.*, p. 70), il n'est pas aisé de déterminer si l'auteur du *Livre des Jubilés* admet la doctrine de la mort héréditaire, conséquence du péché d'Adam. Il est possible qu'il se représentait les conséquences du péché d'Adam comme n'atteignant qu'Adam et les animaux (III, 17 sq., et 28) : c'est l'opinion de R.-H. Charles (*op. cit.*, t. II, p. 8-9). Le texte (surtout III, 18) autorise toutefois l'hypothèse que l'auteur rattachait l'origine de la mort à la désobéissance d'Adam.

Cf. également J.-B. Frey, *L'état originel et la chute de l'homme*, p. 522-523; F.-R. Tennant, *op. cit.*, p. 191-193; A. Gaudel, *art. cit.*, col. 294-295; Fr. Martin, *Le livre des Jubilés. But et procédé de l'auteur. — Ses doctrines*, dans la *Revue biblique*, 1911, p. 520.

3° *Les Testaments des douze Patriarches.* — *Les Testaments des douze Patriarches*, dont le fond juif peut avoir vu le jour dans la seconde moitié du IIe siècle avant Jésus-Christ, ont été interpolés dans le sens chrétien probablement à partir du IIe siècle de notre ère. Cf. J.-B. Frey, *Apocryphes de l'Ancien Testament*, *op. cit.*, t. I, col. 380-390. Ces interpolations diminuent la valeur du seul passage (*Testament de Lévi*, XVIII, 10-11) qui contient une allusion à la chute d'Adam et à ses conséquences. Le Messie « ouvrira les portes du paradis et il écartera le glaive dirigé contre Adam et il donnera aux saints à manger de l'arbre de vie et l'esprit de sainteté sera sur eux ». Cf. R.-H. Charles, *The apocrypha and pseudepigrapha of the Old Testament*, t. II, p. 315; E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, t. II, p. 471.

« Il résulte de ce texte, écrit J.-B. Frey (*L'état originel et la chute de l'homme*, p. 523), qu'à l'époque messianique l'humanité sera rétablie dans son état primitif : le chérubin à l'épée flamboyante, posté à l'entrée du paradis, s'éloignera et l'on aura de nouveau accès à l'arbre de vie dont les fruits donneront l'immortalité ou du moins prolongeront l'existence. » Ce nouvel accès à l'arbre de vie, observe Freundorfer (*op. cit.*, p. 72) peut très bien s'entendre de la récupération du don d'immortalité. Mais il n'est pas certain que le texte soit d'origine juive. Comme l'écrit judicieusement A. Gaudel (*art. cit.*, col. 295), « le rôle attribué ici au Messie est un rôle de réparateur par rapport aux conséquences funestes de la faute d'Adam. C'est l'esquisse de la conception chrétienne de la chute et de sa réparation ». Ainsi, malgré le caractère judaïque du morceau dans son ensemble, l'hypothèse d'une interpolation chrétienne peut être maintenue.

4° *L'Apocalypse de Moïse* et *La vie d'Adam et d'Ève.* — Parmi les nombreux écrits légendaires qui se rapportent à Adam, deux, étroitement apparentés entre eux, se recommandent par leur ancienneté : une *Vie d'Adam et d'Ève*, en latin, publiée en 1878 par W. Meyer, et un texte grec, édité en 1866 par Tischendorf sous le titre trompeur d'*Apocalypse de Moïse*. A ces textes il faut joindre une *Vie d'Adam et d'Ève* slave, publiée par Jagič en 1893, qui suit d'assez près l'*Apocalypse de Moïse*, cependant avec des variantes nombreuses et des additions que le texte grec ignore, et une *Vie d'Adam et d'Ève* arménienne publiée en 1896 par les méchitaristes de Venise et traduite en allemand par Preuschen, en 1900; ce dernier texte est la traduction, le plus souvent littérale, de l'*Apocalypse de Moïse* grecque. Les critiques sont, en général, et à bon droit, semble-t-il, favorables à l'origine juive de ces apocryphes. Les interpolations chrétiennes sont assez rares. Rien n'oblige à placer la composition de ces ouvrages après le Ier siècle de notre ère. Cf. J.-B. Frey, *Adam (Livres apocryphes sous son nom)* dans ce *Supplément*, t. I, col. 102-106; J. Freundorfer, *op. cit.*, p. 72-73.

a) L'Apocalypse de Moïse considère la mort comme le châtiment de la faute d'Ève. Adam déclare à son fils Seth : « Lorsque Dieu nous créa, moi et ta mère, à cause de laquelle je dois mourir, il nous donna l'autorisation de manger de tous les arbres du paradis; d'un seul il nous défendit de manger, et c'est à cause de lui que nous devons mourir » (VII, 1). En songeant à la résurrection universelle, Ève se met à pleurer : « Malheur à moi ! Le jour de la résurrection, tous les pécheurs me maudiront et diront : Ève n'a pas observé le commandement de Dieu » (X, 2). La version arménienne ajoute : « Et c'est pourquoi nous mourrons tous. » L'archange Michel dit à Seth : « Ne vous fatiguez pas par des prières et des supplications au sujet de l'arbre d'où coule l'huile, pour oindre votre père Adam. Car il ne vous sera pas donné maintenant, mais à la fin des temps.... Mais retournez auprès de votre père : car la mesure de sa vie est remplie, il vivra encore trois jours, puis il mourra » (XIII, 2 et 6). Au milieu de ses souffrances, Adam adresse cette plainte à son épouse : « Que nous avez-vous fait ? Vous avez amené sur nous une grande colère, la mort qui règne sur toute notre race » (XIV, 2). Puis Ève fait le récit de la chute devant tous ses enfants. Elle nous

apprend qu'au moment où il allait être expulsé du paradis, Adam demanda à Dieu de pouvoir manger de l'arbre de vie. Mais le Seigneur répondit : « Vous n'en recevrez pas maintenant, car j'ai donné ordre aux chérubins au glaive flamboyant et tournoyant de le garder contre vous, de peur que vous n'en mangiez et — d'après certains manuscrits et d'après la version arménienne — que vous ne deveniez immortel à jamais...; mais, si après être sorti du paradis, vous vous gardez de tout mal..., je vous ressusciterai au moment de la résurrection et alors il vous sera donné de l'arbre de vie. » (XXVIII). — Cf. L.-S.-A. Wells, dans R.-H. Charles, *The apocrypha and pseudepigrapha of the Old Testament*, t. II, p. 141, 143, 145, 148; C. Fuchs, dans E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, t. II, p. 517-519, 523; cf. également J. Freundorfer, *op. cit.*, p. 73-76; J.-B. Frey, *L'état originel et la chute de l'homme*, p. 533-535; F.-R. Tennant, *op. cit.*, p. 196-198.

b) Dans la *Vie d'Adam et d'Ève* latine, nous retrouvons la conception de la mort héréditaire, châtiment de la désobéissance d'Ève. Dieu dit à Adam : « Voici que vous mourrez, puisque vous avez transgressé le précepte de Dieu » (XXV, 2). Cf. encore XXXVI, 2; XL-XLIII, 1; cf. L.-S.-A. Wells, *loc. cit.*, p. 140, 143, 144; C. Fuchs, *loc. cit.*, p. 516, 518-520. Cf. J. Freundorfer, *op. cit.*, p. 74-76.

5° *Le livre d'Hénoch slave* ou *Le livre des secrets d'Hénoch*. — Entre *Le livre d'Hénoch slave* et *Le livre d'Hénoch éthiopien*, examiné ci-dessus, il y a, à côté de nombreux points de contact, des divergences profondes : les deux apocryphes constituent comme deux branches qui se rattachent à un même tronc. *Le livre d'Hénoch slave* est conservé par deux séries de manuscrits représentant deux recensions différentes : la recension longue *(A)* et la recension brève *(B)* qui sont la traduction fidèle de textes grecs. Ces textes remontent vraisemblablement à une source hébraïque ou araméenne commune, d'origine palestinienne. L'apocryphe fut composé par un juif croyant et pieux, au début de l'ère chrétienne, en tout cas avant la destruction du Temple en 70. Les versions grecques ne peuvent guère être postérieures au Ier siècle. Beaucoup de critiques admettent la possibilité d'interpolations chrétiennes; toutefois aucune preuve péremptoire ne permet d'en affirmer l'existence. Cf. J.-B. Frey, *Apocryphes de l'Ancien Testament*, *op. cit.*, t. I, col. 448-454.

Seule la recension longue mentionne la chute d'Adam et d'Ève. La mort apparaît nettement comme le châtiment du péché. Au chapitre XXXII, 1, Dieu prononce contre l'homme cette sentence : « Tu es terre et tu iras à la terre d'où je t'ai tiré, mais je ne te détruis pas, mais je t'envoie là d'où je t'ai tiré; ainsi je puis te reprendre au moment de mon second avènement. » L'allusion à Gen., III, 19 est assez évidente. Le chapitre XXX, 16-18, contient des affirmations plus nettes, également attribuées à Dieu lui-même : « Et je dis : Après le péché il n'y a plus que la mort... et je lui (Adam) créai une femme, afin que par la femme lui vînt la mort. » Il est manifeste, conclut J. Freundorfer (*op. cit.*, p. 78), que l'auteur résout le problème de l'origine de la mort conformément à l'exégèse traditionnelle de Gen., III, d'après laquelle la mort est une suite du péché d'Adam. Sans doute, nulle part il n'est affirmé explicitement que cette conséquence de la chute s'étend également aux descendants d'Adam. Toutefois cette conception est incontestablement celle de l'apocryphe : car la sentence : « Après le péché il n'y a que la mort » a une portée générale, et les mots : « pour que par la femme lui vînt la mort » rappellent la doctrine d'Eccli., XXV, 24 : « C'est à cause d'elle que nous mourrons tous. »

Enfin signalons les descriptions enthousiastes de l'arbre de vie, qui se trouve au troisième ciel, dans le paradis préparé aux justes. Nul doute que dans la pensée de l'auteur cet arbre ne se trouvât dans le paradis terrestre, séjour d'Adam avant la chute (dans *A*, VIII, 3-4 et dans *B*, VIII, 3).

Cf. Nevill Forbes-R.-H. Charles, dans R.-H. Charles, *The apocrypha and pseudepigrapha of the Old Testament*, t. II, p. 434, 450 et 451. Cf. J. Freundorfer, *op. cit.*, p. 77-80; J.-B. Frey, *L'état originel et la chute de l'homme*, p. 523-526; A. Gaudel, *art. cit.*, col. 297-299; F.-R. Tennant, *op. cit.*, p. 206-211.

6° *Le IVe livre d'Esdras* ou *l'Apocalypse d'Esdras*. — *Le IVe livre d'Esdras* est un des plus beaux et des plus touchants écrits de la littérature apocryphe juive, et fut incontestablement le plus répandu. Il fut écrit à la fin du Ier siècle de notre ère, au lendemain de la catastrophe qui détruisit le Temple et la nation israélite. De nombreux indices y éveillent le soupçon que des doctrines chrétiennes ont agi directement ou indirectement sur l'auteur. Cf. J.-B. Frey, *Apocryphes de l'Ancien Testament*, *op. cit.*, t. I, col. 411-418.

Cet apocryphe cherche une réponse au problème angoissant de la perversité de l'humanité et des misères de la vie. La mort y est présentée comme une suite du premier péché. « O Seigneur, n'as-tu pas au commencement... donné ordre à la poussière de te produire Adam, corps inerte ? Pourtant celui-ci fut l'œuvre de tes mains, et tu lui as insufflé le souffle de vie de sorte qu'il vivait devant toi. Et tu l'as conduit au paradis que ta droite avait planté avant que la terre ne fût; et tu lui as donné un seul commandement et il l'a transgressé. Aussitôt tu as décrété la mort contre lui et contre ses descendants » (III, 4-7). Cf. G.-H. Box, dans R.-H. Charles, *The apocrypha and pseudepigrapha of the Old Testament*, t. II, p. 562; H. Gunkel, dans E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, t. II, p. 352-354; L. Gry, *Les dires prophétiques d'Esdras (IV Esdras)*, Paris, 1938, t. I, p. 4-7.

Cf. J. Freundorfer, *op. cit.*, p. 80-86; J.-B. Frey, *L'état originel et la chute de l'homme*, p. 535-537; A. Gaudel, *art. cit.*, col. 300-303; F.-R. Tennant, *op. cit.*, p. 220-232.

7° *L'Apocalypse syriaque de Baruch* ou *IIe livre de Baruch*. — *L'Apocalypse syriaque de Baruch* présente moins de cohésion et d'unité que le *IVe livre d'Esdras* : elle frappe par le décousu et le heurt des idées, quelquefois même par de véritables contradictions. Aussi l'unité littéraire a-t-elle été constestée par plusieurs auteurs; les conclusions de leurs analyses, souvent ingénieuses mais non péremptoires, inspirent la méfiance. La question de la date de composition est solidaire du problème de l'unité littéraire et de celui des rapports de cet apocryphe avec le *IVe livre d'Esdras*. En toute hypothèse la composition semble ne pas être postérieure à une date voisine de la fin du Ier siècle après Jésus-Christ. La patrie de l'écrit ne peut se déterminer avec certitude : une origine palestinienne semble le plus probable. Bien que l'auteur soit juif, et juif très orthodoxe, il paraît difficile de nier que son ouvrage ait échappé à toute influence chrétienne. Celle-ci aurait eu comme effet, soit de suggérer des idées nouvelles, soit de faire accentuer avec âpreté les anciennes positions juives. Cf. J.-B. Frey, *Apocryphes de l'Ancien Testament*, *op. cit.*, t. I, col. 418-423. Cf. également J. Freundorfer, *op. cit.*, p. 80, 86, 87.

Touchant le point qui nous occupe, les données de cet apocryphe sont assez divergentes. D'après certains passages, — qui appartiendraient à un courant de tradition plus récent et pessimiste, — la mort phy-

sique est la conséquence du péché d'Adam. « Quel avantage y avait-il pour Adam à vivre neuf cent et trente ans, puisqu'il transgressa le commandement qui lui avait été donné ? La longue durée de sa vie ne lui profita donc point, mais introduisit la mort et abrégea les jours de ceux qui descendent de lui » (XVII, 2, 3). « Lorsque Adam pécha et que la mort fut décrétée contre ceux qui devaient naître, à ce moment la multitude de ceux qui devaient naître fut comptée, et pour ce nombre fut préparé un lieu où les vivants doivent habiter et les morts doivent être gardés » (XXIII, 4).

Le sens de XIX, 8 est plus obscur. Il y est question du jour où la mort fut décrétée contre ceux qui pèchent. La traduction allemande de V. Ryssel porte : *die in dieser Zeit sich vergehen werden*. L'expression : « ceux qui pèchent » est bien différente de celle rencontrée ci-dessus : « les descendants d'Adam. » D'après F.-R. Tennant (*op. cit.*, p. 214, note 3), il se pourrait que l'apocryphe songe ici à la mort spirituelle, ou bien nous aurions ici un compromis avec l'opinion qui considère la mort comme le châtiment des péchés personnels. J. Freundorfer (*op. cit.*, p. 88) considère la première hypothèse comme plus vraisemblable. L'auteur reproduirait simplement une tradition qui entendait la peine du péché non pas de la mort corporelle (comme dans XVII, 2, 3 et XXIII, 4), mais de la mort spirituelle. Ici, comme ailleurs, l'auteur ne se serait pas soucié de concilier les matériaux empruntés à des traditions divergentes.

Enfin il est des passages d'après lesquels le châtiment de la désobéissance d'Adam ne serait pas la mort elle-même, mais seulement la mort prématurée. Ces affirmations refléteraient le courant de tradition optimiste. D'après LIV, 55 « lorsqu'Adam commit le premier péché, il a entraîné pour tous une mort prématurée ». De même d'après LVI, 6 « après son péché la mort prématurée fit son entrée ». J. Freundorfer (*op. cit.*, p. 89) émet l'hypothèse que sous l'influence de la doctrine si ferme de saint Paul sur la mort héréditaire, conséquence du péché, et par voie d'antithèse, différentes opinions se seraient formées à ce sujet au sein du judaïsme. Les incohérences dans la doctrine de l'*Apocalypse de Baruch* seraient dues à ce processus. L'auteur se serait contenté de juxtaposer les vues divergentes, à tel point qu'il est impossible de dire à quel avis il se rangeait lui-même. Néanmoins l'auteur de l'apocryphe est un témoin précieux puisqu'il atteste clairement l'existence, chez les juifs contemporains, de la doctrine de la mort, peine de la chute d'Adam.

Cf. R.-H. Charles, *The apocrypha and pseudepigrapha of the Old Testament*, t. II, p. 492, 495, 511, 513; V. Ryssel, dans E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, t. II, p. 418, 419, 421, 433, 434. Cf. également J.-B. Frey, *L'état originel et la chute de l'homme*, p. 537-540; J. Freundorfer, *op. cit.*, p. 87-91; F.-R. Tennant, *op. cit.*, p. 211-220; A. Gaudel, *art. cit.*, col. 299-300.

Les autres apocryphes ne contiennent pas d'éléments relatifs à notre sujet.

Sur la doctrine de l'immortalité corporelle dans la littérature apocryphe, on consultera avant tout les travaux mentionnés ci-dessus : F.-R. Tennant, *op. cit.*, p. 177-232; J.-B. Frey, *L'état originel et la chute de l'homme*, p. 510, 520-526, 533-542; J. Freundorfer, *op. cit.*, p. 65-91; A. Gaudel, *art. cit.*, col. 292-304. On trouvera encore quelques renseignements dans W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 3e édit., par H. Gressmann (*Handbuch zum Neuen Testament*, 21), Tübingen, 1926, p. 406, 408; J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ. Sa théologie (Bibliothèque de théologie historique)*, t. II, Paris, 1935, p. 13-14; L. Couard, *Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen*, Gütersloh, 1907, p. 115-116; J. Lévi, *Le péché originel dans les anciennes sources juives*, 2e édit., Paris, 1909, p. 6-9.

II. CHEZ PHILON D'ALEXANDRIE ET CHEZ FLAVIUS JOSÈPHE, la doctrine de l'immortalité corporelle ne se rencontre pas.

1° *Philon d'Alexandrie* (mort vers 50 après J.-C.) se révèle tout entier, avec son platonisme et sa méthode allégorique, dans l'interprétation des premiers chapitres de la Genèse.

L'arbre de vie et l'arbre de la science du bien et du mal ne sont pas à prendre au sens propre, car des arbres pareils « n'ont jamais apparu autrefois sur terre, et vraisemblablement n'apparaîtront jamais ». Ce sont là des symboles : l'arbre de vie, « c'est la plus grande des vertus, la crainte de Dieu, par laquelle l'âme devient immortelle », et l'arbre de la science signifie « la sagesse, la vertu du milieu, qui discerne entre les choses opposées par nature ». (*De opificio mundi*, 154; L. Cohn-P. Wendland, *Philonis Alexandrini opera quæ supersunt*, t. I, Berlin, 1896 sq., p. 53-54; édit. Mangey, t. I, p. 37; cf. *Legum allegoriarum*, I, 56-60, édit. Cohn-Wendland, t. I, p. 75-76; édit. Mangey, t. I, p. 54-55; *Quæstiones in Genesim*, I, § 10.

Philon n'admet pas que la mort soit le châtiment du premier péché; ses conceptions philosophiques s'y opposent. Il est vrai que son langage pourrait faire illusion : Adam et Ève, dit-il, « échangèrent une vie immortelle et heureuse contre une vie mortelle et malheureuse » (*De opificio mundi*, 152, édit. Cohn-Wendland, t. I, p. 53; édit. Mangey, t. I, p. 37; cf. *De virtutibus*, 205, édit. Cohn-Wendland, t. V, p. 329; édit. Mangey, t. II, p. 440). Mais un autre passage dissipe tout malentendu. « Il y a une double mort, écrit l'auteur, celle de l'homme et celle de l'âme. Celle de l'homme se fait par la séparation de l'âme et du corps; celle de l'âme consiste dans la perte de la vertu et dans l'acquisition du vice. » Philon souligne ensuite l'antithèse qui existe entre ces deux sortes de mort. « L'une est presque le contraire de l'autre. » L'une consiste dans « la séparation du corps et de l'âme qui avaient été unis », de sorte que l'âme peut alors « vivre de sa vie propre, délivrée du mal et du cadavre auquel elle était attachée ». La mort de l'âme par contre unit plus intimement l'âme au corps et cette union entraîne « la prédominance de l'élément inférieur, le corps, et l'assujetissement de l'élément supérieur, l'âme »; l'âme est alors pour ainsi dire « morte, et ensevelie dans le corps comme dans le tombeau ». Enfin l'auteur remarque que les mots de la menace divine θανάτῳ ἀποθανεῖν et non pas simplement ἀποθανεῖν désignent manifestement non pas « la mort commune, la mort naturelle », c'est-à-dire « la séparation de l'âme et du corps », mais « la mort véritable, la mort par excellence, la mort qui est un châtiment », c'est-à-dire « celle par laquelle l'âme meurt à la vie de la vertu pour ne plus vivre que de la vie du vice » (*Legum allegoriarum*, I, 56-60, p. 105-108, édit. Cohn-Wendland, t. I, p. 88-89; édit. Mangey, t. I, p. 64-65).

Ailleurs Philon identifie l'immortalité promise aux premiers parents avec une longévité heureuse. « Laissant de côté l'arbre de la vie immortelle, l'achèvement de la vertu, qui aurait pu leur procurer une vie longue et heureuse, ils préférèrent la vie éphémère et mortelle, qui, à proprement parler, n'est pas « une vie », mais « un temps » rempli de misères » (*De opificio mundi*, 156, édit. Cohn-Wendland, t. I, p. 54; édit. Mangey, t. I, p. 38). Les justes échappent à ce châtiment : « L'homme de bien, dit-il, ne meurt pas de la véritable mort,

mais après une longue vie, il reçoit en partage l'éternité » (*Quaestiones in Genesim*, I, § 16; cf. *Quis rerum divinarum heres sit*, 292, édit. Cohn-Wendland, t. III, p. 66; édit. Mangey, t. I, p. 515).

Par leur transgression les premiers parents s'attirèrent donc uniquement la mort à la vertu, et une mort prématurée au terme d'une vie pleine de douleurs. Déjà avant la chute, l'homme est mortel. C'est parce que l'homme est un être « créé et mortel » qu'il lui fallait « éprouver le malheur » (*De opificio mundi*, 151, édit. Cohn-Wendland, t. I, p. 53; édit. Mangey, t. I, p. 36). La mort physique est une conséquence de sa nature corporelle (cf. *De opificio mundi*, 134-135, édit. Cohn-Wendland, t. I, p. 46-47; édit. Mangey, t. I, p. 32).

A la lumière de ses principes dualistes inspirés de la philosophie platonicienne, Philon devait considérer l'immortalité du composé humain, non pas comme un privilège, mais plutôt comme une peine. En effet l'âme se trouve dans le corps comme dans « un sépulcre » et dans « une prison » (cf. *Quod Deus sit immutabilis*, 150, édit. Cohn-Wendland, t. II, p. 88; édit. Mangey, t. I, p. 295; *Legum allegoriarum*, l. I, 108, édit. Cohn-Wendland, t. I, p. 89; édit. Mangey, t. I, p. 65; *De specialibus legibus*, l. IV, 188, édit. Cohn-Wendland, t. V, p. 252; édit. Mangey, t. II, p. 367; *Quis rerum divinarum heres sit*, 85, édit. Cohn-Wendland, t. III, p. 20; édit. Mangey, t. I, p. 485; *De ebrietate*, 101, édit. Cohn-Wendland, t. II, p. 189; édit. Mangey, t. I, p. 372; *De migratione Abrahami*, 9, édit. Cohn-Wendland, t. II, p. 270; édit. Mangey, t. I, p. 437). Aussi est-il de l'intérêt de l'âme de se dégager le plus vite et le plus complètement possible du corps (cf. *Quis rerum divinarum heres sit*, 267-274, édit. Cohn-Wendland, t. III, p. 61-62; édit. Mangey, t. I, p. 511-512; *De somniis*, l. II, 258, édit. Cohn-Wendland, t. III, p. 299-300; édit. Mangey, t. I, p. 693; *De gigantibus*, 14-15, édit. Cohn-Wendland, t. II, p. 44; édit. Mangey, t. I, p. 264).

Cf. J.-B. Frey, *L'état originel et la chute de l'homme*, p. 511-516, 526-531, surtout p. 515 et 528-529; J. Freundorfer, *op. cit.*, p. 91, note 6; F.-R. Tennant, *op. cit.*, p. 131-142, surtout p. 135-136; A. Gaudel, *art. cit.*, col. 303-304.

2° *L'historien Flavius Josèphe* († après 100 après J.-C.) reproduit en substance le récit biblique du paradis terrestre et de la chute, mais en y ajoutant plusieurs éléments d'allure haggadique (*Antiq. jud.*, I, I, 2-4). Les conséquences de la désobéissance d'Adam et d'Ève sont réduites à leur minimum : une vie pleine de douleurs et une mort prématurée. L'auteur n'admet pas qu'il soit question dans Gen., II, 4 *b*-III d'immortalité proprement dite; fidèles au précepte divin, Adam et Ève auraient simplement joui d'une vie longue et heureuse. « J'avais décidé, dit Dieu en punissant Adam, que vous auriez mené une vie heureuse, exempte de soucis... et que la vieillesse ne serait pas venue trop rapidement, mais que votre vie aurait été longue. » (*Antiq. jud.*, I, I, 4). Cf. J.-B. Frey, *L'état originel et la chute de l'homme*, p. 532 et J. Freundorfer, *op. cit.*, p. 91, note 5.

III. LA LITTÉRATURE RABBINIQUE. — La littérature rabbinique comprend : 1° Les *Targums*, primitivement des traductions araméennes du texte hébreu, le plus souvent des paraphrases plutôt que des versions littérales; 2° Les *Midrachim* ou commentaires suivis du texte sacré; 3° La littérature talmudique, d'allure juridique : la *Mischnâ*, la *Tosephta* et les *Talmuds* palestinien et babylonien.

Pour l'introduction à l'étude de cette littérature, cf. H.-L. Strack, *Einleitung in Talmud und Midraš*, 5e édit., München, 1921; S. Funk, *Die Entstehung des Talmuds (Sammlung Göschen)*, 2e édit., Berlin et Leipzig, 1919; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu-Christi*, 3e et 4e édit., t. I, Leipzig, 1901, p. 111-161; G. Foot Moore, *Judaism in the first centuries of the christian era. The age of the Tannaïm*, t. I, Cambridge, 1927, p. 123-176.

La rédaction de ces écrits s'échelonne sur huit ou neuf siècles. Elle n'est pas antérieure aux dernières décades du IIe siècle de notre ère. Pour cette raison et pour bien d'autres, plusieurs auteurs chrétiens ont disqualifié ces documents et refusent de les utiliser comme sources de la pensée juive à l'époque néotestamentaire (voir l'attitude très réservée de W. Bousset-H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im Späthellenistischen Zeitalter* (*Handbuch zum Neuen Testament*, 21), 3e édit., Tübingen, 1926, p. 41. Toutefois les historiens reconnaissent de plus en plus, et à bon droit, qu'on ne peut se dispenser d'interroger ces livres. Incontestablement ces sources contiennent des matériaux très anciens, et assez fréquemment il n'est pas impossible de déterminer ces éléments avec une certitude suffisante. Très souvent les maximes sont accompagnées du nom de leur auteur, et généralement ces indications méritent créance. Ensuite et surtout, plusieurs indices permettent fréquemment d'établir le caractère traditionnel d'un enseignement. « Premièrement, écrit J. Bonsirven (*op. cit.*, t. I, p. XVI), si cette pensée se trouve déjà dans l'A. T., nous devons juger que dans l'espèce les rabbins se contentent de répéter une doctrine courante; secondement, si une tradition est attestée, non seulement par les rabbins, mais aussi par le N. T., ou par Philon, ou par Josèphe, c'est qu'elle remonte au Ier siècle; enfin si une conception est professée à la fois par les rabbins et par les livres apocryphes de l'A.T., c'est qu'elle est un bien commun du judaïsme universel. » Ces observations montrent à la fois que l'étude des récits rabbiniques doit se faire d'une façon méthodique et que, dans le cas qui nous occupe, des critères pour vérifier le caractère traditionnel des enseignements ne font pas défaut. Cf. J. Bonsirven, *op. cit.*, t. I, p. XII-XVIII; J. Freundorfer, *op. cit.*, p. 93-94.

Pour l'étude de notre sujet, nous nous permettons de renvoyer aux travaux suivants : J. Freundorfer, *op. cit.*, p. 93-103, surtout p. 95-99; J.-B. Frey, *L'état originel et la chute de l'homme*, p. 532-533; J.-R. Tennant, *op. cit.*, p. 145-176, surtout p. 161-166; J. Lévi, *op. cit.*, *passim*, surtout p. 9-11, 15-22; F. Weber, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften*, 2e édit., Leipzig, 1987, p. 246-251; G. Foot Moore, *op. cit.*, t. I, p. 474-476; J. Bonsirven, *op. cit.*, t. II, p. 13-18; H.-L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. IV, 2e part., München, 1928, p. 1268 (table), surtout t. III, München, 1926, p. 227-229. Dans ces ouvrages, on trouvera non seulement les références principales aux sources, mais encore des citations, en traduction, des textes les plus caractéristiques. Les limites de cet article ne permettent pas de les reproduire. Nous nous contenterons de signaler les conclusions qui semblent se dégager de l'étude des sources, les questions qu'elle pose et les opinions principales proposées par les auteurs.

Généralement les rabbins considèrent la mort comme le châtiment du péché. Voir toutefois F. Weber, *op. cit.*, p. 247; F.-R. Tennant, *op. cit.*, p. 162; J. Lévi, *op. cit.*, p. 16-18.

Un point pour ainsi dire universellement admis, c'est qu'Adam et Ève ont encouru eux-mêmes la mort à cause de leur désobéissance. Cf. F.-R. Tennant, *op. cit.*, p. 161; J. Freundorfer, *op. cit.*, p. 95.

Touchant le rapport entre le péché des premiers hommes et la mort de leurs descendants les opinions étaient divergentes. Il y a lieu de distinguer deux cou-

rants principaux : un courant « individualiste », attribuant la mort de chaque individu à ses péchés personnels; et le courant « collectiviste », rattachant immédiatement la mort des hommes au péché des premiers parents. Le conflit entre les deux opinions est clairement attesté par *B. Sab.*, 55 *a* et sq. (édit. L. Goldschmidt, *Der babylonische Talmud neu übertragen*, t. I, Berlin, 1930, p. 596 et sq.). Cf. H.-L. Strack-P. Billerbeck, *op. cit.*, t. III, p. 227-229; F.-R. Tennant, *op. cit.*, p. 162-165; J. Freundorfer, *op. cit.*, p. 95-99; J. Lévi, *op. cit.*, p. 9-11, 21-22; G. Foot Moore, *op. cit.*, t. I, p. 474-476; J. Bonsirven, *op. cit.*, t. II, p. 17.

Au sujet de l'importance relative et du rapport entre les deux courants les avis des historiens sont partagés. F.-R. Tennant (*op. cit.*, p. 161-165) reconnaît une bonne part de vérité à l'opinion de Ginzberg qui admettait la prédominance de la théorie « individualiste » aux premiers siècles de notre ère et l'origine plus tardive de la conception « collectiviste ». Selon Tennant il est fort probable que la première théorie fut plus répandue au premier et au deuxième siècle de notre ère qu'elle ne le fut après cette période, et qu'elle fut alors supplantée rapidement par la doctrine qui, à ce moment, avait déjà poussé ses racines dans l'Église chrétienne : cette conception « collectiviste » fut communément reçue pendant la période talmudique. Toutefois la mort des hommes étant rattachée au péché des premiers parents dans Eccli. et dans les apocryphes du Ier siècle (dont la *Haggada* est en grande partie identique à celle des rabbins de la période de la Mischnâ et des Talmuds), il n'est pas prouvé que cette conception « collectiviste » n'ait pas déjà été admise par quelques rabbins tannaïtes, bien que les traces en semblent être extrêmement rares.

Par contre, J. Freundorfer (*op. cit.*, p. 98-99) ne croit pas à l'existence, au sein du judaïsme, de deux théories pleinement indépendantes sur l'origine de la mort. L'opinion « individualiste », qui n'est attestée que par des sentences assez rares, « se serait développée d'une façon organique sur le terrain de la conception collectiviste ». Comme le judaïsme ignorait le péché originel, c'est-à-dire une faute ou culpabilité héréditaire, l'idée que la mort est un châtiment héréditaire devait lui créer une difficulté : une peine infligée à un individu exempt de toute faute, est-elle compatible avec la justice divine ? Aux prises avec ce problème, certains rabbins, cédant à la tendance rationaliste et non sans créer de nouvelles difficultés, auraient rattaché la mort des hommes à la désobéissance d'Adam par le chaînon des péchés personnels. De même J. Bonsirven (*op. cit.*, t. II, p. 14 et 17) et J. Lévi (*op. cit.*, p. 21-22) tiennent le courant « individualiste » pour un « contre-courant », pour une « réaction » contre la doctrine de la solidarité immédiate entre le sort de l'humanité et le péché des premiers hommes.

Pour autant qu'il nous soit possible de juger cette controverse, l'opinion de J. Freundorfer nous paraît la mieux fondée.

En terminant, notons que d'après certains rabbins, l'immortalité avait été promise et concédée par le législateur divin du Sinaï aux Israélites qui promettaient d'observer la Loi : immortalité éphémère, la désobéissance ayant eu les mêmes conséquences que celle d'Adam. Cf. J. Lévi, *op. cit.*, p. 19-21.

III. L'IMMORTALITÉ CORPORELLE DANS LES LIVRES CANONIQUES DU NOUVEAU TESTAMENT. — Dans les écrits du Nouveau Testament, les attestations de la doctrine de l'immortalité corporelle ne sont pas nombreuses, mais, à défaut du nombre, la clarté ne laisse pas à désirer. Les évangiles ne fournissent aucun indice (sur le silence des évangiles sur ce point, cf. A. Gaudel, *art. cit.*, col. 305-306); seules les épîtres de saint Paul entrent en ligne de compte. D'instinct, la pensée se porte vers le fameux passage de Rom., v, 12-21, où l'Apôtre établit un parallèle antithétique entre Adam et le Christ. Nous examinerons ce texte en premier lieu.

1. ROM., V, 12-21. — Pour expliquer et rendre vraisemblable l'universalité de la rédemption opérée par le Christ, saint Paul rappelle l'universalité de la chute, connue et acceptée sur la foi des Écritures. Cet argument de parité qui se transforme souvent en argument a fortiori est développé en ces termes :

12. — Ainsi donc, comme par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort a passé par tous les hommes parce que tous ont péché. 13. Car jusqu'à la Loi, il y avait du péché dans le monde, mais le péché n'est pas imputé quand il n'y a pas de loi. 14. Cependant la mort a régné depuis Adam jusqu'à Moïse, même (ou : et donc) sur ceux qui n'avaient pas péché à l'imitation de la transgression d'Adam, qui est la figure de celui qui devait venir. 15. Mais il n'en est pas de même de la faute et du don gratuit. Si en effet, par la faute d'un seul, tous (οἱ πολλοί) sont morts, à plus forte raison la grâce de Dieu, et le don dans la grâce d'un seul homme, Jésus-Christ, se sont répandus sur tous (εἰς τοὺς πολλοὺς) en abondance. 16. Et il n'en est pas du don comme du fait d'un seul pécheur, car le jugement (est parti) d'un seul (homme ou acte) (pour aboutir) à une condamnation, tandis que le don gratuit (part) de nombreuses fautes (pour aboutir) à la justification. 17. Si, en effet, par la faute d'un seul, la mort a régné par le fait d'un seul, à plus forte raison ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce et du don de la justice régneront dans la vie, par le seul Jésus-Christ. 18. Ainsi donc, comme par la faute d'un seul (est venue) la condamnation sur tous les hommes, de même aussi par la justice (exercée) par un seul (viendra) sur tous les hommes une justification qui donne la vie. 19. En effet, de même que par la désobéissance d'un seul homme tous (οἱ πολλοί) ont été constitués pécheurs, de même, par l'obéissance d'un seul, tous (οἱ πολλοί) seront constitués justes. 20. La loi est intervenue afin que la faute abonde; mais, où le péché a abondé, la grâce a surabondé. 21. Afin que, comme le péché a régné dans la mort, ainsi la grâce régnât par la justice pour la vie éternelle, par Jésus-Christ Notre-Seigneur.

Ce passage présente un intérêt dogmatique considérable, puisque la doctrine du péché originel le considère comme son fondement scripturaire capital. Son étude approfondie se fera ailleurs. Contentons-nous de recueillir les éléments qui se rapportent au thème de cet article.

La mort, son entrée dans le monde et sa domination universelle sont présentées d'une façon très vivante. De même que le péché (ἡ ἁμαρτία, Rom., v, 12,21), la mort (ὁ θάνατος) est personnifiée (Rom., v, 12, 14, 17; cf. également Rom., VI, 9; I Cor., XV, 26, 54, 55). Elle apparaît comme un conquérant puissant qui envahit l'humanité et y établit solidement son règne universel (Rom., v, 12, 14, 15, 17, 18, 21). Notons de suite qu'il s'agit ici principalement, sinon exclusivement, de la mort physique. Certes θάνατος et ἀποθνήσκειν doivent parfois s'entendre, dans les épîtres pauliniennes, de la mort spirituelle. Cf. W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Giessen, 1928. Ici cependant, tout fait penser en premier lieu à la mort du corps : l'allusion à Gen., II, 4 *b*-III, les conceptions contemporaines du judaïsme (cf. *supra*), enfin le texte et le contexte. En effet, dans les versets qui précèdent le passage, les termes θάνατος et ἀποθνήσκειν désignent la dissolution physique, puisqu'ils sont appliqués à la mort du Christ (Rom., v, 6, 7, 8, 10). Rien n'indique ni ne suggère un changement de sens à partir du ℣. 12. Au contraire, le ℣. 14 exige le même sens. Le raisonnement y va d'un fait connu d'ordre expérimental à une réalité non observable. Ce fait qui peut se passer de preuve puisqu'il est universellement connu, c'est que la mort a régné depuis Adam jusqu'à Moïse, même (ou : et donc)

sur ceux qui n'avaient pas péché à l'imitation de la transgression d'Adam. La conclusion que l'Apôtre veut suggérer, c'est que la mort a pour cause un péché qui ne peut pas être une faute personnelle. La mort, dont la domination fournit la prémisse de l'argumentation de saint Paul, ne peut être que celle du corps, puisque la mort spirituelle ou la mort de l'âme n'est pas un fait expérimental connu de tout le monde. Enfin un dernier argument est fourni par la nécessité d'éviter la tautologie qu'offrirait l'acception de mort spirituelle attribuée à θάνατος. Cf. J. Freundorfer, *op. cit.*, p. 227-228; F. Prat, *La théologie de saint Paul (Bibliothèque de théologie historique)*, t. I, 8e édit., Paris, 1920, p. 253-254, note 3.

En faveur du sens spirituel on invoque surtout les ℣. 17 et 21 qui établissent une antithèse entre la mort (θάνατος) et la vie (ζωή) qui dérive du Christ : la comparaison, dit-on, exige d'entendre les deux membres au sens spirituel. Cet argument, réplique J. Freundorfer (*op. cit.*, p. 229), présuppose ce qu'il faut démontrer. Le parallèle développé par l'Apôtre n'a d'autre but que d'expliquer la portée universelle de l'activité rédemptrice du Christ par la portée universelle de la désobéissance d'Adam, et la question est précisément de savoir si à cette fin saint Paul considère l'universalité de la mort physique ou celle de la mort spirituelle. Or, il a été prouvé que l'Apôtre parle de la mort physique et l'universalité de celle-ci lui fournit un élément suffisant pour le développement de sa pensée. Entre les deux membres du parallèle la correspondance ne doit pas être complète à tous les points de vue.

Cette réponse de J. Freundorfer nous semble parfaitement pertinente. Est-ce à dire cependant que l'idée de mort spirituelle soit complètement étrangère à notre passage, en particulier aux ℣. 17 et 21 ? Ce point, sur lequel les avis des exégètes sont partagés, est dénué d'importance pour notre étude. Cf. J. Freundorfer, *op. cit.*, p. 229-230; F. Prat, *op. cit.*, t. I, p. 253-254, note 3; A. Gaudel, *art. cit.*, col. 311. Voir également É. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul. Étude de théologie biblique* (*Universitas catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum doctoris in facultate theologica consequendum conscriptæ*, sér. II, t. III), Louvain, 1908, p. 78-80; R.-G. Bandas, *The master-idea of Saint Paul's Epistels or Redemption. A study of Biblical theology* (*Universitas catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Facultate theologica consequendum conscriptæ*, sér. II, t. XIII), Bruges, 1921, p. 131-133.

Ce qui nous intéresse avant tout, c'est l'explication génétique de la mort, de son entrée dans le monde et de son règne universel sur les hommes. Cette explication, saint Paul la fournit en insistant sur la connexion entre la mort et le péché. Tâchons de préciser la pensée de l'Apôtre quant à la nature de ce péché et de son rapport avec la mort. Distinguons avec saint Paul lui-même l'introduction de la mort et sa diffusion dans l'humanité.

C'est « par un seul homme que le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort » (Rom., v, 12). Cet homme mis en cause est Adam, « figure de celui qui devait venir », c'est-à-dire du Christ (Rom., v, 14). Son action, qui introduisit dans le monde les deux puissances alliées — le péché et la mort — si funestes à l'homme ne peut être que « la transgression » (ἡ παράβασις), « le faux pas ou chute morale » (τὸ παράπτωμα), « la désobéissance » (ἡ παρακοή) dont il est question aux versets suivants (Rom., v, 14, 15, 17, 18, 19). La terminologie employée (surtout le dernier terme), ainsi que la conséquence attribuée à l'action d'Adam, l'introduction de la mort dans le monde, laissent entendre clairement qu'il s'agit de la transgression de la défense de Gen., II, 17 étudiée ci-dessus. Cette transgression amena dans le monde « le péché » (ἡ ἁμαρτία). Comme l'observe judicieusement M.-J. Lagrange, (*Saint Paul. Épître aux Romains (Études bibliques)*, 2e édit., Paris, 1922, p. 105), « le péché est ici en fait le péché d'origine, mais il signifie toujours le péché, sans distinction d'originel ou d'actuel, comme une puissance ennemie de Dieu ». Cf. également J. Freundorfer, *op. cit.*, p. 220-222. A son tour « le péché » amena cette autre puissance qu'est la mort.

Entrée dans le monde, la mort frappa tous les hommes. La cause de cette diffusion universelle, c'est encore le péché. « La mort a passé par tous les hommes parce que tous ont péché » (ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον) (Rom., v, 13). « Quoi qu'il en soit du latin, écrit M.-J. Lagrange (*Saint Paul. Épître aux Romains*, p. 106), en grec ἐπί n'est pas synonyme de *in*, « dans », et ἐφ' ᾧ ne peut signifier « dans lequel », mais seulement « parce que ». Il est inutile d'insister sur ce point, reconnu par les exégètes catholiques les plus autorisés. » Comme le dit F. Prat (*op. cit.*, t. I, p. 258), « ne faisons pas dire à l'Apôtre que tous les hommes ont péché *en* Adam. La formule peut être très théologique et il en fournit quelque part le modèle en disant que « tous meurent *en* Adam »; mais enfin elle n'est pas de lui ». Cf. encore J. Freundorfer, *op. cit.*, p. 232-238. En outre le verbe ἥμαρτον a un sens actif (cf. J. Freundorfer, *op. cit.*, p. 238). Dès lors, à première vue, l'affirmation : « parce que tous ont péché » semble devoir s'entendre des péchés personnels. Cependant, eu égard au contexte, cette interprétation s'avère impossible. La preuve la plus forte de cette impossibilité est fournie par les deux versets suivants (Rom., v, 13, 14) dont F. Prat (*op. cit.*, t. I, p. 258-259) traduit l'argumentation en ces termes : « Dans la période qui s'écoula entre Adam et Moïse, des péchés se commettaient dans le monde, mais il n'y avait pas encore de loi positive qui punît de mort les pécheurs. Or, une peine particulière, comme serait la peine de mort, n'est appliquée qu'autant qu'elle est promulguée. Cependant c'est un fait évident que la mort fut universelle dans la période qui nous occupe; elle ne s'explique donc point par les péchés personnels des hommes. Elle s'explique d'autant moins que tous « n'avaient pas péché à la ressemblance de la transgression d'Adam », c'est-à-dire, n'avaient pas imité sa désobéissance ». Partant l'assertion : « parce que tous « ont péché », doit s'entendre d'une solidarité des hommes avec Adam dans le péché d'origine, d'une participation véritable à ce péché, c'est-à-dire, en langage théologique, du péché originel. » Cf. J. Freundorfer, *op. cit.*, p. 247-257. Cette conclusion découle également du ℣. 19 : « par la désobéissance d'un seul homme, tous ont été constitués pécheurs. » Cf. J. Freundorfer, *op. cit.*, p. 260-263. Elle peut s'autoriser encore d'autres considérations, qui trouvent leur place naturelle ailleurs (cf. article PÉCHÉ ORIGINEL; cf. surtout J. Freundorfer, *op. cit.*, p. 232-263 et A. Gaudel, *art. cit.*, col. 308-311). Concluons immédiatement que dans Rom., v, 12, la mort est mise en rapport non pas avec les péchés personnels, mais avec le péché originel qui atteint tous les hommes en vertu de leur solidarité physique et morale avec Adam.

Dès lors l'assertion de Rom., v, 12 est parfaitement compatible avec les affirmations des versets suivants (℣. 15, 17, 18) qui, avec insistance, attribuent le règne universel de la mort à la faute d'un seul. Non seulement rien ne suggère ici l'idée de péchés actuels qui constitueraient le chaînon entre la transgression d'Adam et la mort de ses descendants, mais elle semble exclue positivement par l'antithèse du ℣. 16 entre ἐξ ἑνὸς et ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων. Cf. J. Freundorfer, *op. cit.*, p. 257-260.

Ailleurs, il est vrai, la mort est mise en rapport avec les péchés actuels (cf. par exemple Rom., I, 32; II, 8-12; VII, 9-12). Mais il est parfaitement possible de concilier cette conception avec la précédente en disant avec É. Tobac (*op. cit.*, p. 94-95) que « cette sentence de mort portée déjà sur les hommes dès avant ces fautes, ne devient pour eux une réalité consciente qu'au moment où ils transgressent une loi positive punissant de mort ses violateurs », et que « les fautes personnelles viennent ratifier et renforcer ce jugement de condamnation accablant déjà l'individu du fait de son appartenance à la race adamique ». Cf. É. Tobac, *op. cit.*, p. 86-95; R.-G. Bandas, *op. cit.*, p. 133-135.

Nous retrouvons donc chez saint Paul, l'idée rencontrée maintes fois ci-dessus dans l'Ancien Testament et dans la littérature juive non canonique, à savoir que la mort corporelle est une conséquence de la désobéissance d'Adam. Mais il importe de souligner l'apport du message paulinien : l'idée du péché originel, raison de la solidarité de l'humanité entière dans le châtiment d'Adam. Cf. J. Freundorfer, *op. cit.*, p. 103; A. Gaudel, *art. cit.*, col. 304-305; M.-J. Lagrange, *Saint Paul. Épître aux Romains*, p. 113-118.

On s'est demandé quelle est, d'après Rom., v, 12-21, la nature de la connexion entre la mort et le péché originel. Sur ce point l'Apôtre ne fournit aucune déclaration explicite. A l'encontre de la plupart des exégètes et à tort, nous semble-t-il, H.-J. Oemmelen (*Zur dogmatischen Auswertung von Rom., v, 12-14 (Ein neuer Versuch)*, Münster-in-W., 1930) a soutenu récemment que pour l'Apôtre la mort est une conséquence intrinsèque, le fruit naturel *(innere zwangslaufige Folge)* et non pas, ou du moins ni exclusivement ni principalement, le châtiment extrinsèque de ce péché *(Strafdiktat, von aussen verhängte Strafe)*. La question n'a qu'une importance secondaire quant à notre sujet. Cf. encore É. Tobac, *op. cit.*, p. 80-82; R.-G. Bandas, *op. cit.*, p. 133.

Concluons. La mort, son entrée dans le monde et sa diffusion universelle sont les tristes conséquences du péché d'Adam; il est donc évident que d'après saint Paul, l'homme jouissait primitivement de l'immortalité. Ainsi que l'observe judicieusement F. Prat (*op. cit.*, t. I, p. 259), cette idée est sous-jacente au raisonnement de Rom., v, 13-14. « Pour donner à cette argumentation une force invincible, écrit-il, il faut sans doute supposer avec le récit de la Genèse que, dans les vues de Dieu, l'homme était destiné à l'immortalité et ne pouvait être frustré de ce privilège qu'en contrevenant au précepte divin, soit personnellement, soit dans la personne de celui qui, représentant l'humanité entière, agissait en qualité de mandataire universel au nom de tous ses descendants. »

Notons enfin que cette immortalité appartenant à la condition primitive de l'homme était conçue par saint Paul comme un privilège dû à la libéralité divine, puisque dans d'autres passages la mort apparaît comme naturelle à l'homme. Qu'on lise le passage de I Cor., XV, 42 sq., écrit É. Tobac (*Le problème de la justification dans saint Paul*, p. 83-84), « où saint Paul affirme que le corps dans cette vie... est corruptible, déshonoré,... infirme, animal; que le premier homme, Adam, devint une âme vivante, que le premier homme est de la terre, terrestre. Dans ces conditions, la mort apparaît bien comme l'aboutissement naturel de la nature humaine. Un corps qui par sa constitution même est terrestre, psychique, corruptible, tend de lui-même à la dissolution et à la mort... Certes, la conception ordinaire de la mort, châtiment du péché, n'est pas étrangère à ce chapitre.... Cependant, le fait que saint Paul, pour montrer la nécessité d'une transformation de l'humanité issue du premier Adam, en appelle au texte de la Genèse racontant la création du père du genre humain comme homme psychique, animal et charnel, semble indiquer qu'il ne considère pas uniquement l'humanité dans sa condition postérieure au péché, mais aussi dans sa condition native : l'homme sorti des mains de Dieu était donc de sa nature mortel ».

Pour l'étude de Rom., v, 12-21 on pourra consulter les commentaires, surtout M.-J. Lagrange, *Saint Paul. Épître aux Romains;* les ouvrages de théologie biblique, principalement F. Prat, *op. cit.*, t. I, 252-263, t. II, 6e édit., 1923, p. 66-69; É. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul*, p. 42-52, 75-95; R.-G. Bandas, *op. cit.*, p. 28-44, 130-135; enfin des travaux plus spéciaux, parmi lesquels nous citerons au premier rang l'importante monographie de J. Freundorfer (*op. cit.*, p. 105-246) qui contient, outre une exégèse très poussée, une esquisse de l'histoire de l'interprétation de ce passage au point de vue dogmatique; puis des études telles que A. Gaudel, *art. cit.*, col. 306-311; F.-R. Tennant, *op. cit.*, p. 253-267.

II. I COR., XV, 21-22. — A la lumière de Rom., v, 12-21, il est aisé de comprendre le texte de I Cor., XV, 21-22, qui est légèrement antérieur. Le passage appartient à la section relative à la résurrection des morts. Ici encore il s'agit d'un parallélisme antithétique entre Adam et le Christ :

20. Le Christ est ressuscité d'entre les morts, prémices de ceux qui dorment. 21. Car puisque (ou : après que) par un homme (est venue) la mort, par un homme aussi (viendra) la résurrection des morts. 22. Ainsi, [illegible] effet, qu'en Adam tous meurent, de même aussi c'est dans le Christ que tous seront vivifiés.

La comparaison et l'opposition sont établies ici entre le Christ, principe de la résurrection corporelle universelle d'une part, et Adam, principe de la mort universelle de l'autre. Il est superflu de dire qu'il s'agit de la mort physique. L'expression ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν marque vivement le lien intime entre la mort de tous les hommes et l'action d'Adam. L'idée du péché originel, chaînon entre le châtiment universel et la faute d'Adam, n'est pas exprimée; le développement de la pensée de l'Apôtre n'exigeait point cette mention. Ce qui est exprimé permet d'inférer la doctrine de l'immortalité corporelle déduite de Rom., v, 12-21.

Voir le commentaire de ce passage dans E. -B. Allo, *Saint Paul. Première épître aux Corinthiens (Études bibliques)*, Paris, 1935, p. 405-406.

La lecture des épîtres pauliniennes ne permet pas de glaner d'autres attestations suffisamment explicites et certaines de cet enseignement.

Ainsi que nous le disions plus haut, les témoignages du Nouveau Testament sont peu nombreux, mais leur clarté ne laisse rien à désirer.

IV. LA DOCTRINE DE L'IMMORTALITÉ CORPORELLE ET LES ANALOGIES PAÏENNES. — Les principales analogies ou soi-disant analogies païennes de la doctrine de la chute de l'homme se trouvent déjà groupées dans F.-R. Tennant, *The sources of the doctrine of the fall and original sin*, Cambridge, 1903, p. 22-60. Elles ont été étudiées plus à fond dans l'importante monographie catholique de J. Feldmann, *Paradies und Sündenfall. Der Sinn der biblischen Erzählung nach der Auffassung der Exegese und unter Berücksichtigung der ausserbiblischen Ueberlieferungen* (*Alttestamentliche Abhandlungen*, t. IV), Münster-in-W., 1913, p. 54-491. Un aperçu succinct mais substantiel est fourni par P. Heinisch, *Das Buch Genesis übersetzt und erklärt* (*Die heilige Schrift des Alten Testamentes*, t. I, sect. I), Bonn, 1930, p. 131-138. Ces exposés signalent la plupart des éléments relatifs à notre sujet.

1. ANALOGIES BABYLONIENNES. — Parmi les analogies, celles fournies par Babylone sont incontesta-

blement les plus importantes. La haute antiquité des documents, la grande influence exercée par la civilisation babylonienne sur l'ancien Orient, les rapports entre Babylone et Israël, imposent à l'historien d'y prêter une attention toute spéciale. Dans l'article *Babylone et la Bible* de ce *Supplément*, J. Plessis a institué la comparaison entre la doctrine biblique du paradis terrestre et de la chute de l'homme d'une part, et les conceptions analogues ou prétendues analogues attestées par les sources babyloniennes d'autre part (cf. *op. cit.*, t. I, col. 737-745). Nous y renvoyons le lecteur. Nous ne ferons ici que signaler, en les développant parfois, les points qui se rapportent au sujet de cet article.

1° Examinons d'abord les documents littéraires ou figurés, qu'on ▪ rapprochés — à tort ou à raison — de l'ensemble de la doctrine de Gen., II, 4 *b*-III sur l'immortalité.

1. *Le mythe d'Adapa.* — Pour le texte et la traduction, cf. Paul Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens. Transcription, traduction, commentaire (Études bibliques)*, Paris, 1907, p. 148-161; E. Ebeling, dans H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, 2e édit., Berlin et Leipzig, 1926, p. 143-146; A. Jirku, *Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament*, Leipzig et Erlangen, 1923, p. 23-25. Ce mythe constitue ou, du moins, contient un essai de réponse à la question : pourquoi l'homme n'est-il pas immortel ?

Adapa est la créature d'Éa. Il reçut de ce dieu une vaste intelligence et la sagesse, mais non point ▪ une vie éternelle » (fragm. I, recto, l. 4). Il est préposé à la table du sanctuaire de la ville d'Éa, Erdu, et chargé de l'approvisionner. Or, un jour qu'il était à la pêche, le vent du Sud le jeta à l'eau. Irrité, Adapa lui brise les ailes. Pendant sept jours le vent du Sud ne souffle plus. Anu s'en inquiète, et de la bouche de son messager Ilabrat il apprend l'exploit d'Adapa. Le coupable devra aller s'expliquer au ciel. Avant son départ, Éa lui donna ses instructions. Il lui fait prendre un vêtement de deuil. A la porte d'Anu se trouveront deux dieux, Tammuz et Gishzida; ils demanderont à Adapa la raison de son deuil; Adapa répondra qu'il pleure deux dieux qui ont disparu de son pays. Les deux dieux seront prévenus en faveur d'Adapa et lui ménageront un accueil bienveillant auprès d'Anu. Cependant Éa lui dit encore : « Quand tu te tiendras en présence d'Anu, on te présentera une nourriture de mort. N'en mange pas ! On te présentera de l'eau de mort. N'en bois pas ! On te présentera un vêtement. Revêts-le ! On te présentera de l'huile. Oins-toi ! N'oublie pas l'ordre que je t'ai donné; garde la parole que je t'ai dite » (Fragm. II, recto, l. 28-34).

Adapa monte au ciel et tout se passe d'abord comme Éa l'avait prévu. Introduit devant Anu et interrogé par le dieu, Adapa raconte simplement son aventure. Tammuz et Gishzida intercèdent pour lui. Anu s'apaise, et il se demande même ce qu'il pourrait faire pour le protégé d'Éa : « Pourquoi Éa a-t-il révélé à une personne non pure, les choses des cieux et de la terre ? Il lui a mis un cœur magnanime et lui ▪ fait un nom ! Nous, que lui ferons-nous ? Offrez-lui la nourriture de vie et qu'il mange ! Ils lui offrirent la nourriture de vie et il ne mangea pas. Ils lui offrirent les eaux de vie et il ne but pas ! Ils lui offrirent un vêtement et il s'en revêtit; ils lui offrirent de l'huile et il s'oignit ! Anu le regarda avec étonnement : ▪ Allons, Adapa, pourquoi n'as-tu pas mangé, n'as-tu pas bu? Tu ne vivras pas... ». Et Adapa de s'excuser : « Éa, mon maître a dit : « Tu ne mangeras pas, tu ne ▪ boiras pas ! ▪ (Fragm. II, verso, l. 20-23). ▪ Puis Adapa fut renvoyé « à sa terre ». Adapa ne sera donc pas immortel. La fin du mythe est obscure, le fragment IV étant fort mutilé. D'après A. Loisy (*Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse*, Paris, 1901, p. 70), ▪ on y voit du moins que l'humanité, en la personne d'Adapa, au lieu d'être immortelle dans le ciel, restait sur la terre, avec la science communiquée par Éa, afin d'y exercer une souveraineté indéfinie, mais pour y être sujette à toutes les inquiétudes, à toutes les douleurs, à la mort ». D'après M.-J. Lagrange (*Études sur les religions sémitiques (Études bibliques)*, 2e édit., Paris, 1905, p. 394), « il n'est point question ici... de l'humanité. Il semble bien plutôt que le mythe se terminait par une conjuration contre les maladies. Ce qui le prouve, c'est la présence de la déesse Nin-Karrak, invoquée dans une incantation comme la grande guérisseuse. Adapa était devenu dieu ». Cf. encore M.-J. Lagrange, dans la *Revue biblique*, 1916, p. 266-268, et J. Feldmann, *op. cit.*, p. 192-193.

La simple comparaison de ce mythe avec Gen., II, 4 *b*-III suffit à faire entrevoir les analogies et les différences principales. A juste titre H. Gunkel (*Genesis*, p. 38) conclut : ▪ Les divergences sont telles qu'on reconnaît clairement qu'il ne s'agit point ici de deux recensions différentes d'une même histoire, mais de deux narrations apparentées quant à certains détails, mais au fond totalement différentes. ▪

Pour une étude plus approfondie des rapports entre les deux narrations, voir J. Plessis, *art. cit.*, col. 740-742, et surtout J. Feldmann, *op. cit.*, p. 190-199. Cf. encore P. Heinisch, *op. cit.*, p. 132; F.-R. Tennant, *op. cit.*, p. 45-46; A. Condamin, *Babylone et la Bible*, dans le *Dict. apologétique*, t. I, col. 340-341; J. Nikel, *Genesis und Keilschriftforschung. Ein Beitrag zum Verständnis der biblischen Ur- und Patriarchengeschichte*, Freiburg, 1903, p. 128-134; J. Nikel, *Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. I. Die biblische Urgeschichte* (*Biblische Zeitfragen*, IIe sér., fasc. 3), 3e édit., Münster-in-W., 1901, p. 29-30; Fr. Nötscher, *Altorientalischer und Alttestamentlicher Auferstehungsglauben*, Würzburg, 1926, p. 317-318; A. Loisy, *op. cit.*, p. 68-82; H.-Th. Obbink, *Het bijbelsch Paradijsverhaal en de babylonische Bronnen*, Utrecht, 1917, p. 59-66, 97-103; Th.-C. Vriezen, *op. cit.*, p. 69-74.

2. *L'épopée de Gilgameš.* — Pour le texte et la traduction, cf. P. Dhorme, *Choix de textes*, p. 182-325, surtout p. 269-325; E. Ebeling, dans H. Gressmann, *Altorientalische Texte*, p. 150-198, surtout p. 168-186 (donne la traduction de plusieurs recensions); Dr G. Contenau, *L'épopée de Gilgamesh*, Paris, 1939.

L'épopée décrit les exploits et les aventures de Gilgameš, le roi d'Erech en Babylonie méridionale, et de son ami Engidu. « Le thème principal de l'épopée n'est pas douteux, écrit J. Feldmann (*op. cit.*, p. 215). Il constitue essentiellement un enseignement touchant la vie, la mort et l'au-delà. L'énigme de la mort, qui de tout temps a occupé les penseurs et les poètes, forme le centre de gravitation du poème. » En voici un résumé succinct avec l'indication des éléments qui nous intéressent ici.

Gilgameš accable de ses vexations les habitants de sa propre ville. Ceux-ci se plaignent auprès des dieux. Gilgameš ne cessera sa vie de tyran que le jour où il aura trouvé à la fois un rival et un ami. Aruru forme, à l'image d'Anu, le héros Engidu. Celui-ci, dont le corps est couvert de poils et la chevelure très abondante, se tient loin des hommes au milieu des animaux sauvages dont il partage la vie et la nourriture. Il joue de mauvais tours à un chasseur des environs. Pour se débarrasser de ce monstre importun, on essaiera de l'arracher à la vie sauvage et, à cet effet, on utilisera les attraits de la luxure. Une courtisane d'Erech vient se poster à la source. Engidu ne résiste pas à la séduction. C'en est fini de la vie du désert. Les

animaux fuient leur compagnon d'autrefois. Engidu, faible et isolé, accompagne la courtisane à Erech (tabl. I).

Engidu devient bientôt l'ami de Gilgameš. Ensemble ils entreprennent avec succès une expédition contre Humbaba, le gardien de la montagne aux cèdres d'Irnini (Ištar) (tabl. IV et V). Après le retour et plusieurs autres péripéties, Engidu est frappé par la maladie et meurt (tabl. VII et VIII). Gilgameš est inconsolable et craint pour lui-même un sort identique. « Est-ce que moi aussi je n'aurai pas à mourir comme Engidu ? » se demande-t-il (tabl. VIII et IX). Pour tenter de se soustraire à la mort, il se rendra vers Ut-Napištim, son ancêtre, qui habitait autrefois Šurripak, qui seul parmi les hommes a échappé au déluge et qui dans l'assemblée des dieux a obtenu la vie immortelle. Auprès de lui il espère trouver le secret de la vie (tabl. IX). Ici commence une véritable odyssée. La première étape est au mont Mašu. Gilgameš y rencontre les hommes-scorpions « qui chaque jour gardent la sortie et la rentrée du soleil ». Puis il emprunte la « route du soleil », c'est-à-dire le chemin que l'astre du jour parcourt durant la nuit pour revenir à l'Est. Après avoir marché pendant vingt-quatre heures dans l'obscurité la plus complète, il arrive à une oasis merveilleuse. La lumière brille de nouveau. Dans un jardin situé près de la mer, un arbre, « l'arbre des dieux », porte des fruits magnifiques (tabl. IX). Au bord de la mer habite la déesse Siduri, qualifiée de Sabitu, « la Sabéenne ». Effrayée par l'aspect étrange de Gilgameš, la déesse s'enferme chez elle. Gilgameš approche et menace d'enfoncer la porte. La déesse consentant à l'écouter, le héros lui explique le but de son expédition, et la supplie de lui indiquer comment il pourra se rendre chez Ut-Napištim (tabl. X). La réponse de Siduri est assez décevante : « O Gilgameš, pourquoi cours-tu de tous côtés ? La vie que tu recherches, tu ne la trouveras pas! Lorsque les dieux créèrent l'humanité, ils placèrent la mort pour l'humanité. Ils retinrent la vie entre leurs mains. » (Supplément à la tabl. X; cf. P. Dhorme, *Choix de textes*, p. 300-301; E. Ebeling, dans H. Gressmann, *Altorientalische Texte*, p. 194.) La déesse ajouta que nul ne franchit la mer sinon Samaš, le héros, et qu'il y a les eaux de la mort. Toutefois, suivant le conseil de la déesse, Gilgameš va chercher dans la forêt le pilote d'Ut-Napištim, Ur-Šanabi. Celui-ci consent à emmener avec lui Gilgameš à l'île des bienheureux. Ut-Napištim interpelle Gilgameš et lui répond par des considérations philosophiques peu rassurantes. Sur terre rien ne demeure, ni maisons, ni pactes, ni crue du fleuve, etc. L'homme lui aussi est soumis à cette instabilité. La mort comme la vie est réglée par les dieux et la destinée, mais nul ne connaît le jour de la mort (tabl. X). Gilgameš insiste auprès d'Ut-Napištim pour savoir comment il a pu pénétrer dans l'assemblée des dieux et trouver la vie. Alors l'aïeul raconte à son descendant l'histoire du déluge. C'est à la suite de cette aventure qu'il a été emmené par le dieu à l'embouchure des fleuves pour y jouir de l'immortalité à l'instar des dieux. Et Ut-Napištim d'ajouter : « Qui des dieux te fera entrer dans l'assemblée, pour que tu trouves la vie que tu cherches ? » Gilgameš n'a pas de protecteur divin ! Ut-Napištim va lui prouver par expérience qu'il lui est impossible d'échapper au destin commun : « Allons ! ne te couche pas durant six jours et sept nuits! » Gilgameš ne résiste pas au sommeil, l'image de la mort ! A peine assis, il s'endort ! Et Ut-Napištim de plaisanter : « Vois, dit-il à son épouse, le fort qui a désiré la vie ! Un sommeil comme un ouragan souffle sur lui ! » La femme prend pitié du héros. « Qu'il puisse au moins retourner chez lui! » Sur ordre de son mari, la femme cuit des pains pour Gilgameš et les place à son chevet. Ut-Napištim réveille Gilgameš en sursaut. Il va falloir se séparer ! Mais Gilgameš est saisi de frayeur : « Comment ferai-je? Où irai-je ? Dans ma chambre à coucher siège la mort ! » Ut-Napištim donne ses ordres au batelier Ur-Šanabi. Qu'il aille au lavoir avec Gilgameš, que celui-ci puisse nettoyer ses vêtements, jeter les peaux dont il est revêtu, mettre un vêtement neuf et une autre coiffure ! Ces prescriptions exécutées, Gilgameš et Ur-Šanabi s'embarquent. De nouveau l'épouse d'Ut-Napištim a pitié. « Gilgameš est venu, il s'est fatigué; il a souffert; que lui donneras-tu pour retourner en son pays ? » Cédant à la prière de sa femme, Ut-Napištim révèle à Gilgameš un merveilleux secret, une plante épineuse qui est au fond de la mer. Gilgameš s'attache des pierres aux pieds, plonge, saisit la plante, détache les pierres et remonte à la surface. « Ur-Šanabi, dit-il au batelier, cette plante est une plante de renom, grâce à laquelle l'homme obient son souffle de vie. Je l'emporterai à Erech aux enclos... je partagerai la plante ! Son nom est « le vieillard devient jeune ». Moi j'en mangerai et je retournerai à mon état de jeunesse ! » Ironie du sort ! On arrive à un puits d'eau fraîche et Gilgameš se baigne. Dans l'entre-temps un serpent dérobe la plante ! Gilgameš s'assied et pleure : « Pour qui donc mes bras se sont-ils fatigués ? Pour qui donc est anéanti le sang de mon cœur ? » On poursuit le voyage jusqu'à Erech ! (tabl. XI). Gilgameš sait maintenant qu'il ne pourra pas échapper à la mort. Il veut au moins se renseigner sur le sort qui attend l'homme après la mort. A cet effet il évoque et interroge l'ombre de son compagnon Engidu (tabl. XII).

Pour l'étude des rapports entre cette épopée et Gen., II, 4 *b*-III, cf. J. Plessis, *art. cit.*, col. 742-743, et surtout J. Feldmann, *op. cit.*, p. 199-232. Cf. encore P. Heinisch, *op. cit.*, p. 132-134; F.-R. Tennant, *op. cit.*, p. 38-42 et 48; J. Nikel, *Genesis*, p. 139-140; J. Nikel, *Das Alte Testament...*, I. *Die biblische Urgeschichte*, p. 30-31; A. Loisy, *op. cit.*, p. 102-135; 174-200; H.-Th. Obbink, *op. cit.*, p. 54-58; H. Gunkel, *Genesis*, p. 38-39.

3. *Le poème sumérien de la tablette trouvée à Nippur et conservée au musée de l'université de Pensylvanie* (n. 4561). — Pour le texte et la traduction, cf. Stephen Langdon, *Sumerian epic of paradise, the flood and the fall of man* (*University of Pennsylvania, The University museum. Publications of the Babylonian section*, vol. X, n. 1), Philadelphia, 1915, p. 69-85; trad. franç.: *Le poème sumérien du Paradis, du déluge et de la chute de l'homme*, Paris, 1919; S. Landersdorfer, *Die sumerischen Parallelen zur biblischen Urgeschichte* (*Alttestamentliche Abhandlungen*, t. VII, fasc. 5), Münster-in-W., 1917, p. 27-41; Th.-C. Vriezen, *op. cit.*, p. 22-42.

D'après l'éditeur St. Langdon (*op. cit.*, p. 6-7, 49-52), le poème décrit le Paradis, le déluge et la chute de l'homme. Enki, le dieu des eaux et son épouse, Ninella ou Damkina, gouvernent l'humanité au Paradis, situé à Dilmun. Dans ce pays il n'y a ni maladie, ni péché, ni vieillesse. Les animaux sauvages n'attaquent pas les troupeaux et la tempête ne sévit point. Dans un long discours adressé à son mari, Ninella célèbre le pays de Dilmun en vantant la paix et le bonheur qui y règnent. Mais pour une raison, indiquée trop brièvement, Enki, le dieu de la sagesse, devint mécontent de l'humanité et résolut de la détruire par les eaux. Il communiqua son projet à la déesse Nintud, mère de la terre, qui avec l'aide du dieu de la terre, Enlil, avait créé l'homme. Nintud — appelée ici Ninharsag — assiste à cette extermination des hommes. Elle avait conçu le dessein de sauver le roi et quelques hommes pieux et les fit entrer dans

une embarcation. Après le déluge, Nintud a un entretien avec le héros qui a échappé au cataclysme. Ce héros est appelé ici Tagtug et reçoit le titre de dieu. Il devint jardinier. Nintud intercède en sa faveur auprès d'Enki et raconte à ce dieu comment Tagtug a pu se soustraire à la destruction universelle. Enki se laisse réconcilier avec le jardinier, il le fait venir à son temple et lui révèle des secrets. Suit une lacune dans le texte. Tagtug réapparaît recevant des instructions touchant des plantes et des arbres dont les dieux permettent de manger les fruits. Il semble toutefois que Nintud lui ait interdit de se nourrir de la cassia. Mais Tagtug en cueillit et en mangea. C'est pourquoi Ninharsag le maudit et le frappa d'une infirmité corporelle. Il ne verra plus longtemps la vie, c'est-à-dire la santé. Il perdit la longévité antédiluvienne. Furieuse, Ninharsag regrette d'avoir créé l'humanité. Plus tard nous retrouvons la déesse et le dieu de la terre Enlil décidant d'envoyer des patrons divins pour aider l'humanité déchue.

St. Langdon (*op. cit.*, p. 50 et 82, note 4) observe que le poème ne dit pas clairement si primitivement l'homme possédait une vie immortelle. Il estime que le récit est, sur ce point, conforme aux légendes babyloniennes et n'attribue pas à l'homme l'immortalité. Dans le déluge, l'humanité « fond comme du suif » et le texte ne semble pas insinuer que l'homme a manqué une occasion d'acquérir cette prérogative. Les mots de la malédiction signifient simplement que dorénavant Tagtug ne sera plus à l'abri des maladies.

Nous signalerons ici les passages les plus importants et nous les citerons partiellement, en nous basant sur la traduction anglaise de St. Langdon et sur la traduction allemande de S. Landersdorfer :

Recto, col. I, l. 13-30 : c'est la description que St. Langdon considère comme le tableau de la paix et du bonheur qui règnaient au paradis. « 13. A Dilmun le corbeau ne croassait pas; 14. Le milan ne criait pas comme fait le milan; 15. Le lion ne tuait pas; 16. Le loup n'emportait pas les agneaux...; 21. Les colombes n'étaient pas mises en fuite; 22. On ne disait pas : « Oh ! mal des yeux, tu es l'œil malade »; 23. On ne disait pas : « oh ! mal de tête, tu es le mal de tête »; 24. Quant à la vieille femme, on ne disait pas : « tu es une vieille femme »; 25. Quant au vieillard on ne disait pas : « tu es un vieillard »...; 27. On ne disait pas : « un homme a détourné un canal »...; 29. On ne disait pas : « un trompeur trompe. »

Verso, col. II, surtout l. 20-38 (chez St. Langdon = l. 14-33 chez S. Landersdorfer) : invitation à cueillir et à manger le fruit de plusieurs arbres et plantes; manducation de la cassia et châtiment. « 34 (= 28). (Mon roi) approcha de la cassia; 35. Il cueillit, il mangea; 36... la plante, elle avait déterminé son destin... 37. Ninharsag, au nom d'Enki, prononça une malédiction. 38. Jusqu'à ce qu'il meure et ne verra pas la face de la vie. »

Ces textes, replacés dans leur contexte général, tel qu'il est décrit par St. Langdon sont assez impressionnants. Aussi n'est-il pas étonnant que plusieurs auteurs se soient ralliés pour l'essentiel aux vues de St. Langdon. Parmi eux il convient de signaler en particulier S. Landersdorfer (*op. cit.*, p. 41-59 et surtout p. 88-96), qui, après avoir commenté le document sumérien, le compara au récit biblique et releva, à côté d'incontestables différences, « plusieurs analogies frappantes ». Il se demande même (*op. cit.*, p. 89) si, dans la tradition sumérienne, le récit de la chute ne se rattachait pas primitivement à la personne du premier homme, plutôt qu'à celle du héros sauvé du déluge et partant, si à l'origine, la ressemblance avec la narration biblique n'était pas plus étroite encore. Notons en outre que l'auteur estime, bien que non sans une certaine hésitation (cf. *op. cit.*, p. 43, 52, 54 et 94), que le châtiment encouru par l'homme à la suite de la désobéissance consista dans la perte de l'immortalité. S. Landersdorfer (*op. cit.*, p. 96) n'admet toutefois pas la possibilité d'une dépendance immédiate du récit de Gen., II, 4*b*-III à l'égard du texte sumérien, à supposer l'exactitude de l'interprétation de ce dernier document. Tout ce qu'il est permis d'affirmer avec certitude, c'est que les deux narrations remontent en dernière analyse à une même tradition.

H.-Th. Obbink (*op. cit.*, p. 35-39, 58-59, 103-109) suit assez fidèlement St. Langdon. A son avis (*op. cit.*, p. 107 et 109) la peine infligée à Tagtug consiste, non pas dans la perte de l'immortalité, ni dans la perte de la longévité, mais dans les misères et les peines qui grèveront désormais l'existence.

Dans la recension du travail de St. Langdon, M.-J. Lagrange (*Rev. biblique*, 1916, p. 262-268) accepta lui aussi l'essentiel de l'exégèse proposée par ce savant. Après avoir pris connaissance des études critiques des assyriologues, Duneley Prince et Morris Jastrow junior, il sacrifia en grande partie sa première opinion (*Revue biblique*, 1916, p. 615-618). Il n'y a pas de déluge, mais une inondation qui amène la fertilité dans le pays. « Mon roi » qui monte dans le bateau, n'est pas Tagtug, mais Enki qui dirige l'inondation. Le début n'est pas à prendre comme une description de la paix et du bonheur du paradis. Il ne serait pas le tableau d'une sécheresse, comme le soutient Duneley Prince. Il se pourrait, comme le suppose Morris Jastrow, que le poète ait désigné simplement l'absence d'êtres, en constatant qu'ils n'exerçaient pas leur activité ordinaire. Reste « la chute ». Quoique la prohibition de la cassia ne se trouve pas actuellement dans le texte, du moins tel qu'on l'interprète, la malédiction qui suit s'explique au mieux si l'homme a mangé d'un fruit défendu. « L'homme ayant mangé de la cassia est déclaré mortel et assimilé aux autres hommes. Ce n'était donc pas le premier homme, et il n'y a jusqu'à présent aucun indice que les Babyloniens — ou les Sumériens — aient connu un premier homme, père de tous les autres. D'après eux les hommes sont créés, non le premier homme. L'idée d'un péché originel ne résulte donc pas de notre poème. L'auteur ne lui avait sans doute pas donné une unité très stricte, et... l'épilogue n'est nullement une suite de l'histoire. Pourtant on ne peut négliger l'idée qui circule à travers toute cette liturgie. Au début, il n'y a pas de maux, et l'épilogue est une recette divine pour connaître les dieux qui préservent de certains maux. Dans le corps du morceau, on voit le favori d'une déesse, peut-être son fils, perdre l'immortalité et devenir semblable aux autres hommes, parce qu'il a mangé d'un fruit défendu. Ce n'est point un récit de la chute du premier homme, fatale à toute sa descendance, mais c'est une leçon pour tous les hommes, car, si un homme instruit par les dieux a manqué l'immortalité et s'est trouvé exposé aux maux qui amènent la mort, que tous apprennent à demander aux dieux, et ils savent désormais auxquels, le remède de leurs maux et qu'ils ne s'y exposent pas par désobéissance. »

Ainsi que nous venons de l'insinuer, l'interprétation soutenue par St. Langdon ne tarda pas à rencontrer une vive opposition de la part des assyriologues. Sans viser aucunement à être complet, signalons quelques-uns des premiers travaux critiques.

D'après J. Duneley Prince (*The so-called epic of Paradise*, dans le *Journal of the American oriental society*, t. XXXVI (1916-1917), p. 90-114), qui a donné une transcription et une nouvelle traduction anglaise du texte, et qui se dit appuyé par d'autres spécialistes, le contenu du document serait le suivant.

Il n'y est question ni du paradis ni du déluge.

Dilmun est un pays ruiné par la sécheresse : celle-ci a mis un terme à l'activité des animaux et des hommes. Au lieu de traduire « le lion ne tuait pas », on dira : « le lion ne tuait plus », en sous-entendant qu'il n'y avait plus rien à dévorer. Ninella expose la situation à Éa et demande de l'eau pour Dilmun. Sa prière sera exaucée et l'humanité sera sauvée. L'inondation bienfaisante atteint son apogée — comme d'habitude — le neuvième mois. Nintu demande à Éa et obtient de lui un protégé qui est probablement Tagku (et non pas Tagtug). Éa monte dans son bateau pour diriger l'inondation. Plus tard, Tagku apparaît comme un jardinier. Grâce à ses soins la végétation pousse. Le héraut d'Éa promulgue le décret divin relatif à la manducation des plantes. Ce décret énumère les plantes dont il est permis de manger. Tagku mange de la cassia, qui ne figure pas dans la liste, il encourt une malédiction : « Il ne contemplera pas la face de la vie, au moment où il mourra », c'est-à-dire, semble-t-il, qu'il ne sera pas immortel. Ce n'est que ce point qui offrirait une ressemblance avec le récit de la Genèse, et il se pourrait même qu'il n'y ait point de véritable analogie. Le trait pourrait vouloir signifier uniquement que la cassia n'est pas à ranger parmi les fruits comestibles. Le passage suivant, très obscur, semble signifier que la tête, les pieds et les yeux, c'est-à-dire toute la personne du protégé de la déesse resteront semblables à ceux des autres hommes. Tagku n'aura à subir aucun mal physique, et continuera à enseigner l'agriculture et l'irrigation, mais devra subir la mort qui est le lot de l'humanité. La suite du texte semble faire allusion à une assemblée des divinités qui détermine le traitement qui convient aux diverses maladies; il donne également une série de formules d'adoration — en réalité, ce sont des rubriques d'incantation — à des divinités qui président à certains maux de l'humanité.

Le document tout entier ne serait qu'un texte rituel. « Le compilateur, conclut l'auteur, s'est servi de la sécheresse annuelle et de l'inondation annuelle qui y met un terme, comme d'un *staffage* pour fonder l'adoration spéciale d'Éa et la leçon contenue dans l'hymne (car c'était réellement un hymne) que l'inondation doit être sous la direction d'un jardinier qui apparaît ici comme un personnage spécial, peut-être un demi-dieu, agissant sous la direction de Nintu, la mère du pays, mais toujours avec l'assentiment d'Éa. »

Morris Jastrow junior (*The Sumerian view of beginnings*, dans le *Journal of the American oriental society*, t. xxxvi (1916-1917), p. 122-135), propose une interprétation notablement différente. Le texte ne parle ni du Paradis, ni du déluge, il ne concerne pas davantage la chute de l'homme. C'est une incantation, dans laquelle on a incorporé des mythes sumériens qui font suite à la narration sumérienne de l'origine des êtres. Le début décrit l'époque où la terre existe déjà avec ses montagnes et ses villes, mais n'est pas encore habitée par les hommes et les animaux. — Notons en passant que dans recto, col. i, l. 24 et 25, Jastrow traduit « père » et « mère », au lieu de « vieillard » et « vieille femme » : cette traduction supprime radicalement la possibilité de considérer ces versets comme une affirmation de la longévité des hommes à cette époque. — Enki (Éa) et Ninella, sa sœur et son épouse, habitent seuls le pays. Si les hommes et les animaux n'existaient pas encore, c'est que la vie était impossible, faute d'eau. La déesse demande des eaux. Celles-ci couleront à la suite d'un rite de fécondation. L'union du dieu et de la déesse serait décrite avec un réalisme cru. L'inondation dure neuf mois comme la gestation, et elle provoque une végétation abondante. Rien n'indique donc un déluge destructeur. C'est Éa lui-même qui monte dans le vaisseau. Takku est un dieu comme un autre. Son rôle est peu clair et épisodique. Plus loin nous voyons le messager d'Enki instruire quelqu'un, probablement le premier homme ou l'humanité, de l'usage des plantes et des arbres. Il n'en interdit aucun : d'aucune façon la cassia, un remède indispensable, ne pouvait faire l'objet d'une prohibition. Si l'homme doit mourir, ce n'est pas qu'il ait désobéi; c'est sa destinée. La fin du document contient une énumération d'êtres divins créés pour remédier aux fléaux qui atteignent les troupeaux et les hommes; l'énumération est suivie d'une invocation de ces divinités. Cf. encore Morris Jastrow junior, *Sumerian myths of beginnings*, dans le *Journal of semitic language and literatures*, 1917, t. xxxiii, p. 91-144; sur cet article, que nous n'avons pas pu voir, cf. M.-J. Lagrange, dans la *Revue biblique*, 1917, p. 604-605.

Ces études de J. Duneley Prince et de Morris Jastrow junior n'ébranlèrent pas la conviction de St. Langdon. Dans un article *Critical notes upon the epic of Paradise* (dans le *Journal of the American oriental society*, t. xxxvi (1916-1917), p. 140-145), il affirma de nouveau que le document traite du Paradis, du déluge et de la chute. Il proposa quelques retouches de l'édition du texte, et des corrections l'amenèrent à fournir des précisions touchant la chute. Traduisant le verso, col. ii, l. 36 : « Enki y plaça la plante, dont il avait fixé la destinée », il estime que le passage montre suffisamment que la perte de l'immortalité, ou plutôt de la longévité antédiluvienne par l'homme était due à la jalousie d'Enki. Enfin le document serait une épopée et non pas un texte liturgique.

Dans sa recension très sévère de l'ouvrage de St. Langdon, A. Ugnad (*Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1917, t. lxxi, p. 252-256) adopta presque complètement l'interprétation proposée par Morris Jastrow junior. En particulier, il considéra le début comme la description poétique du lien de l'ἱερὸς γάμος d'Enki et de son épouse, lieu qui n'est souillé ni par la maladie, ni par l'activité des hommes. Quant au prétendu récit de la chute, il écrit : « Lorsque Langdon considère comme le fruit défendu du paradis la cassia mentionnée parmi les huit plantes, toute critique doit se taire (*so muss hier jede Kritik verstummen*). La conclusion est nette : *Wir können aus dem Denkmal weder vom Paradies noch von der Sintflut, noch vom Sündenfall etwas herauslesen* ».

Dans une étude très érudite de quelques points importants, W.-F. Albright (*Some cruces in the Langdon epic*, dans *Journal of the American oriental society*, t. xxxix (1919), p. 66-90) déclara que d'une façon générale il était d'accord avec Jastrow touchant le caractère du texte « qui décrit manifestement le retour de la vie et de la fertilité dans le monde à l'aube de notre ère *(our age)* ». Le thème central autour duquel gravitent les différents mythes, est le don divin d'une inondation. La première partie qui comprend les deux premières colonnes et les lignes 9-20 = 29-38 de la troisième, décrivent la genèse de la fertilité et l'origine de l'inondation, la seconde partie qui comprend le reste du texte traite de l'introduction de la culture *(culture)* par le héros Šummu et de la chute de l'homme. Concernant cette chute, l'auteur a une opinion assez spéciale. Verso, col. ii, l. 15 et sq. la déesse Ningarsad se plaint de ce que certaines plantes ne lui aient pas été données. Le vizir d'Enki énumère une série de plantes et manifeste clairement que leur usage est réservé à l'homme. Désappointée, la déesse exprime sa colère contre l'homme, la cause innocente de son chagrin, n'osant probablement pas maudire Enki, son seigneur. Elle profère une malédiction : « Qu'il ne voie point la face (= la plénitude) de la vie jusqu'à ce qu'il meure (finalement) », c'est-à-dire que

l'homme soit assujetti aux maladies et à la vieillesse auxquelles il finira par succomber. Si cette interprétation est exacte, ajoute l'auteur, la chute de l'homme fut causée par la colère de la déesse mère et ne fut d'aucune façon la conséquence d'une faute de l'homme. Suivrait alors le récit étiologique de l'origine de la confrérie des Galles. Ningarsad se plaint de nouveau auprès d'Enki. Le dieu crée un être qui est manifestement un *cinaedus* et le consacre au culte de la déesse.

M. Witzel (*Keilinschriftliche Studien*, Heft I, Leipzig, 1918, p. 51-95, et *Angebliche sumerische Parallelen zur biblischen Urgeschichte*, dans la *Theologische Quartalschrift*, 1919, t. c, p. 199-224) donna une traduction nouvelle et une interprétation qui fut en bonne partie également neuve. Cette interprétation a été résumée par J. Plessis, *art. cit.*, col. 704. Contentons-nous de relever comment M. Witzel entend le passage dans lequel St. Langdon a lu la chute de l'homme. Après avoir fixé les vertus salutaires des huit plantes, Enki veut avoir de nouveaux rapports avec Ninharsag et lui envoie encore son messager. Cette fois il essuie un refus net. La déesse jure au nom d'Enki : aussi longtemps qu'ils vivront, lui et elle, il ne reverra pas sa face. Courroucée, elle va se plaindre auprès d'Enlil, son fils. Enlil projette de tuer Enki et forge deux armes. Suit une lacune dans le texte. Puis Ninharsag apparaît de nouveau avec Enlil, qui, cette fois, est présenté comme son frère et son époux. Ensemble ils fixent le destin de Ninharsag. Elle va enfanter pour les divers besoins des hommes huit dieux-protecteurs qui offrent un parallélisme manifeste avec les huit plantes d'Enki. Le dieu et la déesse fixent alors les destins de ces huits divinités, leurs enfants. Le dernier, dont le nom peut être traduit par le mot « sauveur », devient le seigneur de Dilmun.

Quant au caractère général du document, M. Witzel estime que nous sommes en présence d'un poème d'allure mythologique, destiné à célébrer Dilmun : le texte parle des origines de Dilmun, de la genèse et du développement de la culture; enfin — et ceci est à noter — la substitution du culte d'Enlil à celui d'Enki est justifiée implicitement par la mythologie (ou bien, le texte inspiré par un patriotisme particulariste veut-il polémiquer contre Enki d'Eridu en faveur d'Enlil de Dilmun ?) : l'antique culte d'Enki avec ses plantes salutaires doit s'effacer devant celui d'Enlil et de Ninharsag qui, pour remédier aux maux des hommes, ont produit, non pas des plantes, mais des divinités secourables. Le meilleur parmi ces dieux, « le Sauveur », c'est le dieu protecteur de Dilmun.

Pour terminer cet aperçu sur les premiers travaux suscités par le fameux document sumérien publié par St. Langdon, mentionnons encore le compte rendu de Paul Dhorme, dans la *Revue biblique*, 1921, p. 309-311. « Nous avouons, écrit l'auteur, ne reconnaître nulle trace du paradis, du déluge, de la chute de l'homme dans le morceau que nous avons sous les yeux ». Le début décrit une ville sainte, probablement Tilmun. C'est le lieu où le dieu Enki couche avec son épouse Ninella. Une calamité — la sécheresse — plane sur le lieu saint. Non seulement les animaux sont tombés dans l'inertie, qu'il s'agisse des bêtes féroces ou des compagnons de l'homme, mais l'homme lui-même n'a plus la force de remplir ses devoirs de magie ou de religion : « On ne dit plus à l'œil malade : « tu es l'œil malade », à la tête malade : « tu es la tête malade », à la mère : « tu es la mère », à son père : « tu es le père », etc. La description nous rappellerait « les animaux malades de la peste », plutôt que le paradis. L'intervention divine aboutit, non pas au déluge, mais à une inondation bienfaisante. Comme l'ont parfaitement reconnu Jastrow, Ugnad et Witzel, col. II, l. 21 sq. décrit l'ἱερὸς γάμος entre Enki et sa parèdre. Tout ceci offre une analogie frappante avec le début du cylindre A de Gudea. Enfin, quant à la suite du texte, « les secrets magiques révélés par Enki n'ont rien à voir avec la chute de l'homme ».

De cet aperçu il semble permis de conclure, que le document sumérien publié par St. Langdon ne dit mot ni du paradis, ni du déluge. Cette conclusion paraît s'imposer également quant à la chute. Touchant ce dernier point, d'aucuns estiment peut-être que l'hésitation reste légitime, mais dans ce cas, il faudrait tenir compte des remarques faites par M.-J. Lagrange. Ces observations, exposées ci-dessus, établissent du moins qu'il n'y a pas lieu de parler d'une analogie frappante avec le récit biblique.

4. Il ne faut pas s'attarder au texte de la 6e tablette de l'épopée de la création *Enuma Eliš*. Une traduction allemande est donnée par E. Ebeling, dans H. Gressmann, *Altorientalische Texte*, p. 121-125; A. Jirku, *op. cit.*, p. 9-11.

D'après A. George Barton, les ℣. 33-134 de ce document rapporteraient la création du paradis, la chute de l'homme, la mort rédemptrice et la résurrection de Marduk. Quoi qu'il en soit de cette interprétation fort contestable et rejetée, à bon droit, semble-t-il, par d'éminents assyriologues tels que E. Ebeling, A. Ugnad et A. Deimel, l'idée d'immortalité telle que nous l'étudions dans cet article ne s'y rencontre pas.

Cf. A. Deimel, *Geschichte eines neuen Keilschrifttextes über Paradies, Sündenfall, freiwilligen Erlösungstod und Auferstehung des Gottes Marduk*, dans *Biblica*, 1924, p. 57-64.

5. Il y a encore moins de raisons de s'arrêter au mythe d'*Étana*. Pour le texte et la traduction, cf. P. Dhorme, *Choix de textes*, p. 162-181, surtout p. 172-181; E. Ebeling, dans H. Gressmann, *Altorientalische Texte*, p. 235-240, surtout p. 238 et sq.

Ni pour l'ensemble, ni pour les détails, le mythe ne peut être rapproché du récit de Gen., II, 4*b*-III. Le document raconte les aventures d'Étana en quête de « l'herbe d'enfantement » qui assurera à sa femme une heureuse délivrance.

Cf. P. Dhorme, *op. cit.*, p. 162-163; J. Feldmann, *op. cit.*, p. 233-234; F.-R. Tennant, *op. cit.*, p. 48.

6. Si des sources littéraires nous passons aux sources monumentales, il faut signaler le fameux cylindre-cachet babylonien du British Museum.

Pour la reproduction, cf. H. Gressmann, *Altorientalische Bilder zum Alten Testament*, 2e édit., Berlin et Leipzig, 1927, Taf. 228, n. 603; Morris Jastrow junior, *Bildermappe... zur Religion Babyloniens und Assyriens*, Giessen, 1912, Taf. 47, n. 165; A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, 4e édit., Leipzig, 1930, p. 90.

Certains auteurs ont voulu y voir la représentation de la tentation et de la chute de l'humanité. Cf. par exemple F. Delitzsch, *Babel und Bibel. Ein Vortrag*, 4e édit., Leipzig, 1903, p. 37, 68 et 69; H. Schmidt, *op. cit.*, p. 43-45. De nos jours cette interprétation est presque complètement abandonnée. En fait, elle paraît des plus contestables. Les principales raisons qui s'y opposent ont été exposées par J. Plessis, *op. cit.*, t. I, col. 739. Pour l'étude de la question, cf. encore K. Budde, *Die biblische Urgeschichte*, p. 75-79; J. Feldmann, *op. cit.*, p. 183-190; H.-Th. Obbink, *op. cit.*, p. 50-55; P. Heinisch, *op. cit.*, p. 131-132; A. Jeremias, *op. cit.*, p. 100; J. Nikel, *Genesis*, p. 126-128; H. Gunkel, *Genesis*, p. 38; A. Condamin, *art.cit.*, col. 341; A. Deimel, *Die Schlange bei den Babyloniern*, dans *Orientalia*, 1924, n. 14, p. 56-57.

La scène semble représenter un arbre autour duquel se trouvent deux divinités et un serpent. L'arbre est vraisemblablement un arbre de vie.

7. P. Heinisch (*op. cit.*, p. 133-134) mentionne un autre cylindre-cachet, trouvé en 1911, qui, lui aussi, aurait été considéré à tort comme représentant la scène de la tentation et de la chute de l'homme.

Des considérations qui précèdent, nous pouvons conclure, semble-t-il, que les sources babyloniennes ne fournissent pas une analogie réelle avec l'ensemble de la doctrine de Gen., II, 4*b*-III sur l'immortalité corporelle. Le lecteur verra donc aisément ce qu'il faut penser de l'affirmation suivante d'A. Loisy (*op. cit.*, p. 181) : « La légende biblique... a été formée d'éléments divers que la tradition jéhoviste n'a pas fondus dans une parfaite unité. Trois explications de la mort y sont associées, que les mythes chaldéens nous présentent à l'état séparé : l'homme meurt par sa faute, ayant manqué lui-même l'occasion de devenir immortel, c'est l'explication qui correspond au mythe d'Adapa; l'homme meurt par le fait de la femme qui le séduit, c'est l'explication qui correspond au mythe d'Eabani; l'homme meurt à cause du serpent qui lui a fait perdre la nourriture de vie, c'est l'explication qui correspond au mythe de Gilgameš. »

2° Si, en quête d'analogies babyloniennes, nous passons de l'ensemble du récit de Gen., II, 4 *b*-III aux éléments particuliers, notre attention doit se porter en premier lieu sur l'arbre de vie. A cet élément on a juxtaposé plusieurs conceptions ou représentations semblables que nous passerons rapidement en revue.

1. *Arbre de vie.* — Les sources littéraires mentionnent plusieurs fois un arbre ou des arbres dont le caractère sacré ne fait pas de doute. Rappelons ici que l'époque de Gilgameš signale les cèdres d'Irnini, gardés par Humbaba, et « l'arbre des dieux », situé près de la mer et portant des fruits merveilleux (tabl. IV, V et IX). Notons également la description de l'arbre d'Eridu dans une formule d'incantation. « Dans Eridu a poussé un Kiškanu noir, en un lieu saint il a été créé; son éclat est celui du lapis-lazuli brillant, il s'étend vers l'Océan. C'est le déambulatoire d'Éa dans l'opulente Eridu. C'est sa demeure sur la terre. Sa résidence est un lieu de repos pour Bau. Dans une sainte demeure dont l'ombre s'étend comme celle d'une forêt et dans laquelle personne ne pénètre, là se trouvent Šamaš et Tammuz. Entre l'embouchure des deux fleuves les dieux KA-hegal, ŠI-TUR-GAL et le dieu... ont plongé (?) l'arbre d'Eridu; ils ont récité l'incantation de l'Océan; sur la tête du patient ils l'ont placé. » (Cf. Paul Dhorme, *Choix de textes*, p. 98-99.)

Plusieurs auteurs, tels A. Wünsche (*Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser. Altorientalische Mythen* (*Ex Oriente Lux*, t. I), Leipzig, 1905, p. 1-3), H.-Th. Obbink (*op. cit.*, p. 45-49) et A. Jeremias (*op. cit.*, p. 93-94), considèrent ou sont portés à considérer ces arbres sacrés comme des « arbres de vie » (cf. également J. Feldmann, *op. cit.*, p. 234-235). Toutefois, comme l'expression « arbre de vie » ne figure pas dans les textes et que le contexte n'impose nullement cette interprétation, on comprend que cette identification ait été accueillie avec scepticisme ou ait été rejetée par d'autres, tels que J. Plessis (*op. cit.*, t. I, col. 737), A. Jirku (*op. cit.*, p. 21), Fr. Nötscher (*op. cit.*, p. 325) et Th.-C. Vriezen, *op. cit.*, p. 51-56, 79, 80, 136, 137.

Quant au nom sumérien du cep de vigne, cf. J. Plessis, *op. cit.*, t. I, col. 737-738; J. Feldmann, *op. cit.*, p. 236; A. Deimel, *Die biblische Paradieserzählung und ihre babyl. Parallelen*, dans *Orientalia*, 1925, n. 16, p. 91.

Les monuments figurés, tels que les bas-reliefs des palais et les cylindres-cachets, présentent fréquemment un arbre, plus ou moins stylisé. Voir des représentations dans Morris Jastrow junior, *Bildermappe*, n. 55, 56, 57, 63*b*, 64, 165, 195, 213 à 218; A. Jeremias, *op. cit.*, p. 86-95; A. Deimel, *Gen., c. II-III cum monumentis assyriis comparata*, dans *Verbum Domini*, 1924, p. 312-315; W. Hayes Ward, *The seal cylinders of Western Asia*, Washington, 1910, p. 219-238. Souvent, de chaque côté de l'arbre se tiennent des personnages, assez communément des génies, quelquefois accompagnés d'hommes qui semblent être des rois. Pour la description, cf. J. Feldmann, *op. cit.*, p. 236; A. Deimel, *Gen., c. II-III*, p. 312-315; W. Hayes Ward, *loc. cit.*

Assez généralement les auteurs estiment que nous avons là des représentations de l'arbre de vie. Cf. J. Plessis, *op. cit.*, t. I, col. 738; J. Feldmann, *op. cit.*, p. 236; Morris Jastrow junior, *Bildermappe*, col. 40-41; A. Wünsche, *op. cit.*, p. 2; A. Deimel, *Gen., c. II-III*, p. 312-315. Cette interprétation nous paraît assez vraisemblable, eu égard à l'analogie qu'offre la plante de vie. Toutefois même ici quelques-uns font preuve d'hésitation ou de scepticisme, ou sont d'un avis différent; cf. A. Jirku, *op. cit.*, p. 21; H.-Th. Obbink, *op. cit.*, p. 50-53, 76-79, surtout p. 79; Fr. Nötscher, *op. cit.*, p. 325.

A supposer que l'arbre sacré des documents babyloniens soit réellement un arbre de vie, il resterait à déterminer le rôle précis qu'il était censé avoir, les effets qu'on en attendait : la collation d'une véritable immortalité ou simplement la prolongation de la vie pendant un temps assez notable ? Les sources ne fournissent pas d'éléments qui permettent de donner une réponse ferme à la question. Cf. A. Deimel, *Gen., c. II-III*, p. 315; *Die biblische Paradieserzählung*, p. 92. D'après W. Hayes Ward (*op. cit.*, p. 231-232), l'arbre de vie serait en somme l'arbre de la fortune, ses fruits ou ses fleurs représenteraient le destin des hommes.

Notons enfin que plusieurs auteurs, entre autres P. Dhorme (*L'arbre de vérité et l'arbre de vie*, dans la *Revue biblique*, 1907, p. 271-274), J. Feldmann (*op. cit.*, p. 237-240) et H.-Th. Obbink (*op. cit.*, p. 41-42), estiment que les inscriptions sumériennes de Gudea mentionnent un arbre de la vérité et l'associent étroitement à l'arbre de vie : nous retrouverions ainsi les équivalents de deux arbres du Paradis terrestre de Gen., II, 4 *b*-III. Cet avis n'est pas partagé par tous les spécialistes; cf. J. Plessis, *op. cit.*, t. I, col. 738-739; Fr. Nötscher, *op. cit.*, p. 318, note 1; P. Heinisch, *op. cit.*, p. 133. — Sur les deux arbres voir également les considérations de A. Jeremias, *op. cit.*, p. 86-92.

2. *Plante de vie.* — De l'arbre de vie il est tout naturel de rapprocher la « plante de vie » qui est mentionnée explicitement par les textes. On se rappellera ici le passage de l'épopée de Gilgameš relatif à la plante de jouvence, cueillie au fond de la mer et dérobée par un serpent. La description qu'en fait le héros à son batelier est des plus intéressantes : « Ur-Šanabi, dit-il, cette plante est une plante de renom, grâce à laquelle l'homme obtient son souffle de vie... Son nom est « le vieillard devient jeune ». Moi j'en mangerai et je retournerai à mon état de jeunesse. » (Cf. *supra*, col. 336.) D'autres textes sont cités par J. Plessis, *op. cit.*, t. I, col. 738. Cf. encore A. Deimel, *Gen., c. II-III*, p. 284-286; P. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, 2e édit., Paris, 1910, p. 189-190; Fr. Nötscher, *op. cit.*, p. 325-326; P. Heinisch, *op. cit.*, p. 134; A. Jirku, *op. cit.*, p. 22; H.-Th. Obbink, *op. cit.*, p. 53-58; Th.-C. Vriezen, *op. cit.*, p. 80-83.

Eu égard à ces attestations des sources littéraires, on comprend que plusieurs auteurs veuillent retrouver cette « plante de vie » dans certains documents figurés. A. Deimel (*Gen., c. II-III*, p. 284-287) reproduit une dizaine de représentations qui toutes proviennent de l'art sumérien du troisième millénaire avant Jésus-Christ. Cf. encore P. Dhorme, *La religion assyro-baby-*

lonienne, p. 190; H.-Th. Obbink, *op. cit.*, p. 53, 54 et 58.

Ici encore il est impossible de déterminer avec certitude si c'était vraiment l'immortalité corporelle ou bien simplement la santé et une longue existence qu'on attendait de la plante de vie. Cf. A. Deimel, *Gen.*, c. II-III, p. 287; H.-Th. Obbink, *op. cit.*, p. 56-57.

3. *Aliment de vie, eau de vie, huile de vie*, etc. — Contentons-nous de renvoyer au mythe d'Adapa et de donner quelques références bibliographiques. Suivant le conseil reçu d'Éa, le héros refuse « la nourriture de vie » et « les eaux de vie » qui lui sont offertes au ciel par Anu, et il s'entend dire par la divinité : « Tu ne vivras pas. » En prolongeant indéfiniment sa vie, ces dons divins l'auraient rendu immortel (cf. *supra*, col. 333).

Cf. Feldmann, *op. cit.*, p. 236-237; A. Jeremias, *op. cit.*, p. 96-97; Fr. Nötscher, *op. cit.*, p. 318-321.

Cet examen des sources babyloniennes nous semble autoriser les conclusions suivantes :

a) Les textes et les monuments figurés n'attestent pas l'existence d'une croyance offrant une analogie réelle avec l'ensemble de la doctrine de Gen., II, 4*b*-III sur l'immortalité corporelle.

b) Les ressemblances ne portent que sur certains éléments du récit biblique :

a. De part et d'autre nous retrouvons la préoccupation d'expliquer pourquoi l'homme ne possède pas l'immortalité corporelle. Cette préoccupation semble avoir inspiré certains passages du mythe d'Adapa (cf. *supra*, col. 333) et de l'épopée de Gilgameš (cf. *supra*, col. 334). Empressons-nous d'ajouter toutefois que dans ces légendes la façon de poser la question n'est pas la même que dans la Bible : le problème n'y est pas soulevé à propos du père de l'humanité tout entière. Quant à la solution et à l'esprit qui l'anime, il est superflu de dire que la divergence est foncière.

b. La seconde ressemblance concerne l'arbre de vie. Même sur ce point particulier, il n'est pas du tout certain que l'analogie soit complète. Quelques auteurs estiment que les arbres sacrés des sources babyloniennes ne sont pas nécessairement à prendre pour des arbres de vie. Quoi qu'il en soit, il n'est pas démontré que les fruits étaient censés conférer une véritable immortalité corporelle.

L'analogie entre le récit biblique et les données des sources babyloniennes étant donc en somme fort réduite et sans grande importance, nous pouvons nous dispenser, semble-t-il, d'examiner si, sur le point qui nous occupe, le récit biblique a subi l'influence de Babylone. Contentons-nous de deux remarques : eu égard à l'universalité de l'horreur de la mort, on comprend aisément que l'homme se soit demandé pourquoi il n'est pas immortel. Quant à l'arbre de vie, l'hypothèse d'une certaine influence babylonienne n'empêcherait pas de reconnaître l'originalité de tous les éléments essentiels de l'enseignement biblique sur l'immortalité corporelle, et n'est nullement incompatible avec la notion véritable de l'inspiration.

Pour terminer nous ferons observer que ces conclusions cadrent bien avec celles assez communément admises aujourd'hui par les historiens — catholiques ou non catholiques — des religions touchant les rapports entre les récits bibliques du paradis et de la chute et les conceptions babyloniennes : absence d'analogies réelles quant à l'ensemble, similitude quant à certains éléments : cf. par exemple F.-R.Tennant, *op. cit.*, p. 49-51; A. Jirku, *op. cit.*, p. 23; H. Gunkel, *Genesis*, p. 37-39; J. Nikel, *Genesis*, p. 125, 138, 139, 147, 148 et *Das Alte Testament...*, I, p. 28 et 34; J. Feldmann, *op. cit.*, p. 259-285; A. Deimel, *Die biblische Paradieserzählung*, p. 90-100; J. Plessis, *op. cit.*, t. I, col. 737-775.

II. ANALOGIES ÉGYPTIENNES. — Dès la plus haute antiquité les rapports entre l'Égypte et la Palestine furent constants et parfois intimes (cf. J. Feldmann, *op. cit.*, p. 289-292). Ils impliquent la possibilité d'une influence des conceptions égyptiennes sur les idées religieuses d'Israël, et commandent par conséquent l'examen des analogies signalées par les auteurs.

1° Le mythe d'Osiris présente le règne de ce dieu sur l'Égypte comme un véritable âge d'or : le roi divin assisté d'Isis, sa sœur et son épouse, introduisit dans le pays les bienfaits de la civilisation. Il fut la victime de la haine de son frère Set qui plus tard fut vaincu par Horus, fils d'Osiris et d'Isis. Rien n'indique cependant qu'Osiris ait conféré à ses sujets le privilège de l'immortalité. On rapporte simplement qu'en introduisant l'agriculture, le roi et la reine détournèrent les Égyptiens de l'anthropophagie et qu'Isis guérit les hommes de leurs maladies.

D'après J. Feldmann (*op. cit.*, p. 304), l'idée fondamentale de la légende est « que le mal moral est la cause du mal physique, et avant tout de la mort, mais que finalement le mal est vaincu par le bien ». P. Heinisch (*op. cit.*, p. 134) va même plus loin, lorsqu'il écrit : « L'idée fondamentale, c'est que par le mal moral la mort est entrée dans le monde (Osiris est le premier mort) et que le mal est finalement vaincu. » Ces affirmations, surtout celle de P. Heinisch, nous semblent contenir une part d'exagération.

Cf. J. Feldmann, *op. cit.*, p. 300-304, surtout p. 300-301; A. Erman, *Die Religion der Aegypter. Ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden*, Berlin et Leipzig, 1934, p. 68-87, surtout p. 72; V. Ermoni, *La religion de l'Égypte ancienne (Bibliothèque d'histoire des religions)*, Paris, 1909, p. 195-204, surtout p. 198-199; J.-G. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris. Studies in the history of oriental religion* (*The golden bough*, IV^e part., t. I), 3^e édit., London, 1914, p. 3-23, surtout p. 7; J.-G. Frazer, *Le rameau d'or*, édition abrégée. Nouvelle traduction par lady Frazer, Paris, 1923, p. 344-349, surtout p. 344-345; A. Moret, *Rois et dieux d'Égypte*, nouv. édit., Paris, 1922, p. 78-82; voir encore Günther Roeder, *Urkunden zur Religion des alten Aegypten übersetzt und eingeleitet (Religiöse Stimmen der Völker)*, Jena, 1923, p. XXII-XXIV, 15-27; A. Erman, *Die Literatur der Aegypter. Gedichte, Erzählungen und Lehrbücher aus dem III. und II. Jahrtausend v. Chr.*, Leipzig, 1923, p. 187-193; Plutarque, *Isis et Osiris*. Traduction nouvelle avec avant-propos, prolégomènes et notes par Mario Meunier, Paris, 1924, p. 55-57.

2° La légende de Ré présente également le règne de ce dieu comme un âge d'or de l'histoire égyptienne. Mais ici encore rien, semble-t-il, ne permet de dire que cette ère de félicité comportait une véritable immortalité corporelle. Nous apprenons seulement que Ré possédait un grand nombre de recettes et de talismans pour guérir les maladies et chasser les maléfices. Cf. V. Ermoni, *op. cit.*, p. 180-183; F.-R. Tennant, *op. cit.*, p. 34-35.

La fin de cet âge d'or nous est rapportée par une ancienne tradition appelée le livre de la Vache céleste. Ré étant devenu vieux, les hommes, ses sujets, conspirèrent contre lui. Mais le roi leur envoya la déesse Hathor pour les exterminer. Cependant, pris de remords, il réussit, par un artifice, à arrêter l'extermination de la race humaine, alors que la déesse en avait déjà détruit une partie. Puis la vache céleste hissa Ré sur son dos; le dieu quitta ainsi la terre ingrate et habita désormais les cieux.

D'après J. Feldmann (*op. cit.*, p. 300) nous retrouverions ici « clairement exprimée l'idée fondamentale du récit biblique de la chute, à savoir que le premier péché entraîna pour l'homme des malheurs et la

mort et qu'il modifia l'attitude de la divinité à l'égard des hommes ». Ici encore on se gardera d'exagérer la similitude et de négliger les différences profondes et essentielles.

Cf. J. Feldmann, *op. cit.*, p. 297-300; H. Ranke, dans H. Gressmann, *Altorientalische Texte*, p. 3-5; Günther Roeder, *op. cit.*, p. 142-145; A. Erman, *Die Literatur der Aegypter*, p. 77-79; V. Ermoni, *op. cit.*, p. 186-190.

3° Enfin on retrouve en Égypte l'arbre de vie. Un hymne loue Amon-Ré d'avoir créé « l'arbre de vie et d'avoir produit l'herbe ». Cf. J. Feldmann, *op. cit.*, p. 295; Günther Roeder, *op. cit.*, p. 5 et 7. Eu égard au contexte, l'expression semble signifier simplement : « arbre fruitier »; cf. Günther Roeder, *op. cit.*, p. 7; H. Ranke, dans H. Gressmann, *Altorientalische Texte*, p. 13 et 14.

Les sources égyptiennes mentionnent encore un sycomore très élevé habité par les dieux, « l'arbre de vie » qui entretient leur vie. Cet arbre se trouve dans l'île des bienheureux à l'est du ciel et fournit un aliment non seulement aux dieux, mais encore aux défunts admis dans ce lieu. Toutefois, observe Fr. Nötscher (*op. cit.*, p. 324), ces fruits ne semblent pas avoir été un aliment d'immortalité : la vie bienheureuse ne semble pas avoir dépendu de leur manducation. En outre, le bienheureux (le roi) recevait une autre nourriture : il buvait le lait des déesses qui lui donnaient le sein. D'après une notice tardive de Diodore, les Égyptiens connaissaient une plante d'immortalité par laquelle Isis ramena son fils Horus à la vie et lui conféra l'immortalité. Il est impossible de déterminer si, et jusqu'à quel point, Diodore rapporte ici réellement des croyances égyptiennes. Cf. Fr. Nötscher, *loc. cit.*; J. Feldmann, *op. cit.*, p. 308-311. Notons que chez les Égyptiens l'arbre de vie semble avant tout faire partie des conceptions eschatologiques. Sans doute, comme dans les croyances de l'antiquité les origines et la fin des choses sont conçues très souvent d'une façon analogue, il n'est pas téméraire de penser qu'en Égypte l'arbre de vie était également un élément de la description de l'âge d'or primitif de l'humanité. Mais on aura soin de ne pas négliger le coefficient d'incertitude qui affecte inévitablement une telle inférence.

L'analogie entre Gen., II, 4*b*-III et les conceptions égyptiennes n'a rien de remarquable. Elle n'autorise nullement à soutenir que la doctrine biblique sur l'immortalité corporelle ait été inspirée par les idées religieuses du pays des pharaons. Cette conclusion rejoint celle, plus générale, formulée par H. Gunkel (*Genesis*, p. LIX) : *Aegyptischen Einfluss bemerken wir sehr bezeichnender Weise in den Ursagen nirgends.* Cf. encore F.-R. Tennant, *op. cit.*, p. 35-36; J. Feldmann, *op. cit.*, p. 311-312.

III. ANALOGIES IRANIENNES. — Les analogies fournies par les croyances religieuses des anciens Perses sont attestées par des documents qui remontent à des époques différentes et dont la date fait quelquefois l'objet d'une controverse.

Les traditions les plus importantes pour nous sont celles contenues dans l'*Avesta*, le livre sacré du Zoroastrisme. Les plus grandes divergences règnent parmi les spécialistes au sujet de la composition et de la date de l'œuvre. L'opinion prédominante chez les iranistes se conforme autant que possible à la tradition mazdéenne et admet que les parties les plus anciennes peuvent remonter à Zoroastre lui-même et datent environ du VI^e^ siècle avant Jésus-Christ. Plusieurs sont disposés à considérer la plus ancienne (les *gâthâs*) comme antérieure au VII^e^ siècle. D'autres savants, par contre, soutiennent que les doctrines avestiques sont bien plus récentes. La majeure partie de l'*Avesta* est perdue. Dans celle qui reste, les portions les plus importantes (et qui contiennent des traditions relatives aux origines du monde et de l'humanité) sont : 1. Le *Yasna* (proprement « sacrifice ») récité en l'honneur de toutes les divinités, et en particulier aux sacrifices du haoma. Il contient 72 chapitres ou *hâs;* les chapitres XLVIII-LIV constituent les *gâthâs* et possèdent un caractère plus archaïque que les autres portions de l'*Avesta*. 2. Le *Vendîdâd* (la loi contre les démons) dont les deux premiers chapitres se rapportent à la création et à la légende de Yima. 3. Les *Yashts* (adoration, prière) qui contiennent plusieurs mythes ou légendes de divinités ou de héros des temps primitifs. Quoi qu'il en soit de la date de composition de l'Avesta, il est évident que plusieurs traditions qui y sont consignées peuvent être fort anciennes; quelquefois cette haute antiquité est absolument indubitable.

Dans la littérature pehlevie, plus récente que l'*Avesta*, il convient de relever avant tout le *Bûndahishn*, sorte de Genèse, racontant la création du monde, des êtres divins et des hommes, les conflits entre les créatures d'Ormazd et d'Arihman. Ce document, qui dans sa forme actuelle date du IX^e^ ou du X^e^ siècle de notre ère, contient des traditions fort anciennes et des fragments importants des portions perdues de l'*Avesta*. Mentionnons encore le *Mainyô-i-Khard* (l'esprit de sagesse) et le grand poème épique *Schâhnâmeh* (le livre des Rois) du musulman Firdusi (X^e^ siècle de notre ère) : ces écrits contiennent, eux-aussi, des mythes relatifs aux origines.

Cf. A. Carnoy, dans J. Huby, *Christus. Manuel de l'histoire des religions*, 5^e^ édit., Paris, 1927, p. 337-350; A. Carnoy, *The religion of ancient Persia* (*Studies in Comparative Religion*, fasc. 11), London, 1934, p. 4-11; J. Feldmann, *op. cit.*, p. 314-316.

1° *La légende de Yima.* — Cette légende est rapportée par l'*Avesta;* certains détails complémentaires et certaines variantes sont fournies par les sources plus récentes.

Déjà les *gâthâs* mentionnent Yima comme un être vivant à l'époque des origines de l'humanité (*Yasna*, XXXII, 7-8). Yima est manifestement à identifier avec Yama de l'Inde ancienne et par conséquent un être légendaire datant des temps où les habitants de l'Inde et de l'Iran ne formaient encore qu'un seul peuple. Il est impossible d'établir avec certitude si, à cet âge reculé, Yima ou Yama était considéré comme le premier homme, le père de l'humanité. En tout cas, dans les parties de l'*Avesta* postérieures aux *gâthâs*, Yima n'est pas le premier homme, mais le premier roi et promoteur de la civilisation, remarquable par ses qualités physiques, intellectuelles et morales. Son règne constitua l'âge d'or de l'Iran. Sous sa domination, « les animaux et les hommes furent rendus immortels; il n'y avait ni vieillesse ni mort; le père comme le fils gardaient l'extérieur d'un jeune homme de quinze ans » (*Yasna*, IX, 4-5; cf. encore *Yasht*, IX, 8-11; XV, 15-17; XIX, 30-33; *Vendîdâd*, II, 5). Auparavant les hommes jouissaient, il est vrai, d'une longévité remarquable, mais non pas de l'immortalité corporelle. Maintenant les hommes et les animaux se multiplient au point que la terre devient trop petite et qu'à trois reprises différentes Yima est obligé de l'agrandir. Sur l'ordre d'Ormazd, Yima construit un enclos dans lequel il abrite les êtres vivants contre les ravages d'un hiver rigoureux et d'une inondation. Les hommes y jouissaient d'une éternelle jeunesse et d'un bonheur sans mélange (*Vendîdâd*, II, 8 sq.).

Le péché commis par Yima mit fin à cet âge d'or (qui d'après le *Bûndahishn* dura 616 ans et 6 mois). Lorsque Yima commença à mentir, la splendeur s'envola trois fois sous forme d'un oiseau. Fort affligé,

Yima commença à errer; exposé à l'inimitié, il dut se cacher sur la terre (*Yasht*, XIX, 31 et sq.). L'*Avesta* ne détermine pas davantage en quoi consiste « le mensonge » de Yima. Firdusi nous apprend que Yima se serait attribué la divinité. D'après *Yasna*, XXXII, 8 — un texte qui fait partie des *gâthâs* — la chute de Yima serait en connexion avec le passage du régime végétarien à la manducation de la chair. Mais le texte est obscur et les orientalistes proposent des traductions divergentes. (cf. F.-R. Tennant, *op. cit.*, p. 55-56). Le *Bûndahishn* raconte que Yima, après avoir perdu le bonheur, épousa un être démoniaque, une *Dev* et donna sa sœur comme épouse à un démon. De ces unions seraient nés des singes et des ours.

D'après le *Mainyô-i-Khard* et le *Schâhnâmeh* de Firdusi, Yima fut créé immortel, mais à la suite de ses péchés, il devint mortel, lui et tous les autres hommes.

Signalons enfin qu'après son péché, Yima tomba au pouvoir du serpent Azhi Dahâka. Il est à remarquer toutefois qu'à la différence du serpent de Gen., III, Azhi Dahâka ne joue pas le rôle de tentateur auprès d'Yima.

Cf. J. Feldmann, *op. cit.*, p. 316-318, 320-323; F.-R. Tennant, *op. cit.*, p. 54-57; A. Jeremias, *op. cit.*, p. 82-84, 103; P. Heinisch, *op. cit.*, p. 134-135; H. Gunkel, *Genesis*, p. 37; J. Nikel, *Genesis*, p. 142 et 144; A. Carnoy, dans J. Huby, *op. cit.*, p. 362.

2° *Les âges du monde et la légende de Maschia et de Maschiana.* — Ces conceptions sont attestées par le *Bûndahishn*. Au « temps infini » succède une période de 4 fois 3000 ans. Durant la première phase de 3000 ans, Ormazd créa un monde spirituel et parfait au ciel. Pendant la phase suivante, Ahriman sort de l'abîme, voit la lumière et décide de la détruire. Il crée six *daevas* ou démons et déclare la guerre au créateur du bien et de la lumière. Celui-ci le repousse par sa parole sacrée et continue à régner encore en maître incontesté durant 3000 ans. Au début de cette phase il crée les six *Ameshas Spentas*. Durant la troisième phase, le pouvoir d'Ahriman s'accroît. Cet être néfaste crée toutes sortes de fléaux et d'entités qui provoquent la mort : l'hiver et le froid, les mouches venimeuses, les fourmis, les moustiques, des ombres malignes, des magiciens diaboliques, l'orgueil, l'incrédulité, les mauvais désirs, les péchés contre nature, les maladies des femmes et la domination étrangère. Il essaie de tout anéantir. Il tue le taureau primordial et le premier homme Gayô Maretan. Du corps de ce dernier sort, à l'instar d'arbres, le premier couple humain Maschia et Maschiana.

Maschia et Maschiana reconnaissent d'abord Ormazd comme créateur. Mais ils sont amenés par Ahriman, le principe du mal, à mentir et à lui attribuer la création du monde. A la suite de leurs péchés, ils tombent sous la domination de l'esprit du mal. Ils en reçoivent des fruits et en mangent. Ils perdent tous les biens dont ils avaient joui jusqu'alors. En outre ils modifient leur façon de vivre. Ils commencent à se nourrir des animaux, d'abord du lait, puis de la chair rôtie d'une brebis. Ils s'habillent de peaux, se fabriquent des outils et construisent une demeure. Puis ils se battirent entre eux. Après 50 ans ils engendraient leurs premiers enfants, mais ils les mangèrent; plus tard ils en obtinrent d'autres.

Cf. J. Feldmann, *op. cit.*, p. 323-325; F.-R. Tennant, *op. cit.*, p. 57-59; A. Carnoy, dans J. Huby, *op. cit.*, p. 361-362; H. Gunkel, *Genesis*, p. 37; J. Nikel, *Genesis*, p. 142 et 144.

3° *Le Haoma.* — Suivant une observation pertinente de F.-R. Tennant (*op. cit.*, p. 57), le Haoma, à la fois plante et boisson sacrée, doit être rapproché — à raison des effets qu'on lui attribue — non seulement de l'arbre de vie, mais encore de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. En effet, d'après la prière poétique adressée par Zarathustra à Haoma (*Yasna*, IX, 16 et sq.), celui-ci confère, entre autres biens, la santé et la force physique, la guérison et la longévité, l'intelligence et la sagesse. Haoma éloigne la mort.

Cf. F.-R. Tennant, *op. cit.*, p. 57; J. Feldmann, *op. cit.*, p. 318-320; A. Wünsche, *op. cit.*, p. 3; A. Jeremias, *op. cit.*, p. 82; Fr. Nötscher, *op. cit.*, p. 329.

Les analogies ci-dessus énumérées ne sont pas de nature à établir un rapport de dépendance ou d'influence entre Gen., II, 4*b*-III et les conception iraniennes. L'hypothèse d'après laquelle Gen., II, 4*b* et III serait directement tributaire des sources iraniennes n'est plus guère soutenue de nos jours. Cf. J. Feldmann, *op. cit.*, p. 322, 323, 325; F.-R. Tennant, *op. cit.*, p. 54-59; H. Gunkel, *Genesis*, p. 37.

4° *Les autres analogies.* — Nous venons de relever les analogies que les auteurs considèrent généralement comme les plus importantes. Une certaine ressemblance entre les conceptions païennes et la doctrine biblique de l'immortalité corporelle est indéniable. En outre, entre la Palestine d'une part, la Babylonie, l'Égypte et la Perse de l'autre, les rapports furent étroits et remontent à une haute antiquité. Dès lors la question d'une dépendance historique peut se poser.

Il serait aisé de poursuivre l'enquête : sur le champ immense de l'histoire des religions, des traditions mythologiques et folkloriques, il est possible de glaner encore plusieurs éléments offrant une certaine ressemblance avec le thème biblique étudié dans cet article. Néanmoins l'avantage de cet exposé plus complet serait assez mince.

Certes des peuples anciens tels que les Chananéens, les Phéniciens et les Arabes, voisins intimement mêlés à l'histoire d'Israël, présentent un intérêt et une importance qui n'échappent à personne, mais pour le point qui nous occupe ici l'étude des documents est plutôt décevante. Cf. J. Feldmann, *op. cit.*, p. 90-145; F.-R. Tennant, *op. cit.*, p. 24-34.

Dans d'autres cas, il s'agit de conceptions répandues chez des peuples dont l'ancien Israël ne semble pas pouvoir être directement tributaire : telles sont les analogies anciennes fournies par l'Inde, la Grèce et l'Italie (cf. J. Feldmann, *op. cit.*, p. 327-356; F.-R. Tennant, *op. cit.*, p. 51-54, 59-60; P. Heinisch, *op. cit.*, p. 135); telles sont à fortiori les analogies que l'on peut relever actuellement chez les primitifs (cf. J. Feldmann, *op. cit.*, p. 412-482.)

V. Rapports entre la doctrine biblique de l'immortalité corporelle et les analogies païennes. — L'exposé précédent permet de se faire une idée suffisamment précise des ressemblances et des divergences qui existent entre la doctrine de Gen., II, 4*b*-III concernant l'immortalité corporelle et les principaux parallèles fournis par la Babylonie, l'Égypte et la Perse. Il nous reste à soulever la question relative aux origines de cet enseignement biblique : y-a-t-il lieu d'admettre que sur le point précis qui nous occupe, Gen., II, 4*b*-III dépende de ces analogies?

La solution de ce problème est fort malaisée. Toutefois, un point d'une importance capitale semble bien établi : c'est que les divergences sont trop nombreuses et trop profondes pour que l'hypothèse d'une dépendance littéraire puisse être considérée comme probable : elle nous paraît devoir être écartée résolument.

Mais une dépendance qui ne serait pas d'ordre littéraire, est-elle exclue également ? A notre avis cette question ne comporte pas de réponse ferme. Nous nous bornerons à présenter quelques observations qui nous semblent fournir les éléments d'une réponse.

La portée des ressemblances ne doit pas être exa-

gérée. La similitude la plus frappante concerne un élément particulier, à savoir l'arbre de vie. Quant aux affinités à caractère plus général, elles peuvent s'expliquer, nous semble-t-il, sans le recours à l'hypothèse d'une dépendance historique. Ainsi la préoccupation de rechercher une explication de l'origine de la mort — préoccupation qui se trahit dans la Bible et dans les documents païens — peut naître aisément en plusieurs milieux d'une façon pleinement indépendante. La mort vient heurter trop violemment l'instinct de conservation pour que l'homme ne soit pas amené à réfléchir sur l'origine de cette terrible puissance ennemie. Cette horreur de la mort pouvait en outre suggérer l'idée que la mort est la conséquence d'une erreur, le châtiment d'une faute ou d'un péché, qu'elle ne faisait pas partie de la condition primitive de l'homme, qu'elle n'existait pas à l'âge d'or de l'humanité.

Ensuite il importe de ne jamais perdre de vue les divergences qui sont aussi importantes que nombreuses. La dissimilitude quant à l'esprit qui anime les traditions biblique et païenne mérite d'être soulignée tout particulièrement et elle a été relevée par la plupart des historiens des religions. La narration de Gen., II, 4*b*-III atteste une élévation morale et religieuse que l'on cherchera en vain dans les documents païens.

Enfin toute comparaison destinée à élucider la question de la dépendance de l'enseignement biblique à l'égard des conceptions païennes, devra tenir compte de l'ensemble du récit de Gen., II, 4*b*-III, puisque la doctrine sur l'immortalité corporelle est intimement liée à tous les éléments importants de la narration. Cette comparaison ne fera qu'accentuer l'originalité et la supériorité de ce récit.

Au total, la question de la dépendance historique se pose principalement, sinon exclusivement, à propos de l'arbre de vie. Cette dépendance est possible. Encore convient-il de remarquer qu'il s'agit là d'une conception qui semble avoir été très répandue dans l'ancien Orient.

Pour une étude des rapports entre Gen. II, 4 *b*-III et les analogies païennes, cf. entre autres J. Feldmann, *op. cit.*, p. 484-491; P. Heinisch, *op. cit.*, p. 135-138; J. Nikel, *Das Alte Testament... I. Die biblische Urgeschichte*, p. 34-38.

W. Goossens.

IMPUR, IMPURETÉ. — Voir Pureté.

INCARNATION. — Voir Messianisme et Trinité.

INDUSTRIE CHEZ LES HÉBREUX. — Voir Métallurgie, Poterie.

INERRANCE. — Voir Inspiration et Inerrance.

INFAILLIBILITÉ DE L'ÉGLISE ET DU SOUVERAIN PONTIFE. — Nous n'avons pas à déclarer ici la définition, la nature et l'objet de l'infaillibilité : ce sont des questions d'ordre théologique. Le but de cet article est seulement d'établir les fondements scripturaires du dogme de l'infaillibilité de l'Église, affirmée par le magistère ordinaire, et de l'infaillibilité personnelle du souverain pontife, définie par le concile du Vatican.

Le privilège de l'infaillibilité doctrinale, conféré par Notre-Seigneur à l'Église et au pape, suppose que le Christ a révélé aux apôtres un véritable corps de doctrines et qu'il les chargea de transmettre cet enseignement aux hommes de toutes les nations : « Allez donc, enseignez toutes les nations, ... Enseignez-leur à garder tous mes commandements. » Matth., XXVIII, 19 sq. Devant l'attitude des protestants libéraux et des modernistes sur ce point préliminaire, il est nécessaire d'établir avant tout : I. L'institution par le Christ d'un magistère enseignant, pour passer ensuite aux preuves, II. de l'infaillibilité de l'Église, III. de l'infaillibilité du souverain pontife.

I. Institution par le Christ d'un magistère enseignant. — Suivant certains protestants libéraux, l'institution d'un magistère enseignant par le Christ est une question qui ne saurait se poser, puisque lui-même n'avait pas enseigné une doctrine proprement dite. « Jésus-Christ, écrit Harnack, n'a pas apporté de nouvelle doctrine, mais il a donné dans sa personne l'exemple d'une vie sainte avec Dieu et devant Dieu, et, grâce à cette vie, il s'est consacré au service de ses frères, pour les gagner au royaume de Dieu. » *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 2e édit., Fribourg, 1888, p. 39. Pour cet auteur, l'essence du christianisme, c'est le sentiment filial envers Dieu considéré comme un Père. « Jésus a prêché le royaume de Dieu; mais ce royaume, c'est la domination du Dieu saint dans le cœur des individus, c'est Dieu lui-même avec sa puissance... c'est un bien purement religieux, la communion intérieure avec le Dieu vivant. » *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1901, trad. franç., *L'essence du christianisme*, Paris, 1907, p. 75 sq., 81.

La conception de A. Sabatier n'est pas différente : Jésus « ne promulgue aucune loi, ni aucun dogme; il ne fonde aucune institution officielle. Son intention est tout autre : il veut, avant tout, éveiller la vie morale.... Il considère son œuvre comme faite, lorsqu'il a communiqué sa vie, sa piété, à quelques pauvres consciences qui gisaient dans le sommeil et dans la mort... Jésus voulait forcer ses auditeurs à interpréter chacune de ses paroles, parce qu'il les appelait à une activité intérieure, autonome et personnelle, parce qu'il mettait fin à la religion de la lettre et du rite, et voulait fonder la religion de l'esprit. » *Esquisse d'une philosophie de la religion*, Paris, 1897, p. 193 sq. Dans *Les religions de l'autorité et la religion de l'esprit*, Paris, 1904, le même auteur écrivait : « Les paroles de Jésus sont absolument impropres à servir de point d'appui à une nouvelle théologie d'autorité. Vouloir, par piété superstitieuse, les réduire en formules dogmatiques, c'est montrer que l'on n'en a compris ni l'esprit, ni la fin, ni la valeur. » P. 457. La doctrine se serait formée après la mort de Jésus, élaborée par les premières générations chrétiennes.

On aboutit à la même conclusion négative avec la théorie du royaume purement eschatologique de M. Loisy : « La perspective du grand avènement explique pourquoi Jésus ne promulgue aucune prescription purement disciplinaire, pourquoi il ne soumet ni lui-même, ni les siens à un régime particulier qui aurait l'inconvénient de gêner la prédication du royaume... » *L'Évangile et l'Église*, Paris, 1902, p. 24. « On peut dire que Jésus, au cours de son ministère, n'a ni prescrit à ses apôtres, ni pratiqué lui-même aucun règlement de culte extérieur qui aurait caractérisé l'Évangile comme religion. Jésus n'a pas plus réglé d'avance le culte chrétien qu'il n'a réglé formellement la constitution et les dogmes de l'Église. » *Ibid.*, p. 180-181. On retrouve ces idées dans *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903, puis dans les *Évangiles synoptiques*, t. I, Ceffonds, 1907 : « Tout l'enseignement moral du Christ est conçu en vue de l'avènement du règne de Dieu, avènement qui n'est pas sensé devoir se faire attendre indéfiniment, ou se produire par une lente transformation de l'humanité, mais qui est supposé prochain, ou plutôt imminent. » *Synoptiques*, t. I, p. 236. Dans son ouvrage récent, *La naissance du*

christianisme, Paris, 1933, on retrouve des affirmations identiques sur l'enseignement par Jésus de « la fin du règne de Satan... l'avènement de Dieu, le règne des justes et la résurrection des morts, le grand jugement qui exterminerait de la terre tous les méchants. En prévision de ce jugement, il fallait se repentir, changer de vie », p. 92. Ces idées sont reprises par M. Ch. Guignebert, selon qui « il n'est pas à nier que Jésus a cru à l'imminence de l'avènement du royaume ». *Jésus*, Paris, 1933, p. 421; on les trouve également dans M. Goguel, *Jésus et les origines chrétiennes. La vie de Jésus*, Paris, 1932, p. 293 sq.

La doctrine moderniste sur ce point est résumée dans la proposition 59 du décret *Lamentabili* (Denziger-Bannw., n. 2059) : *Christus determinatum doctrinæ corpus omnibus temporibus cunctisque hominibus applicabile non docuit, sed potius inchoavit motum quemdam religiosum diversis temporibus ac locis adaptatum vel adaptandum.*

La réfutation générale des théories du protestantisme libéral et du modernisme sur le royaume de Dieu, tel que Jésus l'a annoncé, a été faite par le R. P. Médebielle dans l'article Église, t. II, col. 514 sq. Il est inutile d'y revenir. Il suffira donc ici de montrer que Notre-Seigneur a bien apporté au monde une doctrine nouvelle, et qu'il a donné aux apôtres mission de la prêcher.

1° *Jésus a révélé une doctrine nouvelle.* — Il n'est pas étonnant que le fond de l'enseignement de Notre-Seigneur soit en plein accord avec celui de l'Ancien Testament et le reproduise en partie. La Révélation est unique, bien que donnée au monde progressivement et par différents intermédiaires : « Après avoir, à diverses reprises et de différentes façons, parlé autrefois à nos pères par les prophètes, Dieu, dans les derniers temps, nous a parlé par le Fils... » Hebr., I, 1 sq. Le Christ se rattache expressément à la doctrine juive : « N'allez pas croire que je sois venu abroger la Loi ou les Prophètes. Je ne suis pas venu les abroger, mais les parfaire. » Matth., V, 17. Ce perfectionnement qu'il est venu apporter à la Loi et aux Prophètes n'est pas simplement une direction morale en vue d'un royaume eschatologique censé prochain, mais il comporte un certain nombre de points de doctrine qui s'imposent à l'adhésion de l'intelligence, et de préceptes moraux et cultuels qui requièrent la soumission de la volonté.

Notre-Seigneur apparaît comme un rabbi, διδάσκαλος, un maître qui enseigne : c'est le nom que lui donnent les disciples qui viennent le consulter : « Bon Maître, quel bien dois-je faire pour avoir la vie éternelle? » Matth., XIX, 16; Marc., IV, 38; les scribes et les pharisiens, Matth., VIII, 19; XII, 38; les sadducéens, quand ils l'interrogent sur la résurrection des morts, Luc., XX, 29 sq.; les juifs qui demandaient une guérison, Marc., IX, 16. On le désigne sous ce titre, quand on parle de lui : « D'où vient que votre maître mange et boit avec des pécheurs et des publicains? » disent les scribes et les pharisiens aux disciples, Marc., II, 16, cf. Matth., IX, 11; XVII, 23. Lui-même se donne ce nom : « Le disciple n'est pas au-dessus du Maître... », Matth., X, 24, cf. Luc., VI, 40; « Ne vous faites pas appeler rabbi, car vous n'avez qu'un seul Maître... », Matth., XXIII, 8, cf. XXVI, 18. Ceux qui le suivent sont appelés ses disciples; il leur demande de se mettre à son école : devenez mes disciples, *discite a me*, μάθετε ἀπ' ἐμοῦ, Matth., XI, 29.

Si on lui donne ce nom de rabbi, c'est bien parce qu'il avait une doctrine à lui. Constamment, en effet, il enseigne : « Jésus parcourait la Galilée entière, enseignant dans leurs synagogues... Et ouvrant la bouche, il les enseignait, disant... Jésus parcourait toutes les villes et bourgades, enseignant dans leurs synagogues.... Il partit de là pour enseigner... » Matth., IV, 23; V, 2; IX, 35; XIII, 54; XXVI, 55; Marc., I, 21 sq.; II, 13; IV, 1 sq.; VI, 2, 6, 34; VIII, 31; IX, 30; X, 1; XI, 17; XII, 35; XIV, 48; Luc., IV, 15, 31; V, 3, 17; VI, 6; XIII, 10, 22; XIX, 47; XXI, 37; XXIII, 5. Sa doctrine excitait l'admiration des foules : « la foule était saisie d'admiration pour son enseignement », Matth., VII, 28; « Ils étaient extrêmement surpris de son enseignement », Marc., I, 22; cf. Luc., IV, 32.

La raison de ce pouvoir qu'il exerçait ainsi sur les foules vient de ce qu'il « les enseignait comme ayant autorité et non pas à la manière de leurs scribes et des pharisiens », Matth., VII, 29, cf. Marc., I, 22; Luc., IV, 32. Ce pouvoir d'enseignement que Jésus revendiquait et qu'on lui reconnaissait était différent de celui des docteurs d'Israël; ceux-ci n'avaient pas d'autorité personnelle, ils s'appuyaient sur l'Écriture et la Tradition; lui, enseignait de sa propre autorité; il allait même jusqu'à interpréter les lois divines : « Le Fils de l'homme est maître même du sabbat. » Matth., XII, 8, cf. Marc., II, 28; Luc., VI, 5; il avait aux yeux du peuple l'autorité des prophètes de l'Ancien Testament.

Son enseignement avait pour objet le royaume de Dieu, dont il exposait la nature au peuple en paraboles et qu'il dévoilait clairement à ses disciples : « A vous il est donné de connaître les mystères du royaume des cieux. » Matth., XIII, 11; cf. Marc., IV, 11; Luc., VIII, 10. C'est tout le corps d'enseignement relatif au royaume, comprenant les relations de l'âme avec Dieu, la réalisation sur terre de ce règne et sa consommation finale. Ce n'est donc pas simplement une direction morale intérieure; mais toutes les vérités spéculatives et pratiques qui intéressent les relations de l'homme avec Dieu. D'ailleurs, il ajoute de nouvelles vérités à la révélation de l'Ancien Testament. A la croyance au Dieu unique, il incorpore la révélation des trois personnes de la sainte Trinité; il affirme son égalité avec le Père, Matth., XI, 27; Luc., X, 22; Matth., XVI, 17; XXVI, 6, 4; la divinité du Saint-Esprit, Matth., X, 19-20; Luc., XII, 12; Matth., XXVIII, 19; Luc., XXIV, 49. Il se donne comme le rédempteur de l'homme, Matth., XX, 28; Marc., X, 45; Luc., XXII, 19 sq. Il a une doctrine sur la prière, Luc., XVIII, 1; Matth., XXI, 22; XVIII, 19 sq., sur les moyens de sanctification par les sacrements, Matth., XXVIII, 19; Luc., XXII, 19 sq., etc. A diverses reprises, il instruit ses diciples du sort qui l'attendait comme Messie : « Puis il commença à leur enseigner qu'il fallait que le Fils de l'homme souffrît beaucoup, qu'il fût rejeté par les anciens... qu'il fût mis à mort et ressuscitât après trois jours. » Marc., VIII, 31, cf. IX, 30 sq.; X, 32 sq.; Luc., XII, 50; XIII, 31-34.

Fréquemment, il oppose son enseignement personnel à celui qui était donné aux juifs au nom de la Loi : « Il a été dit aux anciens... Mais moi je vous dis.... » Matth., V, 21, 27, 31, 33, 38, 43. Il exige l'attachement à sa personne : le vrai disciple doit renoncer à tout, même à ce qu'il a de plus cher, même aux affections les plus légitimes pour le suivre, Matth., X, 37 sq.; Luc., XIV, 26 sq.; il réclame la foi en sa mission divine, en son pouvoir de guérir les malades, de remettre les péchés, Matth., VIII, 10; IX, 2 sq., 22, 28; XV, 21; Marc., II, 5 sq.; Luc., V, 20 sq., etc.

La foi en sa parole, si elle a un caractère intellectuel moins nettement prononcé que dans saint Jean, est cependant plus que la confiance. Dans la parabole de la semence, rapportée par saint Luc, VIII, 5 sq., la foi en la parole de Dieu procure le salut : « puis vient le diable et il enlève la parole de leur cœur, de peur qu'ils ne croient et ne soient sauvés », VIII, 12; celui qui reconnaîtra hautement sa personne et sa doctrine, le Christ le reconnaîtra pour sien au tribunal de son

Père : « Quiconque m'aura confessé devant les hommes, je le confesserai devant mon Père qui est dans les cieux; mais quiconque m'aura renié devant les hommes je le renierai moi aussi devant mon Père qui est dans les cieux. » Matth., x, 32 sq.; Marc., viii, 38; Luc., ix, 26; xii, 8 sq. Celui qui croira en son enseignement transmis par les apôtres sera sauvé; celui qui ne croira pas sera condamné. Marc., xvi, 16.

Toutes ces paroles montrent déjà au moins implicitement que Notre-Seigneur se présentait comme révélateur. Une affirmation beaucoup plus explicite est donnée à la fois dans saint Matthieu, xi, 27 : « Tout m'a été donné par mon Père. Et personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils aura bien voulu le révéler »; et dans saint Luc., x, 21 sq. Ce que le Christ a reçu du Père, ce n'est pas seulement un pouvoir surhumain, celui de faire des miracles, d'opérer le jugement : c'est le don d'une connaissance réciproque, d'une connaissance complète du mystère divin. Le Père a pleine connaissance du Fils (ἐπιγνώσκει), le Fils a pleine connaissance du Père, et cette connaissance, il peut la communiquer à qui il veut, et il se plaît de fait à la communiquer aux petits, Matth., xi, 25; Luc., x, 21.

Pour enlever sa valeur probante à ce passage des deux synoptiques, il ne restait qu'à en rejeter l'historicité. C'est ce qu'a fait M. Loisy. « Il est difficile d'y voir l'expression littéralement exacte d'une déclaration faite par le Christ devant ses disciples. Elle se trouve dans une sorte de psaume, où l'influence de la prière qui termine le livre de l'Ecclésiastique se reconnaît pour l'ensemble et en plusieurs détails. De part et d'autre, on commence par la louange de Dieu, et l'on emploie, avec une préférence marquée, le nom de Père; à l'éloge de la Sagesse correspond la déclaration concernant la connaissance réciproque du Père et du Fils; l'appel du Christ aux petits et à ceux qui peinent en ce monde semble s'inspirer de l'invitation que la Sagesse adresse aux ignorants dans la dernière partie de la prière de Ben-Sira. Ces affinités ne sont pas fortuites, et comme il est malaisé d'admettre que Jésus, dans une oraison ou un discours tout spontanés, ait voulu imiter l'Ecclésiastique, comme la prière entière accuse un rythme assez analogue à celui des cantiques reproduits dans les premiers chapitres de Luc, comme on trouve un autre passage en Matthieu (xxiii, 34-36, cf. Luc., xi, 49-51) où le Christ paraît avoir été identifié à la sagesse divine, il est assez probable que, nonobstant sa présence dans deux évangiles, le morceau où se trouve le texte allégué par M. Harnack est, au moins dans sa forme actuelle, un produit de la tradition chrétienne des premiers temps. » *L'Évangile et l'Église*, Paris, 1902, p. 45-46.

L'objection contre l'historicité de ce passage n'a aucune base critique. Ce texte, reproduit de façon à peu près identique par les deux évangélistes, a pour lui toute la tradition critique et exégétique depuis le milieu du IIe siècle. On trouvera tous les témoignages, depuis saint Justin et Marcion, dans A. Resch, *Aussercanonische Parallelltexte zu den Evangelien*. Zweiter Theil, *Paralleltexte zu Lucas*, dans *Texte und Untersuchungen*, X, II, p. 200-206. Cette objection repose tout entière sur la ressemblance avec l'Ecclésiastique, li, et sur une analogie de forme avec les cantiques de l'évangile de l'enfance dans Luc. Mais cette ressemblance avec l'Ecclésiastique n'existe guère que pour ce qui précède et suit Matth., xi, 27 et Luc., x, 22. Si l'on compare ces deux passages avec Eccli., li, 13 sq, on n'y trouve rien, ni dans les idées, ni dans les formules, qui permette d'affirmer que les premiers sont inspirés par le second. Comment d'ailleurs pourrait-on s'étonner de voir Notre-Seigneur s'inspirer de l'Ancien Testament? Quant à la seconde objection, si elle peut avoir quelque valeur pour le texte de saint Luc, on ne voit pas comment on pourrait l'invoquer contre Matthieu qui ne dépend pas du troisième évangile. Cf. L. de Grandmaison, *L'Évangile et l'Église*, dans *Études*, t. xciv (1903), p. 162-168.

La mission de Jésus révélateur, déjà affirmée dans les synoptiques, apparaît en pleine lumière dans le quatrième évangile, ce qui n'a rien d'étonnant, puisque le but de l'auteur est d'amener ses lecteurs à la foi, et, par la foi, à la vie éternelle, Joa., xx, 30 sq. Il était donc porté à insister davantage sur la doctrine de Notre-Seigneur, et ce caractère spirituel de son évangile était déjà reconnu par Clément d'Alexandrie. Cf. Eusèbe, *H. E.*, VI, iv, *P. G.*, t. xx, col. 532. Huby, *La connaissance de foi dans saint Jean*, dans *Le discours de Jésus après la Cène*, Paris, 1932, p. 145-191.

Jésus se dit la « lumière du monde », viii, 12. La métaphore de la lumière était déjà employée dans l'Ancien Testament pour représenter soit Dieu, Ps., xxvii, 1; Is., ix, 19, soit le Messie, Is., xlvii, 6; xlix, 6, etc. On la trouve aussi dans les synoptiques, sur les lèvres de Siméon appliquée à Jésus, Luc., ii, 32, sur celles de Jésus relativement à ses disciples, Matth., v, 15 sq. A diverses reprises, notamment dans le prologue, saint Jean l'emploie dans ses réflexions, i, 4, 5, 8, 9; iii, 19-21; I Joa., i, 5, et Notre-Seigneur se l'applique à lui-même, viii, 12; ix, 5; xii, 35, 36, 46. Cette lumière du monde qu'est Jésus « préservera des ténèbres de l'erreur. Elle conduira à la vie (éternelle) en maintenant les hommes dans la bonne voie ». Braun, dans *La sainte Bible*, t. x, p. 381.

Jésus est la vérité. « Je suis la voie, la vérité et la vie. » Joa., xiv, 6. Il est la Vérité, parce qu'il est le Verbe de Dieu, et comme son Père la vérité absolue; il la communique aux hommes par son enseignement, viii, 31 sq.; xviii, 37.

Son enseignement est bien vérité, car ce qu'il enseigne, il l'a reçu de Dieu. « Or, maintenant vous cherchez à me faire mourir (moi) un homme qui vous ai dit la vérité que j'ai apprise de Dieu. » viii, 40; et, quand il parle de sa doctrine, il ne la donne pas comme venant de lui-même, mais de Dieu qui lui a donné sa mission : « Ma doctrine n'est pas de moi, mais de celui qui m'a envoyé », vii, 16, cf. xiv, 24; « Je parle de ces choses selon que mon Père m'a enseigné », viii, 28, cf. xii, 49 sq.; xiv, 10. Aussi l'essentiel de son enseignement était-il Dieu lui-même : « J'ai fait connaître ton nom aux hommes », xvii, 6, 26. Et la connaissance de Dieu et de son Christ constitue le principe du salut, xiv, 7; xvii, 3. C'est la foi au Christ qui préserve de la mort, xi, 25 sq.; du jugement, iii, 18, qui procure la vie éternelle, « ainsi faut-il que le Fils de l'homme soit élevé, afin que quiconque croit en lui ait la vie éternelle », iii, 15 sq., cf. iii, 36; v, 24; vi, 40-47; xx, 31.

Cette foi en sa personne que Jésus réclame et impose comme condition de salut n'est pas seulement la confiance en lui et le don de soi; elle est vraiment une adhésion intellectuelle à la vérité qu'il est venu apporter au monde. M. Loisy qui, il est vrai, rejette le caractère historique des discours du Christ dans saint Jean, pour y voir la pensée de l'évangéliste, reconnaît bien dans la foi johannique l'adhésion à la vérité révélée : « Bien que la foi johannique soit une confiance en Dieu et en sa parole, elle est d'abord une connaissance et un assentiment qui ont pour objet la doctrine même de l'Évangile; et comme cette doctrine converge vers le Christ et se rapporte à lui, la foi, au lieu de s'appliquer directement et principalement à Dieu, atteint le Christ révélateur, et non seulement sa personne, mais ce qu'il enseigne de lui-même... Il

ne faut pas oublier que la foi johannique est une connaissance, même une connaissance parfaite, qui est fondée sur un témoignage divin. » *Le quatrième évangile*, Paris, 1903, p. 110-111.

2° *Mission doctrinale des apôtres.* — Les trois évangiles synoptiques nous rapportent la collation par le Christ aux apôtres de ce magistère enseignant, en des termes différents, mais dont le sens est identique. Dans saint Matthieu, XXVIII, 18-20, Notre-Seigneur fait d'abord appel au pouvoir suprême qu'il possède et qui justifiera la délégation qu'il donne à ses disciples : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc, enseignez toutes les nations... Enseignez-leur à observer tout ce que je vous ai commandé. » En vertu de ce pouvoir souverain qu'il tient de son Père, le Christ donne aux apôtres une mission qui continuera la sienne. Il les envoie enseigner, μαθητεύσατε, toutes les nations. Ce n'est plus seulement le peuple israélite, comme cela avait été le cas lors de leurs missions temporaires, durant la vie mortelle de Jésus, mais le monde entier qui est livré à leur activité; tous les hommes sont appelés à devenir les disciples des apôtres qui leur apprendront, διδάσκοντες, à garder tous ses commandements.

L'obligation de se soumettre au magistère enseignant des apôtres est nettement marquée dans le texte parallèle de saint Marc : « Allez dans le monde entier, prêchez l'Évangile à toute créature. Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé, mais celui qui ne croira pas sera condamné. » XVI, 15 sq. On voit ici, comme dans Matthieu, l'ordre de prêcher, l'universalité de la mission apostolique : l'Évangile doit être annoncé à toute la création, πάσῃ τῇ κτίσει, à tous les hommes sans exception. La foi doit être proposée à tous; mais comme la foi ne violente pas la liberté, les uns la repousseront et ils seront par le fait même condamnés, les autres s'y soumettront, et ils seront sauvés.

Enfin, dans saint Luc, après avoir montré aux apôtres que les oracles sacrés devaient se réaliser en sa personne, et après leur avoir ouvert l'esprit pour qu'ils eussent la pleine intelligence des Écritures, Jésus leur dit : « Ainsi était-il écrit qu'il fallait que le Christ souffrît et ressuscitât des morts le troisième jour, qu'on prêchât en son nom la pénitence pour la rémission des péchés à toutes les nations, en commençant par Jérusalem. Vous êtes les témoins de ces faits. » XXIV, 46-48. Ainsi, ici aussi, les apôtres doivent prêcher au nom de Jésus, ils doivent instruire le monde sur les mystères de sa personne et sur les conditions du salut : ils seront témoins de la réalisation des Écritures en la personne de Jésus.

Les trois synoptiques sont donc pleinement d'accord pour affirmer que les apôtres ont bien reçu du Sauveur mission de transmettre la révélation qu'il avait apportée au monde. Réserve faite du texte de saint Marc, qui se trouve dans la finale XVI, 9-20, ajoutée à l'évangile déjà composé, mais peu de temps après sa rédaction et vraisemblablement par Marc lui-même (cf. Commission biblique, dans *Enchirid. biblicum*, n. 409; *Dictionn. Bible, Suppl.*, II, 1261-1267), on ne peut faire aucune objection de critique textuelle contre l'authenticité de ces textes. Seule leur valeur historique a été rejetée pour le motif que ces paroles sont attribuées au Christ ressuscité. « Il est évident que cette instruction ne s'adresse pas véritablement aux onze apôtres, qui, dans la réalité de l'histoire, n'avaient pas conscience de l'avoir reçue puisqu'ils ne se décidèrent que peu à peu, et au bout d'un assez long temps, à sanctionner l'admission des gentils dans la communauté. Le discours entier est du Christ vivant dans l'Église; c'est la voix de la conscience chrétienne qui parle en Jésus glorifié. L'évangéliste lui-même y exprime une vue générale de philosophie religieuse sur la mission terrestre du Christ et sur celle de l'Église, ce qu'il dit de la prédication aux gentils étant coordonné dans son esprit à ce qu'on a lu plus haut de la prédication aux juifs. » Loisy, *Les évangiles synoptiques*, t. II, Ceffonds, 1908, p. 749.

Si la résurrection du Christ a une signification mystérieuse et est objet de foi, elle est aussi une réalité qui a été constatée et contrôlée par la critique historique. Toute la génération apostolique a eu la certitude du fait matériel de la résurrection, certitude basée sur les apparitions et sur les autres faits relatifs à l'ensevelissement de Jésus et à la découverte du tombeau vide, au matin de Pâque. Ce n'est que par suite d'un préjugé philosophique que l'on peut rejeter les paroles de Jésus ressuscité. Comment d'ailleurs voir dans ces paroles la croyance de la première génération chrétienne? La présence de l'idée qu'elles contiennent dans les trois synoptiques dénote une tradition ferme sur ce point de leur attribution à Jésus. N'auraient-elles pas un autre relief, si elles avaient été attribuées au Christ par la première génération chrétienne, dans le but de démontrer une thèse, comme si on avait jamais éprouvé le besoin, à un moment donné, de justifier le pouvoir exercé par les apôtres? On ne trouve, dans l'Église primitive, aucune trace de contestation de ce genre.

D'ailleurs, dans les textes antérieurs à la Passion, on trouve des indications de ce pouvoir d'enseignement qui devait être attribué aux apôtres. Ce sont les instructions que Notre-Seigneur donne aux Douze, lorsqu'il les envoie prêcher le règne de Dieu, Matth., X, 5-16; Marc., VI, 6-11; Luc., IX, 1-5, ou qu'il leur dit de publier sur les toits ce qui leur est dit à l'oreille, Matth., X, 27; lorsque, dans le discours sur la ruine de Jérusalem, il prédit les tribulations de ceux qu'il envoie et la prédication de l'Évangile dans le monde entier, Matth., XXIV, 9-14; Marc., XIII, 9-13; lorsqu'il annonce le Défenseur, qui enseignera les apôtres et leur rappellera tout ce qu'il leur a enseigné, Joa., XIV, 26, l'Esprit de vérité, grâce auquel ils rendront témoignage de lui, Joa., XV, 26 sq., cf. Joa., XVI, 12-15; ou enfin, lorsqu'il prie pour ceux qui croiront en lui grâce à leur enseignement, Joa., XVII, 20 sq. Les paroles de Notre-Seigneur, attribuant aux apôtres le pouvoir d'enseignement, forment donc un tout cohérent avec l'ensemble de la prédication de Jésus.

Lorsque, dans saint Matthieu, XXIII, 8, Notre-Seigneur dit à ses apôtres : « Pour vous, ne vous faites pas appeler rabbi; vous n'avez qu'un Maître; vous êtes tous frères », on ne peut, certes, voir dans ces paroles l'affirmation de la « fraternelle égalité », de l' « indépendance spirituelle des chrétiens fondée sur le rapport filial avec le Père céleste ». A. Sabatier, *Les religions de l'autorité et la religion de l'esprit*, p. 144. Dans tout ce passage, Matth., XXIII, 1-12, Notre-Seigneur donne aux apôtres une leçon d'humilité, opposant ce que devait être leur attitude à celle qu'étalaient les scribes et les pharisiens. Il n'y a qu'un seul Maître, Dieu; les apôtres enseigneront, non pas d'eux-mêmes, mais au nom du Christ, à qui tous les hommes sont soumis; ils sont ainsi tous frères. Dans l'exercice de leur magistère doctrinal, ils ne devront pas oublier cette vérité; ils pratiqueront la modestie et l'humilité.

L'attitude des apôtres après la Résurrection ne fait que confirmer l'historicité des paroles de Jésus et la réalité de la mission doctrinale qu'ils ont reçue de lui. Les témoignages abondent dans le livre des Actes des apôtres. Le jour même de la Pentecôte, Pierre enseigne et ceux qu'il baptisa étaient « assidus aux prédications (διδαχῇ) des apôtres », Act., II, 42. Les prêtres, les magistrats du Temple, les sadducéens, témoins de l'activité des apôtres, se plaignent de ce qu'ils « ensei-

gnaient le peuple ». Act., IV, 2. Ils veulent leur défendre d'enseigner : « Les ayant rappelés, ils leur interdirent absolument de parler et d'enseigner (διδάσκειν) au nom de Jésus. » IV, 18. Mais Pierre et Jean leur répondent : « Jugez s'il est juste devant Dieu de vous obéir plutôt qu'à Dieu. Pour nous, nous ne pouvons pas ne pas dire ce que nous avons vu et entendu. » IV, 19 sq. Dans la prière qu'ils adressent à Dieu après cette comparution devant les chefs d'Israël, ils lui demandent la force d' « annoncer ta parole avec pleine assurance ». IV, 29. Leur prière est exaucée, et « ils furent tous remplis du Saint-Esprit, et ils annoncèrent la parole de Dieu avec pleine assurance ». IV, 31. Incarcérés par les princes des prêtres, ils sont délivrés par un ange qui leur dit : « Allez, tenez-vous dans le Temple, et annoncez au peuple toutes ces paroles de vie. Ce qu'ayant entendu, ils entrèrent dès le matin dans le Temple et se mirent à enseigner. » V, 20-21, cf. ℣. 25 sq. L'enseignement était une partie essentielle du ministère apostolique : « Chaque jour, dans le Temple et dans les maisons, ils ne cessaient d'annoncer Jésus comme le Christ. » V, 42.

Ces textes sont amplement suffisants pour établir que, dès les tout premiers temps de l'Église, les apôtres avaient conscience d'être investis de la mission de continuer l'œuvre commencée par Jésus, de prêcher l'Évangile, comme lui-même l'avait fait, d'annoncer les mystères de sa vie et de sa mort, la voie du salut. Cette mission, ils la tenaient du Christ : ils ne pouvaient pas ne pas parler, car ils devaient obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes.

II. Infaillibilité du magistère enseignant. — 1° *Infaillibilité du collège apostolique.* — Le mot infaillibilité ne fait pas partie du vocabulaire du Nouveau Testament; mais la réalité se trouve affirmée dans diverses paroles de Notre-Seigneur, relatives à l'enseignement apostolique, et dans la conviction que les apôtres avaient d'être les témoins fidèles de la parole de Dieu.

1. *Les paroles du Christ.* — L'infaillibilité du collège apostolique est une conséquence nécessaire de l'obligation de croire à l'enseignement des apôtres, sous peine de damnation, et des promesses en vertu desquelles les apôtres seront assistés dans l'exercice de leur magistère doctrinal par le Christ et par le Saint-Esprit.

a) Obligation d'accepter l'enseignement des apôtres. — Cette obligation est affirmée dans le texte de saint Marc, XVI, 15 sq. : « Allez dans le monde entier, prêchez l'Évangile à toute créature. Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé, celui qui ne croira pas sera damné. » Notre-Seigneur donne à ses apôtres l'ordre de prêcher l'Évangile; leur pouvoir s'étend sur le monde entier; il est non seulement universel, mais perpétuel. Ce pouvoir, reçu du Christ, a pour corrélatif l'obligation de croire, imposée aux fidèles. Celui qui croira, ὁ πιστεύσας, sera sauvé. Il s'agit de la foi, de l'adhésion intellectuelle à toutes les vérités que le Christ a révélées et dont le dépôt est confié aux apôtres. Cette foi conduira au baptême et par lui au salut. Celui qui ne croira pas, ὁ ἀπιστήσας, sera condamné, κατακριθήσεται. Le refus de soumettre la raison à la révélation proposée par les apôtres entraînera la condamnation. L'opposition entre « sera sauvé » et « sera condamné » montre déjà de quel genre de condamnation il s'agit : c'est de la damnation éternelle. Le verbe κατακρίνειν est un terme juridique employé dans le Nouveau Testament pour la condamnation à la peine de mort : « et tous le déclarèrent (κατέκριναν), digne de mort », Marc., XIV, 64; « Le fils de l'homme sera livré... et ils le condamneront (κατακρινοῦσιν) à mort. » Marc., X, 13, cf. Matth., XX, 18; XXVII, 3; Joa., VIII, 10; ou pour la condamnation au jour du jugement : « Les gens de Ninive se lèveront lors du jugement avec cette génération et la condamneront (κατακρινοῦσιν). » Matth., XII, 41 sq., cf. Luc., XI, 31 sq.; Rom., XIV, 23; Hebr., XI, 7; II Petr., II, 6.

La doctrine apostolique s'impose donc de façon obligatoire. Elle ne comprend pas seulement des vérités d'ordre spéculatif, mais des règles morales, car ce n'est pas la foi seule, mais aussi l'obéissance qui est imposée et avec la même force astreignante, donnant aux ordres émanant des apôtres une autorité divine. « Quiconque vous écoute m'écoute, et quiconque vous méprise me méprise. Or, celui qui me méprise, méprise celui qui m'a envoyé. » Luc., X, 16. Cf. Joa., XII, 48. Ces paroles sont, il est vrai, adressées aux soixante-douze disciples, envoyés en mission par le Christ. Mais, s'il en est ainsi des disciples, si les écouter, c'est écouter le Christ, et par lui, celui qui l'a envoyé, à plus forte raison l'obéissance s'impose-t-elle de façon absolue en ce qui concerne les apôtres, chargés plus spécialement et plus directement de continuer l'œuvre du Sauveur.

Comment Dieu pourrait-il imposer l'obligation d'adhérer, sous peine de damnation, à l'erreur, ce qui serait le cas si les apôtres n'étaient pas infaillibles? La doctrine apostolique est donnée au nom du Christ, comme parole de Dieu. Or, le Christ est la vérité, Joa., XIV, 16; il est venu pour rendre témoignage à la vérité : « Je suis né et je suis venu en ce monde pour ceci : rendre témoignage à la vérité; quiconque est (ami) de la vérité, écoute ma voix. » Joa., XVIII, 37. Son enseignement est celui du Père qui l'a envoyé, Joa., XII, 49 sq.; XIV, 24. Il en doit être ainsi de la parole des apôtres continuateurs de la mission doctrinale du Christ.

b) Les promesses d'assistance. — Elles sont de deux sortes : assistance du Christ et assistance du Saint-Esprit.

a. Assistance du Christ, Matth., XXVIII, 16-20. — Notre-Seigneur, connaissant la faiblesse de l'intelligence humaine, a voulu, au moment où il confiait à ses apôtres la mission d'enseigner le monde, les garantir contre toute possibilité d'erreur dans la transmission de la doctrine révélée.

L'historicité de ces paroles du Christ dans saint Matthieu et le pouvoir doctrinal qu'elles confèrent aux apôtres ont été exposées plus haut. En conclusion de ces paroles, Notre-Seigneur ajoute : « Et voici que je suis avec vous jusqu'à la consommation du siècle. » XXVIII, 20. Ces paroles contiennent la promesse d'une assistance efficace et perpétuelle du Christ dans l'exercice du magistère apostolique. La relation entre la promesse d'assistance et le pouvoir doctrinal est évidente : « Allez donc, enseignez... Enseignez-leur à observer... Et voici que je suis avec vous... »

L'objet de cette assistance n'est pas seulement spéculatif, il atteint aussi l'ordre moral. Après avoir dit : *docete...*, qui signifie l'instruction religieuse, Notre-Seigneur ajoute : *docentes eos servare...*, l'instruction pratique. Les apôtres enseigneront et imposeront tout ce que le Christ leur a ordonné : tous les préceptes concernant la vie morale, tous les rites institués divinement pour conférer la grâce et procurer le salut. C'est sur tout cela que porte l'assistance promise, sur la transmission des vérités spéculatives et pratiques.

Notre-Seigneur promet d'être avec ses apôtres, *ego vobiscum sum*, μεθ' ὑμῶν εἰμι. Être avec quelqu'un, c'est l'aider, l'assister. Cette expression est, d'ailleurs, d'un usage biblique bien connu. Yahweh dit à Jacob : « Je serai avec toi, ואהיה עמך, Gen., XXXI, 3; il est avec Joseph, Gen., XXXIX, 2; il sera avec Josué pour la conquête de la terre promise, Deut., XXXI, 8; il est avec Gédéon pour l'aider à délivrer Israël de la main

de Madian, Jud., VI, 12 sq.; avec Samuel, I Reg., III, 19; avec Israël pour le faire revenir de la captivité, Jer., XXX, 10 sq.; il est avec Marie, Luc., I, 28; avec saint Paul, Act., XVIII, 10. Cette promesse d'assistance, il était au pouvoir du Christ de la prononcer, puisque « tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre ». Matth., XXVIII, 18. Il a pleine puissance, en vertu de sa divinité. Ainsi, venant de Dieu, une telle promesse ne peut pas ne pas être efficace, le résultat en vue sera nécessairement atteint. Assistés par le Christ dans leur enseignement spéculatif et pratique, les apôtres ne pourront pas tomber dans l'erreur, autrement la parole du Christ serait vaine et inefficace.

Il est inutile d'insister sur le fait que c'est bien aux apôtres, et non à la communauté des fidèles, que s'adressent les paroles de Notre-Seigneur. Il n'est question dans le texte que des onze à qui Jésus apparaît sur la montagne, en Galilée, où il leur avait donné rendez-vous. Matth., XXVIII, 16.

Cette assistance n'a rien de momentané, de provisoire : elle s'exercera tous les jours, elle sera perpétuelle : *omnibus diebus usque ad consummationem saeculi*, πασάς τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος. Elle ne manquera pas un seul instant aux apôtres, et durera jusqu'à la fin du monde. L'expression συντελεία τοῦ αἰῶνος, est particulière à saint Matthieu, cf. XIII, 39, 40, 49; XXIV, 3. Elle indique toujours la fin du monde présent. C'est donc jusqu'à la fin du monde, terme fixé pour l'existence de l'Église, que se réalisera la protection du Christ. Cela suppose nécessairement la continuation du collège apostolique et l'extension de la promesse à leurs successeurs.

b. Assistance du Saint-Esprit. — A trois reprises, Joa., XIV, 25 sq., XV, 26 et XVI, 12 sq., saint Jean rapporte des paroles de Notre-Seigneur promettant aux apôtres le don du Saint-Esprit qui les aidera dans leur ministère d'enseignement.

α) Dans le premier passage, Joa., XIV, 25 sq., on lit : « Je vous ai dit ces choses, tandis que je demeurais auprès de vous. Mais le Défenseur, l'Esprit-Saint que mon Père enverra en mon nom, c'est lui qui vous enseignera tout et qui vous remettra dans l'esprit tout ce que je vous ai dit. » Ce texte fait partie d'un entretien de Jésus avec ses apôtres après la Cène. Sur le point de les quitter, il leur expose des motifs de confiance et de consolation : un de ces motifs, c'est qu'il leur enverra un autre Défenseur : « Si vous m'aimez, vous garderez mes commandements, et moi je prierai le Père, et il vous donnera un autre Défenseur, afin qu'il soit avec vous à jamais, l'Esprit de vérité... » Joa., XIV, 15-17. Le nom de Paraclet, Παράκλητος, n'est usité que par saint Jean, pour désigner le Saint-Esprit, XIV, 16-26; XV, 26; XVI, 7, ou le Christ lui-même, I Joa., II, 2; dans ce dernier passage la Vulgate a traduit Παράκλητος par *advocatus*. C'est bien le sens premier, forme passive de παρακαλέω désignant celui qui est appelé pour aider un accusé (cf. références de textes anciens dans Lagrange, *Saint Jean*, *in hoc loc.*). Dans les textes récents, il a un sens actif : celui de consolateur (Job, XVI, 2, dans Aquila et Théodotion), ou dans Philon, celui de conseiller (*De mundi op.*, 23; Mangey, t. I, 5), de patron (*In Flac.*, 13; Mangey, t. II, 519), d'intercesseur (*De Josepho*, 234; Mangey, t. II, 75). Le sens n'est donc pas ici Consolateur, mais Défenseur, celui qui « apporte une assistance intellectuelle, comportant naturellement un encouragement pour la volonté » (Lagrange). Jésus va quitter ses disciples, il leur annonce un autre Défenseur, personne vivante, qui n'est autre que le Saint-Esprit qui les assistera à jamais. Il sera envoyé par le Père, comme aussi par Jésus, XVI, 17. La mission devait être attribuée au Père, car il s'agit d'un *autre* Paraclet, différent de Jésus, qui fut aussi pour ses apôtres un Défenseur, I Joa., II, 2. Il est aussi appelé, ℣. 17, « Esprit de vérité », cf. I Joa., IV, 6, opposé à l'esprit d'égarement, I Joa., V, 6, dans l'ordre religieux : c'est dans ce domaine que s'exercera son assistance, assistance intérieure, « il demeurera auprès de vous, et il sera en vous », ἐν ὑμῖν, ℣. 17 : il éclairera les apôtres sur Jésus et sa doctrine.

Son rôle auprès des apôtres est précisé ℣. 25 sq. « Je vous ai dit ces choses, tandis que je demeurais auprès de vous. Mais le Défenseur, l'Esprit-Saint que mon Père enverra en mon nom, c'est lui qui vous enseignera tout et qui vous remettra dans l'esprit tout ce que je vous ai dit. » Jésus a en vue non pas seulement les quelques points de doctrine qu'il vient de rappeler, mais tout le message évangélique qu'il avait été chargé par le Père de transmettre au monde. Il considère en ce moment sa mission terrestre comme terminée : il a dit aux siens tout ce qu'il avait à dire, ou plutôt ce qu'ils pouvaient supporter, XVI, 22. Pour le reste, il s'en remet au Père, qui enverra cet autre Défenseur dont il leur a déjà parlé, XIV, 16 sq., et qui deviendra à sa place leur maître, un maître qui enseignera non plus comme lui par la parole, mais par suggestion intérieure.

Il sera envoyé par Dieu en son nom, « non plus (℣. 16) à la prière du Fils, mais ce qui est plus en situation, pour tenir la place du Fils et parler en son nom; ἐν τῷ ὀνόματι, dans ce cas, ne peut s'expliquer que par l'analogie de V, 43; X, 25 : comme le Fils est venu de la part du Père et pour parler en son nom, ainsi le Saint-Esprit parlera au nom du Fils ». Lagrange, *loc. cit.* Ce ne sera pas un enseignement nouveau qu'il donnera, mais la continuation de celui du Christ, enseignement destiné à conserver celui-ci et à le compléter. La fonction de défenseur consistera d'abord à rappeler (ὑπομνήσει) aux apôtres tout ce que le Christ leur a enseigné, mais il les instruira aussi de toutes choses διδάξει πάντα. On peut évidemment rattacher ce πάντα à πάντα ἅ εἶπον ὑμῖν, et interpréter dans ce sens que les apôtres seront éclairés sur tout ce que Jésus leur aura enseigné (Knabenbauer, Durand, Braun) : ils comprendront mieux les vérités chrétiennes et n'en laisseront tomber aucune dans l'oubli. Mais il semble bien qu'il faille admettre « un nouvel enseignement qui complétera celui de Jésus (XVI, 12 sq.) » (cf. Lagrange, *loc. cit.*). C'est sur ce passage et sur XVI, 12 sq., que l'on s'appuie pour admettre l'existence de traditions divino-apostoliques, de vérités révélées aux apôtres par l'Esprit-Saint, entre l'Ascension et la mort du dernier des apôtres, « vérités sinon entièrement nouvelles, dit Lagrange, du moins qu'on n'aurait pu sans cela dégager de la révélation faite par le Christ. » L'enseignement donné par L'Esprit-Saint demeure dans la ligne de celui du Christ.

Cette considération sert à Franzelin, *De divina traditione*, 2e édit., p. 268 sq., pour restreindre ce passage à la personne des apôtres; mais d'autres auteurs, Durand, Huby, Braun, étendent la promesse aux successeurs des apôtres, et cela paraît bien être le sens exigé par tout le contexte. Les promesses du c. XIV sont faites en vue du temps de l'absence, et, par le fait, l'horizon n'est pas limité par la mort des apôtres; les promesses auront à faire sentir leur effet jusqu'à la fin des temps. Il est vrai que, d'après ces auteurs, le rôle du Saint-Esprit se borne ici à rappeler et à éclairer les vérités déjà proposées par le Christ. Mais, si l'on voit dans le *docebit omnia* la communication de vérités nouvelles, peut-on encore l'entendre des successeurs des apôtres? Il faudrait concevoir une assistance du Saint-Esprit portant sur les apôtres seuls et comportant l'enseignement de vérités nouvelles et une autre assistance intéressant leurs suc-

cesseurs et l'Église, et se rapportant à la conservation et à l'intelligence des vérités prêchées par le Christ; mais cette distinction n'est pas dans le texte. Il serait mieux de considérer ces vérités nouvelles provenant du Saint-Esprit comme appartenant au même groupe que celles qui furent enseignées par le Christ, et ne constituant pas par le fait une révélation nouvelle au sens strict. L'Église est assistée par l'Esprit-Saint pour rendre plus explicites ces vérités déjà enseignées aux apôtres.

β) Dans le second texte de saint Jean, xv, 26, le témoignage des apôtres est mis en relation avec le témoignage rendu au Fils par le Saint-Esprit, et lui donne par le fait une valeur égale, donc infaillible : « Lorsque sera venu le Défenseur que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, il rendra témoignage de moi. Et vous aussi, vous êtes mes témoins, parce que vous êtes avec moi depuis le commencement. » L'idée de témoignage est fréquente dans le quatrième évangile : Jean-Baptiste est venu pour rendre ▪ témoignage à la lumière, afin que tous crussent par lui »; il témoigne que Jésus est le Christ, Joa., i, 7, 15, 19, 32, 34. La prédication de Jésus est un témoignage : ▪ Celui qui vient du ciel est au-dessus de tous, il atteste ce qu'il a vu et entendu, et personne ne reçoit son témoignage. Qui reçoit son témoignage, a signé de son sceau que Dieu est véridique. » Joa., iii, 31-33. Dieu lui-même, par les œuvres du Christ, témoigne de sa mission, v, 31 sq.; viii, 13 sq. : ▪ Les œuvres que je fais au nom de mon Père, ce sont elles qui témoignent de moi. » Joa., x, 25; l'évangéliste à son tour, rend témoignage parce qu'il ▪ vu : « Et celui qui a vu rend témoignage, et son témoignage est vrai, et il sait qu'il dit vrai, afin que vous croyiez. » Joa., xix, 35, cf. xxi, 24.

L'Esprit-Saint est particulièrement qualifié pour rendre témoignage. « L'Esprit est celui qui rend témoignage, parce que l'Esprit est la vérité. ▪ I Joa., v, 6. Dans le passage que nous étudions, le Défenseur est également qualifié de τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας. En dehors de tous les autres témoins, de Jean-Baptiste, de la parole et des œuvres du Christ, un autre, qui procède du Père et sera envoyé par le Christ, viendra rendre témoignage de sa mission : témoignage de la plus haute portée, puisque le Défenseur « procède du Père ». L'objet de son témoignage sera, d'après le contexte, la mission de Jésus, vraiment envoyé par le Père pour le salut des hommes. Dans les évangiles synoptiques, Matth., x, 20; Marc., xiii, 11; Luc., xi, 12, le Saint-Esprit assistera les disciples devant les tribunaux; il parlera par leur bouche, rendant ainsi témoignage au Christ. Cet aspect particulier n'est pas envisagé ici, mais c'est néanmoins par les apôtres, par son action intérieure en eux, que le Défenseur rendra témoignage.

Les apôtres aussi sont témoins du Christ : « Et vous aussi vous êtes mes témoins, ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε, parce que vous êtes avec moi depuis le commencement. » Il faut remarquer que l'envoi de l'Esprit-Saint est au futur, πέμψω, et par suite son témoignage, et que les apôtres sont déjà témoins du Christ; de plus leur témoignage apparaît distinct de celui du Défenseur : ils sont témoins, parce que « vous êtes avec moi depuis le commencement ». Il ne faut cependant pas trop insister sur ces oppositions. En fait, les deux témoignages ne seront pas tellement séparés l'un de l'autre. Les apôtres témoigneront de ce qu'ils ont vu et entendu; ils en témoigneront d'autant mieux qu'ils auront l'assistance du Saint-Esprit que le Christ leur enverra, πέμψω ὑμῖν. C'est lorsqu'il sera venu dans les apôtres que le Saint-Esprit rendra témoignage; c'est donc par les apôtres que l'Esprit sera témoin du Christ. Cette relation entre les deux témoignages, celui du Défenseur et celui des apôtres, est indiquée au livre des Actes, où l'on rencontre une parole à peu près semblable de Notre-Seigneur : « Mais lorsque le Saint-Esprit descendra sur vous, vous serez revêtus de force, et vous me rendrez témoignage, à Jérusalem, dans toute la Judée, dans la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre. ▪ Act., i, 8. C'est seulement après avoir reçu une force de l'Esprit-Saint descendu sur eux, qu'ils pourront témoigner de Jésus, annoncer la bonne nouvelle que lui-même avait commencé de prêcher.

On peut donc voir dans ce texte de Joa., xv, 26, une nouvelle promesse d'assistance du Saint-Esprit. Le témoignage des apôtres doit porter avant tout sur l'enseignement doctrinal et moral du Christ. Il s'identifie sur ce point avec celui du Saint-Esprit et, dans ce cas, les témoins ne pourront rien enseigner de faux en ce qui concerne la révélation chrétienne. Et pour que la parole de Jésus, Act., i, 8, ait sa pleine signification, il faut que cette assistance de l'Esprit-Saint s'étende au delà de l'époque apostolique, puisque ce témoignage doit être rendu, non seulement dans toute la Judée et la Samarie, mais jusqu'au bout du monde, perspective qui déborde largement la génération apostolique.

γ) Troisième promesse d'assistance du Saint-Esprit, Joa., xvi, 12 sq. — Après avoir montré comment le Saint-Esprit convaincrait le monde de ses torts, Joa., xvi, 5-11, Jésus revient sur le rôle doctrinal du Défenseur auprès de ses disciples, lorsqu'il sera remonté vers son Père : ▪ J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez pas le supporter maintenant », xvi, 12. Jésus a instruit ses disciples, mais suivant ce qu'ils étaient en état de porter, suivant leur capacité intellectuelle au moment où il leur révélait les mystères du royaume de Dieu; les textes évangéliques montrent combien lents étaient les apôtres à saisir la véritable portée de l'enseignement de leur maître. Aussi avait-il encore beaucoup de choses à leur dire. Ce que le Maître avait encore à faire savoir à ses disciples a été interprété de deux façons.

Les uns, avec Schanz, *Komm. über das Ev. des heil. Johannes*, Tubingue, 1884, et Knabenbauer, *Evang. sec. Johannem*, Paris, 1898, Braun, *La sainte Bible*, t. x, Paris, 1935, voient une allusion à des vérités nouvelles. Jésus n'a pas tout révélé aux apôtres, incapables de recevoir et de comprendre, en si peu de temps qu'a duré la vie publique de Notre-Seigneur, tout le dépôt de la révélation nouvelle; cette révélation sera complétée entre l'Ascension et la mort du dernier des apôtres. Notre-Seigneur parlerait ici aux seuls apôtres, qui ne sont pas capables de supporter davantage; leurs successeurs ne seront plus dans la même situation. Les expressions des ℣. 12 et 13 : ▪ J'ai encore beaucoup de choses à vous dire », et « Il vous guidera dans la vérité tout entière », ▪ ne souffrent aucune limitation et s'entendent pour le mieux si la révélation, non encore parvenue à son terme, est appelée à s'enrichir ». Braun, *in h. l.* L'Esprit-Saint parachèvera l'instruction des apôtres en les instruisant de toute la vérité. Après leur mort, il n'y aura plus à attendre de révélation nouvelle. Quelles seraient ces vérités nouvelles? D'après saint Augustin, *quaenam sint ista quae ipse non dixit, temerarium est velle praesumere ac dicere. In Joh. Ev.*, tract. xcvi, n. 1, *P. L.*, t. xxxv, col. 1874. Quelques Pères ont cru pouvoir en spécifier plusieurs : la personnalité de l'Esprit (Grégoire de Nazianze), la consubstantialité du Père avec le Fils (Ammonius), le caractère universel du royaume de Dieu (Justin), l'universalité de l'Église (Origène), etc.

Mais plusieurs exégètes, Huby, *Le discours de Jésus après la Cène*, Paris, 1932, p. 113; Durand, *Évangile*

selon saint Jean, Paris, 1927; Calmes, *L'Évangile selon saint Jean*, Paris, 1904; Tillmann, *Das Johannesevangelium*, 4e édit., Bonn, 1931, voient dans ces choses que les apôtres ne peuvent pas porter, « moins la proposition de doctrines absolument nouvelles que l'intelligence plus profonde du mystère de Jésus, de sa vie, de ses gestes, de ses paroles ». Huby. Le Saint-Esprit achèvera l'œuvre commencée, en ce sens que, grâce à lui, les apôtres comprendront mieux l'enseignement que le Christ leur a donné; ils arriveront à une intelligence plus complète et plus précise de la révélation. Sans jamais cesser d'être ce qu'elle a été, la vérité religieuse se développera; ce qui était contenu implicitement dans l'enseignement de Jésus apparaîtra de façon plus explicite. Le discours s'adresse ainsi non aux apôtres seuls, mais aux apôtres et à leurs successeurs. Les paroles de Notre-Seigneur, aux ℣. 12 et 13 : « J'ai beaucoup de choses à vous dire », et « Il vous guidera vers la vérité tout entière », ne font pas obstacle à cette interprétation. Elles peuvent aussi bien s'entendre de la révélation arrivée à son terme, mais ayant encore besoin de l'assistance de l'Esprit-Saint pour être exposée avec clarté et précision. Les premiers successeurs des apôtres n'étaient pas encore en possession de la vérité tout entière, au moins connue explicitement : le Saint-Esprit a continué son rôle dans l'Église en l'amenant à découvrir et à définir des vérités demeurées longtemps voilées dans le dépôt de la révélation.

Nous nous arrêtons à cette seconde opinion, suivant laquelle Notre-Seigneur, s'adressant à ses apôtres et à leurs successeurs, a en vue l'intelligence de la vérité plutôt que la révélation de doctrines nouvelles. Elle n'est pas en opposition avec ce texte du concile du Vatican, Denziger-Bannw, 1787 : *Haec supernaturalis revelatio continetur in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab apostolis acceptae aut ab ipsis apostolis Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt.* Si beaucoup de théologiens s'appuient sur le texte de saint Jean pour prouver l'existence de ces traditions divino-apostoliques, « ils ne distinguent pas suffisamment dans la tradition apostolique entre doctrines, prophéties et institutions, entre l'explicite et l'implicite du donné évangélique, entre révélation et inspiration. Il est clair que les conciles de Trente et du Vatican (Denziger, 10e édit., n. 783, 1787), qui font remonter la doctrine des apôtres soit au Christ, soit à l'Esprit-Saint, supposent les distinctions convenables; les termes *a Spiritu Sancto dictatas*, ou *Spiritu Sancto dictante*, ne sont pas à entendre tout uniment, sans considération ultérieure, d'une révélation plutôt que d'une inspiration. Au reste, les théologiens sont loin d'être d'accord en cette matière. Cf. Bainvel, *De magisterio vivo et traditione*, 1905, p. 131, et, d'autre part, Palmieri, *De romano pontifice*, 1891, p. 191 ». Durand, *Le discours après la Cène*, dans *Recherches de science religieuse*, 1911, p. 343.

C'est donc pour assister les apôtres dans l'intelligence de la doctrine révélée que leur sera envoyé l'Esprit de vérité. « Lorsqu'il sera venu, cet Esprit de vérité vous guidera vers toute la vérité », xvi, 13. Le mot *docebit* de la Vulgate correspond au grec ὁδηγήσει, il vous guidera, il vous dirigera vers la vérité tout entière, εἰς avec l'accusatif τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν (ou ἀλήθειαν τὴν πᾶσαν), leçon qui s'appuie sur le grand nombre des manuscrits et la tradition patristique, plutôt que ἐν avec le datif τῇ ἀληθείᾳ πᾶσῃ. L'Esprit-Saint conduira les apôtres vers une vérité toujours plus complète; il jettera sur le message évangélique une lumière nouvelle : *non spatiosa mole sed intelligentia luminosa.* Saint Augustin, *P. L.*, t. xxxv, col. 1878.

L'action de l'Esprit-Saint dans les apôtres ne lui sera pas absolument propre : ce n'est pas de lui-même qu'il instruira les apôtres; il n'apportera pas une doctrine étrangère à la révélation chrétienne : *quaecumque audiet loquetur*, Joa., xvi, 13. Déjà le Fils avait parlé au nom du Père, dit ce qu'il avait entendu, sa doctrine était celle du Père, Joa., vii, 16-17; viii, 26, 40; xii, 49 sq.; xiv, 10. Il en sera de même de l'enseignement de l'Esprit-Saint : sa doctrine ne sera pas différente de celle donnée par Notre-Seigneur. Il éclairera de plus les apôtres sur l'avenir : « et il vous annoncera les choses à venir »; ces paroles font penser aux révélations relatives à la fin des temps contenues dans l'Apocalypse; mais on peut y voir aussi tout ce qui concerne l'économie nouvelle du salut, l'organisation de l'Église. On trouve d'ailleurs dans les Actes et les épitres des preuves de cet esprit de prophétie qui n'a jamais manqué à l'Église, cf. Act., xi, 28; xxi, 11; xxvii, 22; I Cor., xiv, 24; Eph., iv, 11; I Thess., v, 19-21; II Petr., ii, 1; Jud., 17,18.

Il y a donc dans ce passage de saint Jean une affirmation bien nette de l'assistance du Saint-Esprit promise aux apôtres dans leur ministère d'enseignement, assistance qui doit nécessairement les préserver de toute erreur dans l'exposé de la révélation chrétienne. M. Loisy a vu dans ce texte une tentative de l'auteur du quatrième évangile pour donner autorité à son enseignement théologique : l'évangéliste « se rend suffisamment compte de la différence qui existe entre sa théologie et l'enseignement historique du Christ, et ce qu'il dit de l'Esprit doit expliquer cette différence : la théologie johannique est une interprétation de l'évangile primitif, suggérée et autorisée par l'Esprit de Jésus ». *Le quatrième évangile*, p. 783. C'est, dit le P. Lagrange, *loc. cit.*, admettre dans l'auteur du quatrième évangile un « sentiment qu'on n'attribue ordinairement qu'à des aigrefins ».

2. *Conviction des apôtres d'être les témoins fidèles de la parole de Dieu.* — La doctrine que les apôtres enseignent, ils la présentent comme la parole de Dieu, expression solennelle chez les prophètes, qui transmettaient directement la volonté divine aux Juifs. Les Actes des apôtres emploient très fréquemment ces mots pour caractériser l'enseignement apostolique : « Et ils annoncèrent la parole de Dieu avec assurance », iv, 31; « ils parcouraient le pays annonçant la parole de Dieu », viii, 4; « et les gentils reçurent la parole de Dieu », xi, 1; cf. vi, 7; viii, 25; xiii, 5, 7, 44, 48, 49; xv, 35; xvi, 6; xvii, 13; xviii, 11; xix, 20. Les apôtres l'emploient pour désigner leur prédication : « Il ne convient pas que nous laissions la parole de Dieu pour servir aux tables », vi, 2; « C'est à vous les premiers que la parole de Dieu doit être annoncée », xiii, 46.

Saint Paul précise dans ses épitres les sens de ces mots *verbum Dei* : « Nous ne cessons de rendre grâces à Dieu de ce que, ayant reçu la parole de Dieu que nous vous avons fait entendre (λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ Θεοῦ), vous l'avez acceptée non comme une parole des hommes, mais, ainsi qu'elle l'est vraiment comme la parole de Dieu (καθὼς ἀληθῶς ἐστιν, λόγον Θεοῦ) », I Thess., ii, 13. Saint Paul n'est qu'un intermédiaire entre Dieu et les fidèles; il ne parle pas de lui-même; sa parole n'est pas une parole humaine, mais celle de Dieu. Ses commandements sont les commandements du Seigneur, I Cor., xiv, 37. « Nous ne frelatons pas la parole de Dieu; mais c'est dans sa pureté, telle qu'elle vient de Dieu (ἀλλ' ὡς ἐξ εἰλικρινίας, ἀλλ' ὡς ἐκ Θεοῦ), que nous la prêchons devant Dieu, en Jésus-Christ. » II Cor., ii, 17; cf. II Cor., iv, 2; II Tim., ii, 9; Hebr., xiii, 7.

La conscience d'être ainsi les témoins fidèles de Dieu vient aux apôtres de ce qu'ils ont reçu l'effusion de l'Esprit : c'est la réalisation des promesses faites

par le Christ. « Ils furent tous remplis de l'Esprit-Saint et ils se mirent à parler d'autres langues. » Act., II, 41. « Ils furent remplis de l'Esprit-Saint et ils annoncèrent la parole de Dieu avec assurance. » Act., IV, 31. L'Esprit-Saint leur donne l'assurance de prêcher, malgré les défenses du sanhédrin, la parole de Dieu, d'annoncer le don divin du salut offert aux hommes par Jésus-Christ. La pleine effusion de l'Esprit ne comporte pas seulement un don de courage et de hardiesse dans la prédication; elle fait aussi que, conformément aux paroles de Notre-Seigneur, la parole des apôtres est bien la parole de Dieu, transmise fidèlement.

Elle les dirige, lorsqu'il s'agit de prendre certaines décisions doctrinales et pratiques concernant l'Église, comme cela apparaît dans le résultat de la réunion de Jérusalem, à propos de l'observance des rites mosaïques : « Il a semblé bon à l'Esprit-Saint et à nous de ne pas vous imposer d'autre fardeau au delà de ce qui est indispensable..., Πνεύματι τῷ ἁγιῷ καὶ ἡμῖν. » Act., XV, 28. Il a paru bon, non pas à nous par le Saint-Esprit, ni au Saint-Esprit en nous, mais au « Saint-Esprit et à nous », ses agents : *Causa principalis et causa ministralis* (Jacquier, *Actes des apôtres, in h. l.*). Il s'agissait d'une question importante, intéressant la doctrine aussi bien que la pratique : l'application ou le rejet de la Loi mosaïque en ce qui concernait les convertis de la gentilité. La décision est prise non par les apôtres seuls, mais par eux et par le Saint-Esprit. Ils ont donc conscience d'avoir adopté les quatre préceptes sur les idolothytes, le sang, les animaux étouffés et la fornication, sous la direction du Saint-Esprit; aussi réclament-ils pour cette décision la valeur d'une décision infaillible. La formule « Au Saint-Esprit et à nous » est l' « origine de la formule placée en tête des décisions conciliaires : *Sancto Spiritu suggerente nobis* ». Jacquier, *op. cit., in h. l.*

C'est encore avec le Saint-Esprit qu'ils sont témoins du Christ : « Et nous sommes témoins de ces choses, avec le Saint-Esprit que Dieu a donné à ceux qui lui sont dociles. » Act., V, 32. L'Esprit-Saint est témoin de Jésus avec les apôtres, car c'est par lui que ceux-ci enseignent. Il n'y a en fait qu'un seul enseignement, celui de l'Esprit par les apôtres, enseignement qui est donc infaillible.

C'est aussi à cette assistance que saint Paul fait appel au long du c. II de la Ire aux Corinthiens, où il établit une opposition entre deux sagesses, l'une humaine et faillible, l'autre divine et infaillible, celle-ci étant la source de la prédication apostolique.

« Ma parole et ma prédication n'avaient rien du langage persuasif de la sagesse, mais l'Esprit et la force de Dieu en démontraient la vérité, afin que votre foi reposât non sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu... Nous prêchons une sagesse de Dieu mystérieuse et cachée... aucun prince de ce siècle ne l'a connue... C'est à nous que Dieu les (ces mystères) a révélés par son Esprit... Pour nous, nous avons reçu, non l'esprit du Monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu (τὸ Πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ Θεοῦ) afin que nous connaissions les choses que Dieu nous a données par sa grâce. Et nous en parlons non avec des paroles qu'enseigne la sagesse humaine, mais avec celle qu'enseigne l'Esprit (ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος)... ». Telle est la force et l'autorité de la prédication apostolique et son fondement. Accepter la prédication apostolique, c'est se sauver; on arrive par elle à la foi qui obtient la justice : « La foi dépend donc de la prédication et la prédication de la parole du Christ. » Rom., X, 17.

Ainsi les apôtres ont reçu la promesse que le Christ serait constamment avec eux, que le Saint-Esprit viendrait en eux et les assisterait dans leur enseignement. Aussitôt après la Pentecôte, ils se sont présentés comme les prédicateurs de la parole de Dieu; ils avaient tellement conscience d'être les interprètes de Dieu qu'ils ne pouvaient concevoir que fût vraie une doctrine opposée à la leur, Gal., I, 8. Cette promesse et cette persuasion sont un gage certain de l'infaillibilité de la doctrine apostolique.

Nous avons laissé de côté la question de l'infaillibilité personnelle des apôtres. Tous les textes que nous avons rapportés et étudiés concernent le collège apostolique. Mais on ne peut prouver, pas plus qu'on ne peut nier, l'infaillibilité personnelle de chacun des apôtres : aucun texte de l'Écriture ne promet ou ne donne ce charisme individuel. La Tradition ne parle que de la « doctrine des apôtres », considérant ceux-ci collectivement et agissant sous l'autorité de Pierre. Le fait que les écrits apostoliques qui nous sont parvenus sont inspirés et contiennent par le fait un enseignement infaillible, ne doit pas faire conclure à l'infaillibilité de l'enseignement oral de chacun des apôtres, l'inspiration étant un charisme transitoire, accordé pour la composition d'une œuvre déterminée. Si l'on peut parler de l'infaillibilité de chaque apôtre, ce n'est donc que par suite de leur appartenance au collège apostolique, dans l'unité duquel ils ont persévéré, participant ainsi à l'infaillibilité collective.

2° *Infaillibilité de l'Église.* — Notre-Seigneur, accordant aux apôtres le privilège de l'infaillibilité doctrinale, avait en vue le maintien de la révélation dans l'Église, royaume de Dieu sur terre, universel et perpétuel. La charisme de l'infaillibilité doit donc déjà, pour ce motif, être perpétuel comme l'Église elle-même.

Le Christ a, d'ailleurs, affirmé à ses apôtres qu'il serait avec eux dans l'exercice de leur ministère d'enseignement (cf. *supra*) « jusqu'à la consommation du siècle ». Matth., XXVIII, 29. Cette promesse n'a de sens que si son auteur envisage la continuation du collège apostolique et la permanence du privilège de l'infaillibilité dans les successeurs des apôtres, dans l'Église enseignante.

Il en va de même des paroles de Notre-Seigneur imposant l'obligation de recevoir l'enseignement des apôtres comme condition nécessaire de salut, Marc., XVI, 15, ou promettant l'assistance du Saint-Esprit, Joa., XIV, 25 sq.; XV, 26; XVI, 13 sq. La foi sera toujours pour les fidèles de tous les temps une condition de salut; la richesse et la profondeur de la révélation chrétienne sont telles que toujours sera nécessaire l'assistance de l'Esprit-Saint pour aider l'Église à mieux comprendre, à approfondir l'enseignement du Christ et à en développer toutes les conséquences. C'est donc jusqu'à la fin du monde que l'Esprit de vérité doit remplir son rôle de maître et de docteur, préservant de l'erreur ceux qui ont légitimement succédé à la fonction apostolique, mais considérés collectivement, comme les apôtres eux-mêmes.

D'autres textes dans l'Évangile ou dans les épitres envisagent plus directement l'infaillibilité de l'Église en général, notamment Matth., XVI, 18, et I Tim., III, 15.

1. Dans le texte de saint Matth., XVI, 18, qui sera étudié plus loin à l'occasion de l'infaillibilité personnelle du prince des apôtres, Notre-Seigneur promet à son Église l'indéfectibilité : « Tu es Pierre et sur cette pierre je construirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle. » C'est la métaphore de la maison dont la solidité varie suivant l'excellence du fondement, Matth., VII, 24-27 : la maison qui est édifiée sur le roc résiste à toutes les intempéries; celle qui est construite sur le sable s'effondre. L'Église aura comme propriété d'être indestructible. Elle est un édifice moral réunissant tous ceux qui ont la foi

au Christ. C'est cette union des fidèles dans la foi au Christ qui est proclamée devoir être indestructible : une hérésie, le rejet d'une partie de la révélation, détruiraient l'édifice : c'est ce qui ne sera pas, suivant la parole de Notre-Seigneur.

Cette indéfectibilité est telle que les portes de l'enfer ne prévaudront point contre l'Église. Quel que soit le sens que l'on donne à l'expression *portes de l'enfer*, que l'on y voie la mort ou la puissance du démon, la conclusion demeure la même. L'Église ne subira pas les atteintes du temps, elle ne mourra pas, elle demeurera toujours telle que son fondateur l'a voulue, avec ses dogmes, ses préceptes moraux, ses rites : la suppression d'un point essentiel de dogme ou de morale rendrait l'Église différente de ce qu'elle doit être par la volonté de son fondateur. La puissance du démon ne pourra rien contre elle : les efforts de Satan porteront à détacher les fidèles du Christ, à arracher de leurs âmes la parole de Dieu ou à les pervertir, Luc., VIII, 12, à les faire faillir dans la foi, Luc., XXII, 31 : tous ces efforts seront vains. L'Église ne cessera de conserver intacte la doctrine de son Maître. Ce n'est pas simplement affirmation d'un fait, mais d'un droit. Non seulement la révélation chrétienne se transmettra dans l'Église sans altération, mais il est impossible que l'institution fondée par le Christ s'écarte en quoi que ce soit de la doctrine dont il lui a confié le dépôt.

2. L'infaillibilité de l'Église est également affirmée par saint Paul, I Tim., III, 15 : « Je t'écris ces choses, quoique j'espère aller bientôt vers toi, afin que, si je tarde, tu saches comment il faut se conduire dans la famille de Dieu, vu qu'elle est l'assemblée du Dieu vivant, la colonne et le soutien de la vérité. » L'instruction adressée à Timothée ne le vise pas uniquement, mais tous les membres de la hiérarchie, dont il est question au c. III, et peut-être les diverses catégories de fidèles du c. II; aussi faut-il, laissant de côté la leçon de la Vulgate, *ut scias quomodo oporteat te in domo Dei conversari*, maintenir le texte grec ἵνα εἰδῇς πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ Θεοῦ ἀναστρέφεσθαι, comment il faut se conduire... La *domus Dei*, οἶκος Θεοῦ, doit se traduire par « la famille de Dieu », sens appelé par III, 5, *si quis domui suae praeesse nescit, quomodo Ecclesiæ Dei diligentiam habebit.* Le peuple d'Israël était déjà la maison de Yahweh, Os., VIII, 1; IX, 8, 15; Jer., XII, 7; ἥτις, Vulgate, *quae*, est argumentatif et doit se traduire *quippe quae*, vu qu'elle est... cf. I Cor., X, 32; XV, 9; Gal., I, 13, comme aussi Israël était l'assemblée de Yahweh, קהל יהוה, Num., XVI, 3; XX, 4, assemblée qui est la propriété de Dieu : Dieu l'a constituée par la révélation surnaturelle qu'il a donnée à son Église. Dieu étant vérité, son Église à qui a été confiée cette révélation, est elle-même *columna et firmamentum veritatis*, στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας, appelée ainsi parce que *in ipsa veritas constat*, Théodore de Mopsueste, *P. G.*, t. LXVI, col. 941, et que grâce à elle, les membres de la hiérarchie *supra petram enim fundati, stabiles et immobiles permanent et rebus ipsis praedicant dogmatum veritatem*, Théodoret, *P. G.*, t. LXXXII, col. 809. Grégoire de Nysse a fait de Timothée lui-même la colonne et le fondement de la vérité, *P. G.*, t. XLIV, col. 385, et saint Chrysostome a vu dans la vérité la colonne et le fondement de l'Église, *P. G.*, t. LXVI, col. 554.

Ces deux dernières interprétations s'écartent du texte. C'est bien l'assemblée du Dieu vivant, l'*Ecclesia*, qui est colonne et soutien de la vérité. La colonne, στῦλος, est destinée soit à soutenir un toit, une architrave, soit à exposer un objet, à montrer aux regards une statue, un monument commémoratif. C'est ce second sens qui doit être retenu ici, le premier étant exprimé par le second terme. L'Église a pour mission d'exposer au monde la vérité; elle en est aussi le soutien, ἑδραίωμα, mot dérivé de ἑδραῖος, qui signifie ferme, stable, d'où le sens de base, appui, soutien. L'Église soutient la vérité : elle la fait connaître au monde et elle est pour elle un ferme fondement. Qu'est-ce à dire, sinon que l'Église, soutenant efficacement la vérité, est infaillible dans son exposé? Cette vérité, au moins la partie principale de cette vérité, est le Christ lui-même et sa rédemption universelle, que saint Paul appelle un grand mystère de la piété, *magnum pietatis sacramentum*, I Tim., III, 16.

Le charisme de l'infaillibilité promis par Notre-Seigneur aux apôtres n'était donc pas provisoire, mais devait s'étendre à leurs successeurs, à l'Église entière : elle conservera intact le dépôt de la révélation, qui lui fut confié par le Christ; et, lorsqu'elle interviendra pour préciser une doctrine, pour affirmer qu'une vérité jusqu'ici obscurément perçue, fait partie de la révélation, elle ne pourra pas tomber dans l'erreur : elle aura toujours pour mission d'exposer et de soutenir efficacement la vérité.

III. Infaillibilité de Pierre et de ses successeurs. — Les fondements scripturaires du dogme de l'infaillibilité personnelle de Pierre et de ses successeurs, les évêques de Rome, se trouvent dans trois passages des évangiles, Matth., XVI, 16-19; Luc., XXII, 31-32; Joa., XXI, 15-17.

1° *Le* Tu es Petrus, *Matth., XVI, 16-19.* — Dans la constitution *Pastor Aeternus*, le concile du Vatican, parmi les considérants qui précèdent la définition de l'infaillibilité pontificale, invoque la profession de foi d'Hormisdas, laquelle fut ratifiée par le IVe concile de Constantinople. L'infaillibilité du pontife romain y est appuyée sur le texte de saint Matthieu : *Prima salus est rectae fidei regulam custodire. Et quia non potest Domini nostri Jesu Christi praetermitti sententia dicentis : Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, haec, quae dicta sunt, rerum probantur effectibus, quia in Sede apostolica immaculata est semper catholica reservata religio et sancta celebrata doctrina.* Sess. IV, cap. 4, Denziger-Bannw., n. 1833.

Si l'infaillibilité n'est pas affirmée explicitement dans ce texte, elle est toutefois une conséquence nécessaire des paroles de Notre-Seigneur, récompensant son apôtre de la profession de foi qu'il vient de faire : *Tu es Christus, Filius Dei vivi.* Matth., XVI, 16. Dans l'étude de ce texte, nous laissons délibérément de côté tout ce qui concerne l'authenticité et la valeur du *Tu es Petrus :* ces questions ont été largement traitées par le R. P. Médebielle, dans l'article Église, *D. B. S.*, t. II, col. 545-564. Le lecteur voudra bien s'y reporter.

Notre-Seigneur répond donc à saint Pierre qui vient de reconnaître en lui le Christ, Fils du Dieu vivant : « Tu es heureux, Simon, fils de Jonas, car ce n'est pas la chair et le sang qui te l'ont révélé, mais mon Père qui est dans les cieux. Et moi, je te dis que tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle. » Matth., XVI, 17-18.

Le début du texte indique bien que Notre-Seigneur s'adresse directement à la personne de Pierre, qu'il ne le considère pas comme représentant du collège apostolique. Il l'interpelle, en effet, par son nom grec, Σίμων, pour Συμεών, auquel il ajoute son nom patronymique, Βαριωνᾶ, de l'araméen בַּר, fils, et יוֹנָא, en hébreu יוֹנָה, la colombe, fils de Jonas; il lui donne en outre le surnom par lequel il l'avait désigné lors de leur première rencontre, Joa., I, 42 : *Tu vocaberis Cephas*, cf. Matth., X, 2; Marc., III, 16; Luc., VI, 14 : Πέτρος, *Petrus*. Ce mot qui, ni en grec, ni en latin, n'était employé comme nom propre ou comme sur-

nom, qui était peu usité en araméen (cf. *supra*, t. II, col. 551), était bien propre pour spécifier l'interlocuteur de Jésus et pour le distinguer des autres. D'ailleurs, il y a opposition marquée entre l'emploi de la troisième ou de la deuxième personne du pluriel dans le début de ce passage, XVI, 13-15 : *quem dicunt homines... dicit illis... vos autem...* et l'emploi de la deuxième personne du singulier, à partir du ℣. 17 : *beatus es... revelavit tibi... et ego dico tibi... et quaecumque ligaveris... solveris...* Enfin, le pronom démonstratif, au ℣. 18 : *tu es Petrus et super* hanc *petram...* indique nettement l'identité entre les deux termes *Petrus* et *petra*, identité plus sensible encore en araméen, où les deux termes étaient absolument semblables : tu es *Kepha* et sur ce *Kepha*, כֵּיפָא....

Il s'agit donc de la personne de Pierre : toute autre interprétation ferait violence au texte. M. Loisy l'a reconnu : « Il n'est vraiment pas nécessaire de prouver que les paroles de Jésus s'adressent à Simon, fils de Iona, qui doit être et qui a été la pierre fondamentale de l'Église, et qu'elles ne concernent pas exclusivement la foi de Simon, ou bien tous ceux qui pourraient avoir la même foi que lui; bien moins encore la pierre peut-elle être le Christ lui-même. De telles interprétations ont pu être proposées par les anciens commentateurs en vue de l'application morale et relevées par l'exégèse protestante dans un intérêt polémique; mais si l'on en veut faire le sens historique de l'Évangile, ce ne sont plus que des distinctions subtiles et qui font violence au texte. Les paroles de Jésus visent le rôle de Pierre dans la fondation de l'Église...; bien que la foi en soit le départ, elles se rapportent moins à l'ordre de la foi qu'à l'ordre de l'activité apostolique et du gouvernement ecclésiastique. » *Évangiles synoptiques*, t. II, p. 7-8. Sur ces interprétations différentes des Pères et des protestants, cf. *supra*, t. II, col. 568 sq.

C'est, en effet, la foi de Pierre qui est le point de départ de la promesse. Mais cette foi de Pierre au Christ est un don de Dieu : « Ce n'est pas la chair et le sang qui te l'ont révélé. » La chair et le sang, בָּשָׂר וָדָם, expression sémitique pour désigner le composé humain. Cf. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms des parties du corps humain en hébreu et en akkadien*, dans *Revue biblique*, 1920, p. 445-506. Ce n'est pas de lui-même que Pierre a pu découvrir ce qu'était Jésus. C'est le Père qui est dans les cieux qui le lui a révélé, et Pierre a aussitôt soumis son intelligence à la révélation qui venait de se faire en lui. C'est en récompense de cette soumission intellectuelle que Jésus lui fait la promesse qui suit.

Dans le texte de la promesse, Notre-Seigneur joue sur le surnom de Pierre, כֵּיפָא, qu'il avait appliqué à Simon et dont il lui donne maintenant l'explication : Tu es *Kepha* et sur ce *Kepha* je bâtirai mon Église. Sur l'interprétation de Strack-Billerbeck : « Et moi, je te dis (à) toi, Pierre : sur cette pierre je bâtirai... », et sur sa réfutation, cf. *supra*, t. II, col. 566 sq. La métaphore est facile à saisir : l'Église du Christ sera édifiée sur le roc et ce roc, c'est Pierre. L'idée d'un édifice construit sur le rocher qui lui donne une solidité inébranlable, était familière aux apôtres. Notre-Seigneur s'en était déjà servi pour caractériser la conduite de l'homme prudent qui bâtit sur le roc, et celle de l'homme insensé qui édifie sur le sable : l'œuvre du premier résiste à l'assaut des vents et à l'afflux des eaux, celle du second ne peut contenir l'attaque des éléments déchaînés et s'écroule, Matth., VII, 24-27; Luc., VI, 48-49.

Ce qui donne encore plus de force à la métaphore, c'est que le mot de « rocher » était d'un usage fréquent dans l'Ancien Testament pour désigner Yahweh, אֱלֹהֵי צוּרִי, « O Dieu, tu es mon rocher ». II Reg., XXII, 2; cf. Ps., IX, 10; XXXI, 4, etc. Dieu était le rocher, la force sur laquelle s'appuyait le juif fidèle, il était le rocher d'Israël, צוּר יִשְׂרָאֵל, II Reg., XXIII, 3; Is., XXX, 29, ou simplement le rocher, Deut., XXXII, 4; II Reg., XXII, 32, Ps., XVIII, 32; Is., XLIV, 8. Saint Paul devait appliquer au Christ cette figure du rocher qui était d'abord Yahweh : *Petra autem erat Christus*, I Cor., X, 4.

L'Église fondée sur Pierre aura donc une solidité inébranlable. Or, l'Église n'est pas un édifice matériel, elle est un corps moral, dont les membres sont unis par la foi au Christ et par l'acceptation de ses commandements. C'est par suite, à ce point de vue, qu'elle sera inébranlable : perdant un article de cette foi, tombant dans l'erreur ou négligeant quelque précepte imposé par son fondateur, l'Église subirait une atteinte, ce qui ne doit pas être, étant donnée la promesse du Christ. Et cette solidité dans la foi a pour cause Pierre (cf. *infra*).

La solidité de l'Église sera telle que les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle. L'expresssion « les portes de l'enfer », πύλαι ᾅδου, est susceptible d'une double interprétation : la mort ou le démon. La première est admise par Harnack et un certain nombre de commentateurs protestants ou catholiques (Bisping, Schanz, Fillion, Keil, Weiss, Durand, Schepens). Elle s'appuie sur l'Ancien Testament et la littérature profane. Les portes de l'*hadès* ou du *schéol* désignent bien les portes de la mort dans Is., XXXVIII, 10 et Sap., XVI, 13; ᾅδης a le sens de mort, I Reg., II, 6; Tob., XIII, 2; les juifs connaissaient aussi les portes de la mort, πύλαι θανάτου, Ps., IX, 14; Job, XXXVIII, 17; et, pour la littérature profane, cf. *Iliade*, V, 646; IX, 312; *Odyssée*, XIV, 156; Eschyle, *Agam.*, 1291; Euripide, *Hippol.*, 56; *Alc.*, 126, etc. « Pour les chrétiens de langue grecque, il ne pouvait donc y avoir de doute sur le sens propre et immédiat de l'expression. » Schepens, *L'authenticité de Matth., XVI, 18*, dans *Recherches de science religieuse*, 1920, p. 273. Ils l'entendaient dans le sens de mort, et c'était pour l'Église une promesse d'immortalité.

La seconde interprétation suivant laquelle les portes de l'enfer signifieraient la puissance du démon est adoptée par le P. Lagrange, *S. Matthieu, in h. l.*, le P. Médebielle, *supra*, t. II, col. 574 sq., le P. Buzy, dans *La sainte Bible*, de L. Pirot, t. IX, p. 218 sq. Elle s'appuie sur l'évolution des idées concernant le *schéol*, à l'époque de Notre-Seigneur. Alors qu'autrefois le *schéol* ou *hadès* désignait le lieu où indistinctement descendaient tous les morts et pouvait, par le fait, être synonyme de mort ou de séjour des morts, à l'époque de Notre-Seigneur, il devenait spécialement le séjour des méchants. « A mesure que l'idée d'une vie bienheureuse auprès de Dieu gagnait dans les âmes, le séjour des ténèbres devenait un lieu de perdition. » Lagrange, *S. Matthieu*, p. 325. Et ce dernier auteur renvoie aux *Psaumes de Salomon*, XIV, 16; XV, 11; XVI, 2; *Jubilés*, VII, 29; XXII, 22; XXIV, 31; *Hénoch*, CIII, 7, 8. Dans Luc., XVI, 23, le lieu du châtiment outre-tombe est appelé ᾅδης. Le sens naturel est donc celui de portes du « palais infernal devenu le séjour des réprouvés ». De plus, les portes jouent ici un rôle actif : elles attaqueront l'Église sans pouvoir l'emporter sur elle.

Les portes de l'enfer représentent donc la puissance infernale, le démon. « Cette interprétation cadre mieux avec le sens de la phrase et le contexte général de tout l'Évangile. L'habitude qu'avaient les magistrats et les vieillards de siéger aux portes de la ville, et le

fait que la sécurité d'une cité fortifiée dépendait de la qualité de ses portes, avaient fait de ces dernières le synonyme de la cité entière. Nous disions autrefois la Sublime Porte pour désigner l'empire ottoman. Mais ici les portes vont se faire agressives; elles vont se dresser contre l'Église naissante et vont essayer de prévaloir contre elle, c'est-à-dire de l'anéantir. Ce caractère d'activité pour le mal convient très peu à la mort, qui nous est plutôt représentée comme une puissance réceptive, un gouffre, un séjour de ténèbres où les âmes sont inertes et tristes; il convient parfaitement à l'enfer, maison et royaume de Satan, lequel a déclaré à Jésus, dès l'origine, une guerre perfide, une lutte corps à corps, et va s'acharner, on le devine, contre son œuvre. C'est manifestement le sens à préférer : portes de l'enfer, égale puissance de Satan et de ses anges. » Buzy, *La sainte Bible*, t. IX, p. 218.

Les portes de l'enfer ne prévaudront point, *non praevalebunt*, οὐ κατισχύουσιν αυτῆς. Harnack, *Der Spruch über Petrus als den Felsen der Kirche* (dans *Sitzungsberichte der königlich preussichen Akademie der Wissenschaft*, 1918), p. 639 sq., a essayé de démontrer que le verbe κατισχύειν, avec le génitif, a le sens d'être plus fort, l'emporter sur quelqu'un, sans qu'il comporte le sens d'agression hostile; pour exprimer cette idée d'agression, κατισχύειν s'emploie communément avec ἐπι ou κατά. Les arguments qu'il apporte ont été réfutés par Fonk, *Tu es Petrus*, dans *Biblica*, 1920, p. 244-247, et par Médebielle, *Supplément au Dict. de la Bible*, t. II, col. 575 sq. Les passages les plus caractéristiques de l'emploi de κατισχύειν avec le génitif, contenant l'idée d'agression sont Sap., VII, 30; Jer., XV, 18; Dan., XI, 21 et 23 (Théodotion); même sens dans Hermas, *Vis.*, II, III, 2. Étymologiquement κατισχύειν est identique à ἰσχύειν κατά τινός, être fort contre quelqu'un. Mais c'est surtout le contexte qui permet d'établir le sens exact de ce verbe. L'interprétation de Harnack était exigée par le sens de mort donné aux portes de l'enfer; mais si celles-ci désignent la puissance du démon, l'idée de lutte se présente à l'esprit : la victoire de l'Église corrélative à la défaite de Satan ne va pas sans combat.

Quant à l'adversaire du démon, αὐτῆς, *adversus eam*, il serait Pierre lui-même, suivant Harnack, *Der Spruch...*, p. 641-643, 653 sq. : « Et moi, je te dis que tu es Cephas, et la mort ne *te* dominera pas! » Pierre ne mourrait pas avant l'avènement du royaume eschatologique. Il est impossible de trouver un point d'appui quelconque à cette leçon parmi les textes, les versions où les Pères. Cf. Fonk, *Tu es Petrus*, dans *Biblica*, 1920, p. 247-251. Cependant, le pronom αὐτῆς n'a pas toujours été rapporté à ἐκκλησίαν; certains Pères l'ont appliqué à πέτρᾳ : c'est contre le fondement, contre Pierre, que ne prévaudront pas les portes de l'enfer : c'est le cas, entre autres, d'Origène, de saint Éphrem, rapportant à Pierre les promesses d'immortalité. Grammaticalement, le pronom doit se rapporter au substantif le plus rapproché, ici à ἐκκλησίαν, sauf dans le cas où le plus éloigné attire tellement l'attention que l'esprit s'y porte nécessairement. Il n'en est pas ainsi dans ce passage, où l'idée dominante est celle d'Église : c'est elle, et non son fondement, qui est ici l'objet des attaques du démon.

L'idée fondamentale de ces deux versets de saint Matthieu est donc que l'Église du Christ bâtie sur Pierre sera toujours victorieuse des attaques de la puissance infernale. Ces attaques ne sont pas précisées ici; mais c'est extérieurement et intérieurement qu'elles se produiront. Extérieurement, ce sont les persécutions et l'hostilité du monde, prédites par Notre-Seigneur, Matth., X, 17-25; XXIV, 9-10; intérieurement, c'est tout ce qui pourrait porter atteinte à l'intégrité doctrinale de l'Église, à sa perfection morale : hérésies, schismes, etc.

Les Pères ont vu dans ces paroles une garantie de fermeté dans la foi : saint Ambroise, *Ergo cui propria auctoritate regnum dabat, hujus fidem firmare non poterat; quem cum petram dicet, firmamentum Ecclesiae indicavit? De fide*, IV, 56, *P. L.*, t. XVI, col. 628; saint Léon le Grand est plus explicite dans deux passages de ses sermons; dans le sermon LXII, 2 : *Merito Petrus apostolus in hujus unitatis confessione laudatus est... quod utique non revelante vidit carne... sed ipso Spiritu Patris in corde operante credentis, ut ad regimen totius Ecclesiae praeparatus, primum disceret quod doceret, et pro soliditate fidei quam erat praedicaturus audiret : Tu es Petrus... P. L.*, t. LIV, col. 350 sq.; et dans le sermon LXXXIII, 2 : *super hanc, inquit, fortitudinem aeternum exstruam templum et Ecclesiae meae coelo inserenda sublimitas, in hujus fidei firmitate consurget... Petro enim ideo hoc singulariter creditur, quia cunctis Ecclesiae rectoribus Petri forma proponetur, ibid.*, col. 430. Victorieuse du démon, l'assemblée des croyants conservera toujours dans son intégrité le dépôt de la révélation apportée par son fondateur. L'indéfectibilité de l'Église dans la foi est donc la conséquence directe de la promesse de Notre-Seigneur.

Mais si l'Église reste indéfectible, c'est à son chef qu'elle le doit. C'est le fondement qui donne à l'édifice sa solidité, qui le rend inébranlable. Dans l'ordre social, auquel appartient l'Église, c'est à la tête, au chef, que revient ce rôle de maintenir la cohésion parmi les membres de la société. C'est Pierre, en qualité de chef suprême de l'Église, qui sera la cause de l'indéfectibilité de celle-ci. On ne peut concevoir qu'il puisse remplir cette fonction, si lui-même n'est pas infaillible. A supposer que le chef puisse tomber dans l'erreur et que, en fait, il enseigne une doctrine, spéculative ou pratique, contraire à la parole du Christ, deux hypothèses pourraient se présenter : ou bien l'Église se séparerait de lui, ou bien elle le suivrait dans l'erreur. Dans le premier cas, si l'Église refusait d'accepter une doctrine enseignée par Pierre et se séparait de lui, il y aurait rupture entre l'édifice et le fondement; l'Église demeurerait encore fidèle à la doctrine et à la morale chrétienne, mais cette fidélité ne viendrait plus du fondement, et l'unité serait détruite. La seconde hypothèse, l'Église suivant son chef dans l'erreur, est aussi impossible que la première, car, dans ce cas, le fondement serait pour l'édifice une cause de ruine; l'Église, où se seraient insinuées des doctrines erronées ou immorales, ne serait plus l'Église du Christ, les portes de l'enfer seraient victorieuses de l'institution divine. La réalisation de la promesse du Christ exige donc impérieusement que Pierre, établi chef et fondement de l'Église, ne puisse enseigner l'erreur.

Cette infaillibilité de Pierre est un don du Christ : c'est lui qui l'établit chef de son Église, c'est lui qui le protégera dans l'exercice de son autorité doctrinale contre les attaques du démon. C'est pour bien marquer la puissance indéfectible du chef de son Église, qu'il lui a donné le surnom de Pierre, *ut aeterni templi aedificatio mirabili munere gratiae Dei in Petri soliditate consisteret, hanc ecclesiam suam firmitate corroborans ut illa nec humana temeritas posset appetere, nec portae contra illam inferi prævalerent.* Saint Léon le Grand, *Epist.*, X, 1, *P. L.*, t. LXIV, col. 629.

Cette conclusion est confirmée par la métaphore qui suit dans saint Matth., XVI, 19 *a* : « Et je te donnerai les clés du royaume des cieux. » D'après le langage biblique, la tradition des clés indique une délégation de pouvoir. C'est ainsi qu'Eliacim reçoit la charge de préfet du palais : « Et il arrivera qu'en ce jour-là j'appellerai mon serviteur Eliacim, fils d'Helcias... Je

mettrai sur son épaule la clé de la maison de David; et s'il ouvre, nul ne fermera, et s'il ferme, nul n'ouvrira. » Is., XXXII, 20-22 (trad. Condamin, *Isaïe*). Dans l'Apocalypse, cette métaphore est appliquée au Christ lui-même : « Voici ce que dit le Saint, le Véritable, qui a la clé de la maison de David : il ouvre et nul ne ferme, et il ferme et nul n'ouvre », III, 2. Il tient les « clés de la mort et de l'*hadès* », I, 18.

Le pouvoir de Pierre sera donc supérieur à celui du portier, qui ouvre ou qui ferme, interprétation remise en honneur par Köhler, *Die Schlüssel des Petrus*, dans *Archiv für Rel.-W.*, 1905, p. 214-243. Les textes que l'on invoque à cet effet où il est question de portiers mythologiques prouvent tout simplement que la métaphore des clés était d'usage courant et susceptible d'applications diverses. Un office aussi restreint ne suffit pas à celui qui vient d'être établi chef de l'Église.

La métaphore exprime ici le pouvoir du majordome, de l'intendant, pouvoir qui s'exercera sur le royaume des cieux. Dans le Nouveau Testament, le royaume des cieux signifie tantôt le règne de Dieu dans les âmes, tantôt le ciel, tantôt le royaume de Dieu se réalisant sur la terre par l'Église. Mgr Batiffol, s'appuyant sur Luc., XII, 22, où le « petit troupeau » est distinct du royaume, voit ici également dans le royaume une réalité distincte de l'Église. « Cette figure des clés, dit-il, peut être entendue dans ce sens que Pierre sera celui qui ouvrira les portes du royaume à l'Église, tandis que les portes de l'*hadès* seront impuissantes contre cette Église. » *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909, p. 107. Le contexte s'oppose à cette interprétation. Il y a parallélisme entre les ℣. 17-18 et le ℣. 19 : Pierre sera le fondement de l'Église; il aura les clés du royaume : c'est la reprise de l'idée première. « Toutefois, la substitution du terme de royaume à celui d'Église introduit une nuance appréciable : il rappelle la grandeur et la sainteté de cette Église qui, constituant déjà le royaume des cieux sur la terre, guide ses enfants vers le ciel et leur en assure par avance la possession, en sorte que toutes les mesures prises par son chef en vertu de son titre de vicaire du Christ intéressent les suprêmes destinées de l'homme et auront leur retentissement dans l'éternité. » Médebielle, ÉGLISE, *Supplément*, t. II, col. 579.

Pierre sera donc l'intendant de l'Église; il la gouvernera au nom du Christ; il pourra y introduire et en exclure qui il voudra, d'autant plus que ce pouvoir est donné à Pierre pendant l'absence du Maître. De fait, Pierre recevra Corneille, Act., X, 1 sq., exclura Ananie et Saphire, les livrant à Satan, Act., V, 1 sq. Fonctions terribles qui donnent au chef de l'Église un pouvoir absolu sur les âmes. Comment pourrait-il en user légitimement, s'il était sujet à l'erreur? Pour accepter quelqu'un dans l'Église, ou en exclure un fidèle, il ne pourra se baser que sur la foi en la doctrine intégrale du Christ, la foi étant donnée par Notre-Seigneur comme la disposition essentielle pour le salut. Juge suprême et sans appel de la doctrine et de la morale, Pierre doit de toute nécessité être garanti contre l'erreur et contre toute possibilité d'erreur. Comme Pierre sera le fondement de l'Église avec et par le Christ, ainsi il aura les clés du royaume avec et par le Christ; il sera son intendant, son vicaire, tenant de lui ses pouvoirs et les exerçant avec lui, qui demeure le fondement invisible de l'Église, I Cor., III, 11. L'autorité de Pierre est celle de Jésus, c'est dire que dans l'appréciation des conditions intellectuelles et morales requises pour faire partie du royaume il sera infaillible.

Ce privilège accordé à Pierre par Notre-Seigneur lui était-il personnel, en ce sens qu'il devait disparaître avec lui? On ne peut donner un sens aussi restreint aux paroles du Christ. Ce qu'il envisage dans toute cette péricope de saint Matthieu, c'est son Église qu'il « instituée pour durer jusqu'à la fin du monde. Cette Église aura toujours besoin d'un fondement stable; elle aura constamment à repousser les attaques du démon, qui viendront de l'extérieur comme de l'intérieur; le pouvoir des clés ne pourra jamais cesser d'être exercé par un intendant jusqu'au retour du Maître, à la fin des temps. C'est jusque-là que l'Église sentira la nécessité d'un chef muni d'un pouvoir doctrinal au-dessus de toute contestation. *Perstat enim in successoribus suis haec et eadem apostolicae norma doctrinae, cui Dominus totius curam ovilis injunxit, cui se usque ad finem saeculi minime defecturum, cui portas inferi nunquam praevalituras esse promisit.* S. Simplice, *Epist.*, IV, *P. L.*, t. LVIII, col. 40.

Restreindre le privilège de l'infaillibilité aux quelques années que Pierre avait encore à vivre, serait le rendre inefficace. Que vaudrait une assistance de quelques années comparées aux nombreux siècles que devait vivre l'Église au milieu des pires difficultés? La promesse de Notre-Seigneur envisage donc au delà de la personne de Pierre tous ses successeurs, qui assureront comme lui l'indéfectibilité de l'Église et la dirigeront par leur enseignement infaillible. Que ce soit là le sens et la portée du texte, M. Loisy l'a reconnu. « Il (l'évangéliste) n'a pas songé à une influence, à une autorité, à une action qui devaient disparaître avec l'Apôtre lui-même, et qui n'auraient plus été en son temps qu'un souvenir déjà lointain. Simon Pierre n'est pas que le fondement historique de l'Église, il en est le fondement actuel et permanent... » *Les évangiles synoptiques*, t. II, p. 9.

2° *Le* Confirma fratres tuos, *Luc., XXII, 31-32.* — Le concile du Vatican, dans la constitution *Pastor aeternus*, au c. IV, *De romani pontificis infallibili magisterio*, invoque les paroles de Notre-Seigneur, rapportées par saint Luc, comme preuve du dogme de l'infaillibilité pontificale : *Quorum quidem apostolicam doctrinam omnes venerabiles Patres amplexi et sancti Doctores orthodoxi venerati atque secuti sunt; plenissime scientes hanc sancti Petri Sedem ab omni semper errore illibatam permanere, secundum Domini Salvatoris nostri divinam pollicitationem discipulorum suorum principi factam : Ego rogavi pro te ut non deficiat fides tua; et tu aliquando conversus confirma fratres tuos.* Denziger-Bannw., n. 1836, Les papes, saint Agathon, *Epist.*, I, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 1169, et saint Léon, *Epist.*, C, n. 7, 32, *P. L.*, t. CXLIII, col. 748 et 765, avaient déjà invoqué l'autorité de ce texte en faveur de l'infaillibilité pontificale.

Le texte de saint Luc ne soulève aucune question d'authenticité ou d'historicité : on ne pouvait invoquer contre cette dernière que le silence des autres évangélistes sur cette parole de Jésus. Mais saint Matthieu, dans le *Tu es Petrus*, avait relaté les prérogatives promises à Pierre à Césarée de Philippe, et il pouvait les estimer suffisantes. Le texte de saint Luc n'est cependant pas une réplique de celui de saint Matthieu (Loisy, *Evang. synop.*, t. II, p. 552) : dans celui-ci, Pierre est promu fondement de la foi; dans celui-là, il est rétabli dans ses fonctions (Lagrange, *S. Luc, loc. cit.*). Saint Jean, dans le *Pasce oves meas*, rapporte la collation du pouvoir suprême. Quant à saint Marc, s'il a omis de mentionner ce privilège de Pierre, c'est « peut-être parce que Pierre ne notait pas dans sa catéchèse ce qui était en son honneur ». Lagrange, *S. Luc, loc. cit.* La présence de cette prière du Christ dans saint Luc seul n'a donc rien qui puisse surprendre. La fidélité de l'auteur à ses sources, l'annonce, qui suit immédiatement la promesse, d'une défaillance de Pierre, garantissent la valeur historique

de ce texte : « Les paroles qui sont attribuées ici à Jésus réfléchissent un souvenir très précis et un sentiment très net de la conscience chrétienne, touchant la place et l'action de Simon-Pierre dans la communauté apostolique. » Loisy, *Évang. synop.*, t. II, p. 552 sq.

Ces paroles sont contenues dans un discours de Notre-Seigneur après l'institution de la sainte eucharistie, au cénacle. Le discours est adressé d'abord à tous les apôtres : Notre-Seigneur leur annonce la trahison de Judas, ℣. 21-23, apaise une rivalité de ses disciples sur la préséance, ℣. 24-27, leur promet une récompense pour leur fidélité, ℣. 28-30. Puis, cessant de parler à ses apôtres, il interpelle directement Pierre : « Simon, Simon, voici que Satan a obtenu de vous passer au crible comme du froment. Mais j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas; et toi, une fois revenu, affermis tes frères ». ℣. 31-32.

La Vulgate introduit ces paroles par les mots : *Ait Dominus*, qui n'ont pas de correspondants dans les meilleurs témoins grecs. Notre-Seigneur continue son discours, visant maintenant Pierre de façon spéciale. Il venait de promettre une récompense à ses apôtres pour leur fidélité. Cette fidélité va être mise à une dure épreuve; ils en sortiront victorieux grâce à l'intervention de Pierre.

Celui-ci est appelé par son nom : Simon, Simon; cette double appellation marque une certaine gravité en rapport avec ce qui va suivre. C'est qu'en effet Satan a demandé et obtenu de Dieu (cf. Job, I, 1-12) d'éprouver tous les apôtres. Le verbe employé, ἐξητήσατο, signifie demander, réclamer, au moyen demander pour soi; l'aoriste, obtenir par prière, demander avec succès, cf. exemples dans Lagrange, *in h. l.* Le sens du texte grec est donc plus fort que celui de la Vulgate, *expetivit :* Satan a demandé et obtenu d'éprouver les apôtres. Ce qu'il voulait, c'était les avoir à sa discrétion, pour les entraîner à une chute définitive : il a obtenu l'épreuve, il n'a pas obtenu qu'elle réussît.

L'épreuve consistera pour les apôtres à être criblés comme du froment, σινιάσαι ὡς τον σῖτον. Le verbe σινιάσαι vient de σινίον; mais ni le verbe, ni le substantif ne se trouvent dans le grec classique. « D'après Maçaire (*P. G.*, t. XXXIV, col. 496) il semble que σινίον soit non un van, mais un crible. Le van discerne le grain de la paille et des ordures, le crible ne laisse passer que ce qui est d'une certaine finesse. » Lagrange, *S. Luc, in h. l.* Il ne saurait être ici question de séparation; l'idée est celle d'agitation : le crible, comme le van, secoue fortement les objets qu'il contient. Le démon agitera, secouera les apôtres, dans le but d'ébranler leur courage et leur foi au caractère surnaturel de Jésus. Le moment de la passion est l'occasion choisie par Satan pour cette épreuve : comment les apôtres pourront-ils demeurer fidèles et avoir encore foi en leur Maître, lorsqu'ils le verront abandonné de tous, condamné par les autorités juives et romaines, et crucifié? L'attaque du démon sera dirigée contre tous les apôtres.

Mais si Satan a demandé et obtenu de les éprouver, il n'a pas demandé, ou au moins pas obtenu de les faire succomber. Son intervention demeurera sans résultat, en vertu de la prière du Christ. « Mais j'ai prié pour toi. » Il y a opposition entre *Ecce satanas* et *Ego autem*, opposition que tout l'Évangile montre exister entre le royaume de Dieu et le royaume de Satan. Jésus, dont l'évangéliste saint Luc aime à signaler les oraisons fréquentes, III, 22; V, 16; VI, 12; IX, 18, 28, XXII, 41, avait déjà prié lors de la vocation des apôtres, Luc., VI, 12; il devait tout naturellement s'adresser de nouveau à son Père dans un moment qui allait être aussi critique pour la persévérance dans la foi de ceux qu'il avait choisis et dont dépendait le salut du monde.

Il avait promis à ses disciples que chaque fois qu'ils prieraient le Père en son nom, ils seraient exaucés : « Demandez et il vous sera donné », Luc., XI, 9; Matth., VII, 7; « Demandez et vous recevrez », Joa., XVI, 24 : « Tout ce que vous demanderez avec foi, vous l'obtiendrez », Matth., XXI, 22; cf. XVIII, 19; « Quoi que vous demandiez au Père, il vous le donnera en mon nom », Joa., XVI, 23, cf. XIV, 13 sq.; XV, 16. A plus forte raison, la prière faite par le Fils à son Père doit être écoutée. « Je sais, dit Marthe à Jésus, après la mort de Lazare, que tout ce que tu demanderas à Dieu, Dieu te l'accordera », Joa., XI, 22; cf. XI, 41. La défaite du démon sera donc certaine.

L'objet de la prière est non pas les apôtres, mais Simon : « J'ai prié pour toi. » Ce n'est pas que la foi de Pierre soit plus en danger que celle des autres apôtres (Hahn); tous seront également ébranlés; mais c'est parce que la foi et la persévérance des compagnons de Pierre dépendent de sa foi et de sa persévérance; parce qu'il va avoir pour mission d'affermir ses frères dans leur foi.

Notre-Seigneur dit, en effet : « J'ai prié pour toi afin que ta foi ne défaille pas, μὴ ἐκλίπῃ. » La foi de Pierre ne doit subir aucune éclipse, aucune défaillance. Le verbe ἐκλείπω, qui signifie à l'intransitif, manquer, cesser, disparaître, est d'usage fréquent chez les classiques pour désigner l'éclipse des astres (Thucydide, Platon, Plutarque, etc.). Ce n'est pas assez de dire que la foi de Pierre, grâce à la prière du Christ, ne défaillira pas, ne s'éclipsera pas complètement, comme si, après avoir été obscurcie momentanément à la suite d'une erreur passagère, elle reparaissait ensuite dans tout son éclat : la négation jointe au verbe indique qu'il n'y aura aucune éclipse dans la foi de Pierre au caractère surnaturel de Jésus, aucune défaillance dans cette conviction. L'importance de Pierre dans l'Église est telle que du maintien ou de la perte de sa foi dépendent la stabilité ou la ruine de l'Église. C'est sous une autre forme l'idée de fondement de l'Église exprimée dans le texte de saint Matthieu, XVI, 18.

La foi de Pierre ne donnera donc aucune prise aux attaques du démon. Il y aura bien, au moment de la passion, une défaillance dans la conduite du chef des apôtres, non dans sa foi. Pierre ne rejettera pas le caractère surnaturel du Christ, il ne niera pas qu'il est le Messie, fils de Dieu; il affirmera simplement qu'il n'a pas connu Jésus : défaillance morale, grave, mais qui n'affectait en rien sa foi. C'est à cette chute morale que font allusion les paroles : « *Et toi, quand tu seras revenu...* »

Cette dernière formule a été diversement comprise. La première interprétation y voit une allusion discrète au reniement de Pierre et à son repentir. Le verbe ἐπιστρέφειν signifie, au sens actif, « tourner vers, diriger vers, tourner en sens contraire, détourner, et, par suite, ramener quelqu'un à Dieu, le convertir (Luc., I, 16-17; Jac., V, 19-20). » Médebielle, *Supplément*, t. II, col. 588. Au sens intransitif, il a pour signification « se retourner », Apoc., I, 12, et spécialement se retourner vers Dieu, se convertir, Act., IX, 35; XI, 21; XIV, 15; XV, 19; XXVIII, 27. S'il n'est pas ici question de conversion totale à Dieu, il y a du moins l'annonce d'un relèvement de Simon après une chute : ce sens est exigé par le contexte, puisque, aussitôt après, Pierre, protestant de sa fidélité, reçoit de Notre-Seigneur cet avertissement : « Je te le dis, Pierre, le coq ne chantera pas aujourd'hui que tu n'aies nié trois fois me connaître. » Luc., XXII, 34.

Cependant au lieu de s'en tenir au sens du texte grec, Maldonat voulut y voir un hébraïsme, ἐπιστρέψας correspondant à שׁוּב, qu'il traduit par *rursus, iterum :*

et, à l'occasion, toi à ton tour. *Quid est conversus? Mihi hebraismus videtur esse, quo repetitio significatur... : rursus, iterum, ut Deus, tu conversus vivificabis nos* (Ps., LXXXIV (LXXXV), 7), *i. e., tu qui nos occidisti iterum vivificabis... Vix aliter hebraismus explicari potest, quemadmodum Beda etiam interpretatur. Quanquam Ambrosii, Theophylacti et Euthymii interpretatio non displicet, qui conversum exponunt a peccato. Comment. in h. l.*, édit. 1639, col. 1185 sq. Mais שׁוּב ne peut avoir ce sens de « à ton tour »; ce mot indique le changement d'attitude d'une seule personne, et il n'a pas été question d'une attitude spéciale de Pierre.

Une autre explication est donnée par le P. Knabenbauer, qui réfute Maldonat; il prend le verbe ἐπιστρέφειν au sens actif (Luc., I, 16; Jac., V, 19) : « après avoir ramené tes frères, fortifie-les »; *et tu converte (ad Deum dirige) et confirma fratres...; quae acceptio mihi prae altera arridet, cum Petro munus demandetur, quod principi apostolorum et capiti Ecclesiæ quam maxime incumbit, ut fidem propaget et confirmet.* Cette interprétation peut s'appuyer sur le ms. *D*, qui a un texte différent du texte reçu : σὺ δὲ ἐπίστρεψον καῖ στήριξον : « Mais toi convertis et confirme tes frères... » C'est bien dans le rôle de Pierre de ramener ses frères de leurs défaillances morales, en même temps que de les affermir dans leur foi; mais c'est oublier que Pierre avait lui aussi besoin de se convertir, de se repentir d'une faute morale.

Il y a dans ce passage une allusion à la chute de Pierre, en même temps qu'à son relèvement : c'est alors qu'il aura pour fonction de « confirmer ses frères » : στήρισον τοὺς ἀδελφούς σου. Le verbe στήριζω signifie établir solidement. Il est pris ici au sens moral d'affermissement dans la foi, puisque dans tout ce passage c'est la foi des apôtres qu'il s'agit de préserver contre les attaques du démon. Par « tes frères » sont désignés, en premier lieu, les apôtres, que Satan avait demandé et obtenu de mettre gravement à l'épreuve, mais aussi tous ceux qui seront soumis à l'autorité de Pierre, tous ceux qui croiront au Christ. *Confirma fratres tuos, id est firmamentum et magister esto illorum qui per fidem ad me accedunt.* Saint Cyrille d'Alexandrie, *in Luc., P. G.*, t. LXXII, col. 916. Saint Théodore Studite demande au pape Paschal d'user des pouvoirs qu'il tient des paroles du Christ : *Et tu aliquando conversus...: terreto, supplicamus, haereticas feras calamo divini verbi tui. Epist.*, XII, l. II, *P. G.*, t. XCIX, col. 1153.

Notre-Seigneur promet ainsi à Pierre l'infaillibilité : sa foi ne défaillira pas. Il ne lui donne pas le charisme de l'impeccabilité. Pierre pourra tomber dans une faute morale, sa volonté pourra chanceler et faiblir, s'écarter du droit chemin, son enseignement de la doctrine chrétienne demeurera toujours dans la vérité. Cette infaillibilité lui est donnée pour le bien de l'Église pour qu'il puisse affermir ses frères dans la foi. *Commune erat omnibus apostolis periculum de tentatione formidinis... et tamen specialis a Domino Petri cura suscipitur, et pro Petri fide proprie supplicatur, tanquam aliorum status certior sit futurus, si mens principis victa non fuerit. In Petro ergo omnium fortitudo munitur et divinae gratiae ita ordinatur auxilium ut firmitas, quae per Christum Petro tribuitur, per Petrum apostolis conferatur.* S. Léon le Grand, *Serm.*, LXXXIII, n. 3, *P. L.*, t. LIV, col. 431.

En accordant à Pierre ce privilège, le Sauveur n'envisageait pas seulement la personne de Pierre. Il voulait préserver le chef de son Église de toute erreur doctrinale qui pourrait mettre la foi en péril. Il est évident que les efforts du démon pour détruire l'œuvre du Christ ne cesseront pas après la passion : Satan sera jusqu'au bout l'adversaire du royaume. Les successeurs des apôtres auront toujours besoin d'être affermis dans leur foi par un chef dont la foi ne défaillira jamais. La pensée du Christ priant pour Pierre devait ainsi porter plus loin que les débuts de son Église; elle visait toute son existence jusqu'à la consommation du siècle. Et plus l'Église se développera, plus elle aura besoin d'un chef à la foi indéfectible, qui puisse préserver ses frères de toute erreur.

C'est ainsi que la Tradition a compris la portée de ce texte. *Pro sedis tamen apostolicae moderamine totius ovilis dominici curam sine cessatione tractantes quae beato Petro Salvatoris ipsius nostri voce delegata est : Et tu conversus confirma fratres tuos.* Gélase, *Epist.*, V, *P. L.*, t. LIX, col. 30 sq. Pélage II interprète également que la foi de Pierre sera indéfectible *in aeternum*, dans tous ses successeurs : *Considerate, charissimi, quia veritas mentiri non potuit, nec fides Petri in aeternum quassari poterit vel mutari : nam cum omnes discipulos diabolus ad excribrandum poposcerit, pro solo Petro se Dominus rogasse testatur, et ab eo voluit coeteros confirmari. Epist.*, III, *P. L.*, t. LXXII, col. 707. De même saint Pierre Damien applique les paroles de Notre-Seigneur dans saint Luc à l'Église de Rome : *illa enim mater et magistra omnium ecclesiarum Ecclesia romana, cui dictum est : Ego pro te rogavi ut non deficiat fides tua. Serm.*, XXIII, *P. L.*, t. CXLIV, col. 636.

Saint Bernard invoque les mêmes paroles pour amener Innocent II à condamner les erreurs d'Abélard : *Dignum namque arbitror ibi potissimum resarciri damna fidei, ubi non possit fides sentire defectum. Haec quippe hujus praerogativa Sedis. Cui enim alteri aliquando dictum est : Ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua? Ergo, quod sequitur, a Petri successore exigitur : Et tu aliquando conversus confirma fratres tuos. Epist.*, CXC, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1053 sq. Dans la condamnation qu'il porta contre ces erreurs et leur auteur, le pape Innocent II s'appuie, de fait, sur l'autorité de ce texte. *Epist.*, CXLVII, *P. L.*, t. CLXXIX, col. 517.

Enfin le pape Urbain II, dans ses lettres, appuie, à diverses reprises, son pouvoir de juger et de décider des questions de doctrine sur le *Confirma fratres tuos : Ipsi (Petro) quoque et proprie firmitas et plenae fidei confirmatio, eodem Domino auctore, praestatur, cum ad eum dicidur : Rogavi pro te ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos* (*Luc.*, XXII). *Oportet ergo nos, qui, licet indigni, Petri residere videmur in loco, prava corrigere, recta firmare, et in omni Ecclesia ad aeterni arbitrium judicis sic disponenda disponere... Epist.*, LX, *P. L.*, t. CLI, col. 341. Cf. *Epist.*, LVIII et CXLV, col. 337 et 421.

3° *Le* Pasce oves meas *de Joa., XXI, 15-17.* — « Lorsqu'ils eurent déjeuné, Jésus dit à Simon-Pierre : Simon, fils de Jean, m'aimes-tu plus que ceux-ci? Il lui dit : Oui, Seigneur, tu sais que je t'aime. Il lui dit : Pais mes agneaux. Il lui dit une seconde fois : Simon, fils de Jean, m'aimes-tu? Il lui dit : Oui, Seigneur, tu sais que je t'aime. Il lui dit : sois le pasteur de mes brebis. Il lui dit une troisième fois : Simon, fils de Jean, m'aimes-tu? Pierre fut chagriné de ce que Jésus lui avait dit pour la troisième fois : m'aimes-tu? Il lui dit : Seigneur, tu connais tout, tu sais que je t'aime. Jésus lui dit : Pais mes brebis. »

La fonction de pasteur suprême que Pierre reçoit par ces paroles est la continuation de celle du Christ, le bon Pasteur; elle lui confère le pouvoir de distribuer aux brebis et aux agneaux la nourriture de la doctrine, le devoir de les défendre contre les loups ravisseurs qui voudraient les arracher au bercail, les détacher du Christ. C'est sur ces considérations que les théologiens s'appuient généralement pour voir dans ces paroles de Notre-Seigneur à Simon-Pierre une nouvelle promesse d'infaillibilité doctrinale en faveur du

prince des apôtres et de ses successeurs. L'infaillibilité de Pierre et des pontifes romains n'y est pas affirmée directement et immédiatement comme dans le texte de saint Luc; ce n'est que par le raisonnement qu'on peut l'en faire découler : elle apparaît comme une conséquence du pouvoir suprême de gouverner et d'enseigner, qui lui est donné sous la métaphore du Pasteur, et de l'obligation qui en découle pour les fidèles de le suivre et d'accepter son enseignement.

L'authenticité de ce passage est certaine. Quelle que soit la solution que l'on donne à la difficulté que soulève la péricope xx, 30-31, qui paraît être la conclusion du livre et faire ainsi du c. xxi une addition — que ce c. xxi soit vraiment un complément, ou que ce soit la péricope xx, 30-31, qui ait été déplacée de la fin du c. xxi, où elle se serait trouvée primitivement, après xxi, 23, pour être reportée à la fin du c. xx, après l'addition de la seconde conclusion par les disciples, xxi, 24-25 — dans l'une ou l'autre hypothèse, le c. xxi demeure de la même main que le reste de l'évangile. Son authenticité johannique est une garantie de son historicité.

Le sens de ce passage se laisse facilement établir. Jésus s'adresse à Simon-Pierre, qu'il appelle Simon, fils de Jean, Σίμων Ἰωάνου, comme dans Joa., i, 42, qu'il oppose aux autres apôtres : « M'aimes-tu plus que ceux-ci? », ce qui empêche de le considérer simplement comme la personnification du collège apostolique. Du reste, dans tout le c. xxi, Pierre a la part principale : dans le récit de la pêche miraculeuse et de la troisième apparition de Jésus ressuscité, xxi, 1-14, Pierre est mis en vedette, de même que c'est encore de lui qu'il s'agit aux ℣. 18 sq.

Jésus lui pose à trois reprises la même question : « M'aimes-tu? », employant les deux premières fois le verbe ἀγαπᾶν, aimer, et la troisième fois, le verbe φιλεῖν qui ajoute une nuance de tendresse. Avant de confier à Pierre sa charge de pasteur, il veut s'assurer de son amour : peut-être aussi est-il dans son intention de lui rappeler sa présomption, quand il se vantait si imprudemment d'aimer plus que les autres, Marc., xiv, 29; Matth., xxvi, 33 (Lagrange). A cette triple interrogation, Pierre répond par une triple protestation d'amour, faisant appel à la science du Christ qui connaît tout, et employant les trois fois le verbe φιλεῖν. On peut avec raison rapprocher la triple question du Maître et la triple réponse du disciple du triple reniement de Pierre; mais il serait faux de voir dans ce passage uniquement la réparation de la chute de Pierre au moment de la passion et le rétablissement de l'apôtre dans les droits qu'il aurait ainsi perdus. Pierre s'était aussitôt repenti et Jésus lui avait pardonné; il lui était apparu spécialement, Luc., xxiv, 35; il lui avait déjà donné pouvoir sur l'Église ainsi qu'aux autres apôtres, Joa., xx, 21-23. Le but de Jésus est d'amener Pierre, non pas à affirmer sa foi, comme à Césarée de Philippe, sa foi était demeurée intacte dans la tourmente de la passion, mais à affirmer son amour pour lui, cet amour devant être la source de son amour pour les âmes.

Car c'est la charge de pasteur suprême des âmes qu'il lui confie, en disant, après chacune des trois réponses de Pierre : « Pais mes agneaux... sois le pasteur de mes brebis... pais mes brebis. » La première et la troisième fois, il emploie le verbe βόσκειν, faire paître, nourrir, et la seconde fois, le verbe ποιμαίνειν, conduire au pâturage, avec idée de force ou d'autorité. Le complément est dans la première phrase ἄρνια, agneaux, dans les deux autres πρόβατα, brebis. La diversité des termes employés n'a pas d'autre signification que de montrer que tout le troupeau sans aucune distinction est confié à Simon : pas seulement les fidèles, pas seulement une partie du troupeau, mais les fidèles et les chefs, les apôtres eux-mêmes. C'est donc la charge de pasteur suprême qui est ainsi confiée à Simon-Pierre.

Or, cette fonction de pasteur suprême est celle que les prophètes attribuaient au Messie et que Jésus lui-même a revendiquée durant son ministère public.

Dans la prophétie de Michée, relative à l'origine du Messie, v, 2 sq., la version des LXX a traduit l'hébreu ורעה, et il paîtra, il gouvernera, par καὶ ποιμανεῖ τὸ ποίμνιον αὐτοῦ, il paîtra son troupeau par la puissance de Yahweh, v, 3 (4). La même idée se trouve exprimée dans Is., xl, 11, mais la fonction de pasteur y est attribuée à Yahweh : « Comme un berger, il paîtra son troupeau, ὡς ποιμὴν ποιμανεῖ τὸ ποίμνιον αὐτοῦ, il recueillera les agneaux dans ses bras, et il les portera dans son sein... » C'est encore Yahweh qui, dans Ezéchiel, remplit d'abord les fonctions de pasteur, avant d'établir sur le troupeau un pasteur unique pour remplacer les mauvais bergers d'Israël : « Malheur aux pasteurs d'Israël qui n'ont fait que se paître eux-mêmes... les brebis sont dispersées faute de pasteur... Me voici : je veux moi-même prendre soin de mes brebis... je les ferai paître dans de bons pâturages... C'est moi qui paîtrai mes brebis, moi qui les ferai reposer, dit le Seigneur Yahweh. Je chercherai celle qui était perdue, je ramènerai celle qui était égarée... Je leur susciterai un seul pasteur qui les fera paître (καὶ ποιμανεῖ αὐτούς), mon serviteur David. » xxxiv, 1, 5, 11 sq., 15 sq., 22; cf. Jer., xxiii, 2-4; Ps., xxii (xxiii), 1.

Ces textes prophétiques, Notre-Seigneur se les est appliqués à lui-même : « A la vue des foules, il en eut compassion, parce qu'elles étaient harassées et abattues comme des brebis sans pasteur. » Matth., ix, 36, cf. Marc., vi, 34. Il se comporte comme le bon pasteur qui cherche la brebis perdue, Matth., xviii, 11-14; xv, 2-6; il est venu pour sauver les brebis perdues de la maison d'Israël, Matth., xv, 24, et ce sera le premier but de la mission des apôtres, Matth., x, 6. A la passion, suivant la prophétie de Zacharie, xiii, 7, le pasteur sera frappé et les brebis seront dispersées, Matth., xxvi, 31; Marc., xiv, 27; cf. Joa., xvi, 32. Après avoir exposé la parabole du bon Pasteur, Joa., x, 1 sq., Notre-Seigneur se l'applique : il dit la « porte des brebis », le « bon Pasteur », et ajoute : « Et j'ai d'autres brebis qui ne sont pas du bercail; et celles-là aussi, il faut que je les amène, et elles entendront ma voix, et il y aura un seul troupeau, un seul pasteur. » Joa., x,16.

Or, c'est la continuation de cette fonction qui est confiée à Pierre : il sera à la place de Jésus le pasteur de tout le troupeau, des juifs et des gentils. Il conduira les brebis et les brebis devront le suivre, il les nourrira par son magistère, donnant aux intelligences le pain de la saine doctrine; il les défendra contre les voleurs et les brigands, contre ceux qui tenteront de les pervertir en détruisant en eux la foi chrétienne ou en les arrachant à leur vrai pasteur, contre les hérétiques et les schismatiques.

Comment pourrait-il remplir cette tâche de pasteur suprême, si, dans ce qui est essentiel, dans son enseignement, spéculatif et pratique, il n'était pas assuré de donner à ses brebis la véritable doctrine du Christ, s'il n'était pas garanti contre toute possibilité d'erreur? L'obligation qui est faite aux brebis de le suivre, de rester dans l'unique troupeau sous un seul pasteur, se comprendrait-elle, si celui-ci pouvait leur offrir une nourriture vénéneuse? La primauté que ce texte confère à Pierre, primauté de gouvernement et d'enseignement, primauté qu'il exerce à la place et au nom du Christ, exige que son enseignement soit garanti contre toute possibilité de défaillance dans la foi. Ce n'est qu'ainsi que peut se comprendre le pouvoir immense qui lui est donné sur tous les fidèles.

Après la disparition de Pierre, la fonction de pasteur devra se continuer, avec tous ses droits et ses privilèges. L' « unique troupeau et le seul pasteur », envisagés par Jésus, Joa., x, 16, sont l'Église et son chef. C'est jusqu'à « la consommation du siècle » que celui-ci aura à gouverner l'Église, à l'enseigner, à la défendre. Il faut donc que les successeurs de Pierre soient comme lui infaillibles dans l'exposé des questions de foi et de morale chrétiennes et dans la condamnation des hérésies. Après Pierre, c'est à son successeur, l'évêque de Rome, que *pascendarum ovium sollicitudo commissa est.* Pélage II, *Epist.*, III, *P. L.*, t. LXXXII, col. 707. Cf. aussi Gélase, *Epist.*, V, *P. L.*, t. LIX, col. 31, qui appuie son autorité doctrinale sur le fait qu'il a *totius ovilis dominici curam*, et saint Simplice : *perstat enim in successoribus suis haec et eadem apostolicae normae doctrinae cui Dominus totius curam ovilis injunxit... Epist.*, IV, *P. L.*, t. LVIII, col. 40.

BIBLIOGRAPHIE. — Pour l'étude exégétique des textes : Les *Commentaires* des Évangiles : Knabenbauer, *Evangelium secundum Matthaeum*, Paris, 1893; *Ev. sec. Marcum*, Paris, 1894; *Ev. sec. Lucam*, Paris, 1896; *Ev. sec. Johannem* Paris, 1898. — M.-J. Lagrange, *Évangile selon S. Matthieu*, Paris, 1923; *S. Marc*, Paris, 1911; *S. Luc*, Paris, 1927; *S. Jean*, Paris, 1925. — Th. Calmes, *L'Évangile selon S. Jean*, Paris, 1904. — *Verbum salutis* : A. Durand, *Évang. selon S. Matthieu*, Paris, 1924; *selon S. Jean*, Paris, 1927; J. Huby, *Évang. selon S. Marc*, Paris, 1924; Valensin-Huby, *Évang. selon S. Luc*, Paris, 1927. — *La sainte Bible*, de L. Pirot : t. IX, D. Buzy, *S. Matthieu;* L. Pirot, *S. Marc;* t. X, L. Marchal, *S. Luc;* E.-M. Braun, *S. Jean*, Paris, 1935.

Études particulières sur les textes : sur le *Tu es Petrus*, cf. la bibliographie de l'article ÉGLISE, dans le *Supplément*, t. II, col. 687 sq. — Sur le texte de S. Luc : R.-E. Lee, *Luke XXII, 32*, dans *Expository Times*, t. XXXVIII (1926). — Sur les textes de S. Jean, cf. article ÉGLISE, *op. cit.*, t. II, col. 688; W.-K.-L. Clarke, *Ioa., XXI, 15-17*, dans *Theology*, t. VIII (1924). — Holzmeister, *Paraclitus autem Spiritus Sanctus (Joa., XIV, 26)*, dans *Verbum Domini*, t. XII (1932). — J. Huby, *Le discours de Jésus après la Cène*, Paris, 1932. — A. Lemonnier, *L'Esprit-Saint Paraclet*, dans *Revue des sc. philos. et théol.*, t. XVI (1927). — H. Liese, *Spiritus Sancti testimonium (Joa., XVI, 5-15)*, dans *Verbum domini*, t. XIV (1934). — H. Moissonier, *Entretiens sur le discours après la Cène*, Langres, 1935. — G. Settinger, *Der Paraclet : Detailstudie zu den Johanneischen Abschiedsreden (Ioh., XIV-XVII)*, Vienne, 1923.

Les preuves scripturaires de l'infaillibilité sont étudiées dans :

Les encyclopédies : Yves de La Brière, *Église*, dans *Dictionn. apologétique*, t. I, Paris, 1911; *Papauté, ibid.*, t. III, Paris, 1921. — E. Dublanchy, *Église*, dans le *Dictionn. de théologie*, t. IV, col. 2145 sq.; *Infaillibilité, ibid.*, t. VII, col. 1639 sq. — Pohle, *Unfehlbarkeit*, dans *Kirchenlexikon*, 2e éd., t. XII, Fribourg, 1901. — Brabdis, Ἐκκλησία, dans Pauly-Wissowa, *Real-Encyklopädie des klass. Altertumswissenschaft*, t. V.

Les traités *De Ecclesia Christi* : de Bainvel, Paris, 1935; Billot, Rome, 1903; Dieckmann, Fribourg, 1925; Dorsch, Rauch, 1928; Felder, Paderborn, 1920; Franzelin, Rome, 1887; de Groot, Ratisbonne, 1906; de Guibert, Rome, 1928; d'Herbigny, 2 vol., Paris, 1920-1921; Hettinger, Fribourg, 1888; Mazella, Rome, 1896; van Noort, Hilversum, 1932; Ottiger, Fribourg, 1899; Passaglia, 2 vol., Ratisbonne, 1853-1856; Peterson *(der Kirche)*, Munich, 1928; Schultes, Paris, 1926; Straub, Inspruck, 1912; Tanquerey-Bord, 24e éd., Paris, 1937; Wilmers, Ratisbonne, 1897.

Travaux sur l'Église ou son chef : J.-B. Andries, *Cathedra romana, oder der apostolische Lehrprimat*, Mayence, 1872. — P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1919. — M. Bevenot, *The Proof of the Apostles' infallibility*, dans *Irish Eccles. Record*, t. XLII (1934). — Buysse, *L'Église de Jésus*, Paris, 1925. — Dom J. Chapman, *Bishop Gore and the catholic claims*, Londres, 1905. — J.-I. Como, *The Church in the New Testament*, Boston, 1927. — L. Cristiani, *Jésus-Christ*, Lyon-Paris, 1933. — Foakes-Jackson, *Peter, Prince of the Apostles*, Londres, 1927. — L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, Paris, 1930, 2 vol. — G. Jacquemet, *Tu es Petrus*, Paris, 1934. — J.-M. Lagrange, *L'Évangile de Jésus-Christ*, Paris, 1931. — J. Lebreton, *La vie et l'enseignement de Jésus-Christ Notre-Seigneur*, Paris, 1931, 2 vol. — Manning, *Privilegium Petri*, Londres, 1871. — Palmieri, *De romano pontifice*, Prato, 1891. — F. Prat, *Jésus-Christ*, Paris, 1933, 2 vol. — A. Rive, *Unfehlbarkeit des Papstes*, Paderborn, 1871. — Santini Pietro, *Il primato e l'infallibilita del Romano Pontifice*, Grottaferrata, 1936.

L. MARCHAL.

INSCRIPTIONS ET AUTRES TEXTES CONCERNANT L'HISTOIRE BIBLIQUE.

— L'Écriture contient une série de livres historiques rédigés par des écrivains qui avaient une vision d'ensemble de la destinée du peuple choisi. Mais leur documentation est fragmentaire et la rédaction parfois très postérieure à l'époque des faits. De plus, leur but n'est pas de raconter l'histoire pour elle-même, mais de rappeler à leurs lecteurs des vérités religieuses fondamentales, principalement celles qui concernent l'alliance, ses exigences morales et ses promesses.

Dans ces conditions, l'appoint des monuments exhumés en Mésopotamie et en Égypte sera extrêmement précieux. Il permettra de compléter le témoignage biblique, de le mieux comprendre, et d'en faire une sage critique.

Il va sans dire que seuls, les documents qui ont un intérêt biblique évident sont mentionnés dans cet article. Pour une étude plus approfondie, le lecteur se reportera aux publications spécialisées, dont les titres sont indiqués dans les bibliographies.

On se propose de parler successivement des inscriptions sémitiques et des inscriptions égyptiennes.

I. INSCRIPTIONS SÉMITIQUES.

— I. Inscriptions babyloniennes et assyriennes. 1° Caractères littéraires des inscriptions : 1. Formules figées. 2. Absence de critique. 2° Les inscriptions : 1. Teglath-phalasar Ier. 2. Aššur-nașir-apal II. 3. Salmanasar III. 4. Adad-nirâri III. 5. Teglath-phalasar III. 6. Sargon II. 7. Sennachérib. 8. Asarhaddon. 9. Aššurbanipal. 10. Nabuchodonosor II. 11. Nabû-na'id. 12. Cyrus.

II. Inscriptions phéniciennes. Les textes de Ras Šamra. 1° Légende de Danel. 2° Légende de Kéret.

III. Inscriptions syro-palestiniennes. 1° Inscription araméenne de Zakir. 2° Inscription de Hadad. 3° Inscription de Panammu. 4° Inscription hébraïque de Siloé. 5° Lettres de Lakiš.

IV. Conclusion.

ABRÉVIATIONS. — *A. O. B.* : *Altorientalische Bibliothek*, t. I, *Die Inschrift. altassyr. Könige.* — *B.A.S.O.R.* : *Bulletin of the American School of Oriental Research.* — *D. B. V.*, *Supplém.* : *Dictionnaire de la Bible* de F. Vigouroux, *Supplément.* — Luck. : D.-D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, t. I : *Historical Records of Assyria bis Sargon;* t. II : *...to the end.* — *R. hist. rel.* : *Revue d'histoire des religions.* — *R. B.* : *Revue biblique.* — Schrader, *Keilinsch. Biblioth.* : E. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek.*

I. INSCRIPTIONS BABYLONIENNES ET ASSYRIENNES. — 1° *Caractères littéraires des inscriptions.* — Ces inscriptions (fig. 461) ont des caractères très différents de ceux qui constituent notre littérature historique moderne. Il est indispensable de les connaître, si l'on veut bien comprendre les données qu'elles nous fournissent sur les origines et l'évolution d'une civilisation particulièrement intéressante pour le bibliste.

1. Nous relèverons, en premier lieu, ce caractère qui consiste dans la *répétition de formules figées.* Il y a une trentaine d'années, nous avons consacré quarante pages à ce sujet (*Les lettres de Ḫammurapi à Sinidinnam...*, 1913, p. 1-40). Nous ne les reprendrons pas ici; nous nous bornerons à emprunter à cette étude quelques remarques générales.

Dans les inscriptions *babyloniennes*, le procédé lit-

téraire est très simple. D'abord, une énumération de titres, généralement assez longue, du moins à partir de Hammurapi. A cette série de formules, solennelles, monotones comme tout cliché protocolaire, s'attachent, presque mécaniquement, les récits. « Récits » est une manière de dire : le plus souvent, nous n'avons qu'une énumération de temples, de palais, de canaux restaurés ou bâtis, de victoires remportées, de sorte que, pour composer une histoire *à la babylonienne*, il suffirait de prendre les inscriptions diverses d'un roi et de les juxtaposer matériellement les unes aux autres. Mais, *au point de vue strictement historique, qui doit être celui de notre étude, ce sont précisément ces données dépouillées de littérature qui nous intéressent le plus.*

461. — Statue à inscription de Gudéa.
D'après Contenau, *Manuel d'archéologie orientale*, t. II, p. 714, fig. 499.

Quand il s'agit de leurs titres, les rois *néo-babyloniens* se plaisent aux phrases pompeuses, grandissonantes, telle celle de Nabuchodonosor II au Wady Brissa : « Nabû-kudur-uṣur, le roi de Babylone, l'auguste prince, le favori de Marduk, le noble *patési*, le chéri de Nabû, le prudent qui s'est approprié la sagesse, qui est attentif à la conduite, *a-lak-ti*, de leur divinité, qui craint leur seigneurie, l'infatigable gouverneur, qui pense chaque jour à la dotation de l'*é-sag-il* et de l'*é-zi-da*, qui songe continuellement à des faveurs pour Babylone et Borsippa, le sage, l'orant, le pourvoyeur de l'*é-sag-il* et de l'*é-zi-da*, le premier-né de Nabopolassar, le roi de Babylone, c'est moi! » (Schrader, *op. cit.*, III, 2, p. 10, col. I, 1-22.) Nériglissar et Nabonide l'imitèrent. Déjà, avant eux, Šamaš-šum-ukîn avait parlé sur un ton qui fait songer à quelque grand conquérant, tel que sera Alexandre, ou, encore plus tard, Napoléon Ier; et pourtant il ne régna que sur la Babylonie, lorsque son père Asarhaddon, trop âgé pour faire face au péril égyptien, eut partagé ses états, donnant le sud à Šamaš-šum-ukîn et l'Assyrie à Aššurbanipal qui, lui du moins, eut un règne autrement glorieux.

Les rois de Babylone, les néo-babyloniens surtout, s'arrêtèrent volontiers à raconter une vision ou une prière faite à telle ou telle divinité. (Voir nos *Lettres de Ḥammurapi...*, p. 13-16 : inscriptions de Nériglissar, de Nabuchodonosor, de Nabonide.)

D'une manière générale, la phrase est roide, le style sans nuances. Sans doute, on peut relever des exceptions; ainsi, dans les inscriptions de Nabuchodonosor, on trouve quelques petites narrations dégagées, vivantes; par exemple, au sujet du char de son général, Ritti-Marduk, « *dont les roues, à droite du roi, son seigneur, étaient invisibles, tant elles tournaient rapidement* »; toutefois, cette description perd de son prix par suite de sa répétition *textuelle* à quelques lignes d'intervalle (*op. cit.*, p. 8-9).

Dans les inscriptions *assyriennes* antérieures aux Sargonides, on rencontre des images dessinées une fois pour toutes, reproduites ensuite comme moyen machinal d'agrémenter le style; par exemple « voler comme un oiseau », pour indiquer la rapidité de la marche ou de la fuite. La majeure partie de ces inscriptions assyriennes consiste en des énumérations de difficultés surmontées, d'ennemis battus, de cruautés exercées, de dépouilles emportées; et cela, souvent figé dans les mêmes clichés, répétés parfois à quelques lignes de distance seulement. Toute victoire est encadrée dans les mêmes poncifs, avec à peine quelques légères différences; encore ces différences ne consistent-elles souvent que dans l'accumulation plus ou moins abondante des formules. Et si on ajoute à cela les titres protocolaires et l'éloge « classique » des rois, on comprendra que nous soyons en présence de pages sans perspective, écrites en un style sans nuances et d'une monotonie fatigante pour un lecteur moderne. Si l'on supprimait tous ces clichés, il ne resterait guère que de sèches énumérations assez semblables à celles des plus anciens princes de Sumer et d'Akkad.

A partir des Sargonides, au dernier quart du VIIIe siècle, on commence à apercevoir quelques tentatives d'originalité. Dans les inscriptions de Sennachérib, d'Asarhaddon, d'Aššurbanipal, on rencontre des récits moins monotones. Sous Aššurbanipal, le style des scribes se colore, il a plus de vie et plus de variété aussi, mais ce n'est ni l'harmonieuse mesure de la phrase grecque, ni même la naturelle simplicité des narrateurs d'Israël. (Nous rappelons que, dans la présente étude, il s'agit, non pas de l'ensemble de la littérature sumérienne ou akkadienne, mais seulement des inscriptions historiques.)

2. Deuxième caractère spécialement constaté dans les inscriptions *assyriennes : absence totale de critique.* Un des principes fondamentaux de la critique moderne est le suivant : quand on veut déterminer la valeur respective des sources, il faut prendre, pour base d'étude d'un ouvrage, la dernière édition publiée du vivant de l'auteur. Ce principe ne peut pas être appliqué normalement aux inscriptions cunéiformes. En Assyrie, *le récit le plus fidèle, le plus complet, est en général, pour chaque événement, le premier, le plus proche des faits.* Dans le recul des années, les scribes enflaient, démesurément quelquefois, l'importance des victoires du roi; ils se permettaient de lui attribuer celles de ses généraux; ils décuplaient, centuplaient même, le nombre des prisonniers faits à l'ennemi, des villes prises ou détruites. Voici quelques exemples : le nombre des ennemis tués par Salmanasar III, à la bataille de Qarqar, en 854, passe de 14.000 dans les inscriptions de Kurh à 20.000 sur l'obélisque, à 25.000 dans l'inscription des Taureaux, à 29.000 dans une inscription trouvée à Aššur. Dans une autre circonstance, l'inscription de Balawat fait tuer par Salmanasar 300 ennemis, celle du Monolithe 3 400.

D'autre part, les annalistes ne relataient, le plus souvent, que les actions *glorieuses* de leurs souverains;

aussi n'est-il pas rare qu'on soit obligé, pour connaître l'exacte réalité, de recourir aux recoupements que permettent quelquefois les documents étrangers. (Voir A.-T.-E. Olmstead, *Assyrian Historiography. A Source Study*, 1916; L.-L. Honor, *Sennacherib's Invasion of Palestine. A critical Source Study*, 1926. Voir aussi les remarques de F. Thureau-Dangin, *Une relation de la huitième campagne de Sargon*, 1912, p. XIX et XX.)

A un point de vue plus général, ce manque total de critique des sources et d'élaboration des matériaux est un caractère de toutes les littératures sémitiques antiques. On se bornait souvent à copier, à mettre bout à bout des morceaux tirés de récits plus anciens, *sans prévenir le lecteur de la différence de leur origine*. Les Assyro-Babyloniens introduisaient ainsi, sans avertir, dans leurs inscriptions ou leurs récits, des narrations ou des légendes plus anciennes, et, si les découvertes n'étaient venues nous le révéler, nous n'aurions pu deviner qu'elles étaient antérieures à tel document dans lequel nous les lisons aujourd'hui. Cette remarque s'applique en particulier à la légende de Sargon, que nous mentionnerons plus loin (cf. H.-G. Güterbock, dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, 1934, p. 16-17, 57 sq.) et à une inscription de Narâm-Sin (*ibid.*, p. 19). Même en des temps moins éloignés du nôtre, chez les Arabes, l'histoire sera souvent, à l'origine, l'expression des partis ennemis; la tradition historique de la Syrie, par exemple, sera tout à fait opposée à celle de l'Irâq; et pourtant elles seront mises à profit *de la même manière, sans distinction de leur origine, par les historiens postérieurs* qui sauront les réunir et les remanier si habilement que *leurs ouvrages auront l'apparence d'être originaux et composés entièrement* par les auteurs auxquels on les attribue. (Voir l'étude de Ignazio Guidi, dans *R. B.*, 1906, p. 509-519; et, au sujet du Prologue des *Mille et une nuits*, Emm. Cosquin, *ibid.*, 1909, p. 7-49 et 161-197.)

Enfin les scribes se mettaient volontiers *au large, quand il s'agissait de la chronologie particulière des événements d'un règne*. (Voir V. Scheil, *Le prisme S d'Asarhaddon*, Appendice I, p. 43.) Ils condensaient quelquefois en une seule plusieurs campagnes, ou en omettaient quelqu'une, surtout si elle avait été moins glorieuse, ou pour toute autre raison que nous ignorons. Quelquefois, ce qu'un scribe avait condensé ainsi, un autre l'exposait en détail. On peut admettre qu'en général lorsqu'un fait nouveau amenait les scribes à *reprendre* l'histoire du souverain *pour la mettre à jour*, ils résumaient de plus en plus brièvement les documents où ils trouvaient le récit des faits antérieurs et ne racontaient en détail que les faits les plus récents. Cependant il y a des exceptions : la *plaque* de Nimrud, par exemple, qui est la plus ancienne inscription de Téglath-phalasar III, est inférieure en étendue à une tablette plus récente. (Paul Rost, *Keilschrifttexte Tiglat-Pileser III*, p. II-III; Schrader, *Keilschrift. Bibliothek*, t. II, 3, n. 2 et 9, n. 8; Olmstead, *loc. cit.*; Honor, *loc. cit.*)

2° *Les inscriptions.* — Les données des inscriptions babyloniennes et assyriennes intéressant la Bible ont été étudiées dans l'excellent article BABYLONE ET LA BIBLE (*Supplément*, t. I, col. 782-800). Nous y renverrons souvent le lecteur, mais aussi nous aurons le souci d'y ajouter bon nombre d'informations complémentaires.

1. *Téglath-phalasar Ier* (1115-1093. Synchronisme : c'est au cours du XIe siècle que régna David). — Avec Téglath-phalasar Ier, l'Assyrie pousse une première pointe vers les pays du Liban et d'Amurru. Les campagnes militaires de ce roi sont racontées sur quatre prismes qu'il avait fait déposer aux quatre angles du temple des dieux Anu et Adad, à Aššur. Au cours des quatre premières années de son règne, il annexa la Commagène, dévasta les régions montagneuses et imposa tribut à vingt roitelets du Naïri, au sud du lac de Van et au roi de Malatya, à l'ouest de l'Euphrate. La 5e année, il attaqua les Araméens Aḫlamu. L'année suivante, il poursuivit sa conquête jusqu'à la Méditerranée, en face d'Arwad. Dans la suite de son règne, il fit campagne en Amurru et contre Marduk-nadin-aḫê de Babylone.

Lutte contre les Araméens Aḫlamu. « *Avec l'aide de Aššur, mon Seigneur, je fis sortir mes chars et mes guerriers, et je passai au désert. Je marchai contre les Aḫlamu, Araméens, ennemis de Aššur, mon Seigneur. En un seul jour, je fis une incursion dans le pays, depuis Suḫu jusqu'à la ville de Karkemiš, dans le pays de Ḫatti. Je tuai leurs troupes; j'emportai leurs dépouilles, leurs biens et leurs possessions sans nombre.* » (Luck., t. I, § 239.) *Suḫu* est le pays d'un des amis de Job (Job, II, 11). On y honorait un dieu *E-mu*, appelé « roi puissant », qui était une forme du roi des Enfers, Nergal. (*Cuneiform Texts*, t. XXV, 35, Rev. 13, etc.)

Campagne contre Amurru (Syrie-Phénicie). « *Je retournai contre Amurru. Je conquis Amurru tout entier. Je reçus les tributs de Guébal* (Byblos), *de Sidon, d'Arwad. Je passai d'Arwad, qui est sur le bord de la mer, à Samuri du pays d'Amurru, voyage de trois doubles-heures* (six heures). *Je tuai, au milieu de la mer, un nâḫeru, qu'ils appellent « cheval de mer »*. (Luck., t. I, § 301-302.)

2. *Aššur-naṣir-apal II* (883-859. Synchronismes : Asa, puis Josaphat, rois de Juda; Omri, puis Achab, rois d'Israël). — Le récit des campagnes des dix-huit premières années de ce roi fut gravé à l'entrée du temple de Ninurta, à Kalah; un autre récit connu sous le nom de *Standart Inscription* est gravé sur les orthostates du palais et relate la plupart de ces campagnes; on lisait les Annales des cinq premières années sur une stèle placée à l'entrée du temple, et les victoires de la cinquième année sur le monolithe de Kurḫ, au sud de Dyarbékir. D'autres récits racontent les constructions et restaurations.

Ces inscriptions rapportent comment, à l'exemple de Tukulti-Ninurta II (890-884), le nouveau roi usa de procédés féroces contre les rebelles de Commagène, contre le Naïri, le Zagros, plus tard contre les Suhi où Nabû-apaliddin, roi de Babylone, soutenait contre lui les Araméens *par crainte de se voir fermer par les Assyriens la voie des marchés de Syrie*. L'armée babylonienne fut vaincue et se retira de la lutte, tandis que le roi d'Assyrie affirmait sa puissance par la construction de deux nouvelles villes fortes sur l'Euphrate... En 877, il traverse le fleuve. Sangar de Karkemiš l'accueille par des présents; Subarna de Hattuna lui fournit une escorte; le pays de Luhuti, au sud de Damas, est conquis. (L. Delaporte, dans *Clio*, t. I, I, p. 237, résumé des inscriptions; dans Luck., t. I, § 437-478.) Le texte continue : « *Je m'acheminai alors le long du versant du mont Liban et j'avançai vers la grande mer du pays d'Amurru. Dans la grande mer je lavai mes armes, et je fis des oblations aux dieux. Je reçus le tribut des rois de la côte maritime, des peuples de Tyr, de Sidon, de Byblos, de Mahalata, de Maïsa, de Kaïsa, d'Amurru, d'Aṛwad qui est dans la mer : argent, or, plomb, cuivre, vases en cuivre, vêtements de laine brillamment colorée, un grand et un petit pagutu, bois d'érable et de buis, ivoire, et un dauphin... J'escaladai le mont Amanus où je coupai des poutres de cèdre, de cyprès, de genévrier et de pin. Je fis des oblations aux dieux et je façonnai une stèle, mémorial de ma valeur...* » (Luck., § 479.)

3. *Salmanasar III* (859-824. Synchronismes : Josaphat, Joram, Ochozias, Joas, rois de Juda; Achab, Ochozias, Joram, Jéhu, rois d'Israël; en Syrie, Hazaël). — Sur l'*obélisque noir de Kalaḫ* (fig. 462) sont racontés

brièvement les fastes des trente et une premières années du règne de Salmanasar. L'inscription de la *stèle de Kurḫ* est un récit plus détaillé des événements des dix premières années. D'autres recensions partielles se trouvent sur le revêtement en bronze repoussé des *portes de Balawât*, sur deux statues et sur quelques autres monuments ou objets. (Dans Luck., t. I, § 555-712.)

Le *Supplément* de ce dictionnaire (t. I, col. 783-784) fait de bonnes remarques à l'occasion du contact d'Is-

462. — Détails de l'obélisque noir de Salmanasar III. D'après Contenau, *op. cit.*, t. I, p. 121, fig. 72.

raël et de ce roi; mais il nous paraît utile d'indiquer les motifs qui, d'après les inscriptions, amenèrent le monarque assyrien jusqu'à Hamath.

A son avènement, Salmanasar III se trouva en face de deux problèmes : 1° assurer l'indépendance de son empire en maîtrisant ou en conquérant le royaume d'Urarṭu (Ararat, Arménie); 2° *s'assurer les routes commerciales de l'Ouest en annexant les pays qu'elles traversaient*, entre autres Bît-Adini, entre Karkemiš et Thapsaque sur le haut Euphrate. En 858, une première expédition dans ce pays aboutit à une *victoire complète sur les forces unies de la Haute-Syrie qui fut ravagée*. On alla couper des poutres dans l'Amanus (*Keilschrifttexte aus Assur historischen Inhalts*, t. I, n. 77, l. 26-100) et, au retour, les villes de l'Oronte furent occupées. L'année suivante, une seconde expédition entraîna l'occupation de six forteresses et la destruction de 200 villes ou bourgades, Karkemiš entre autres. En 856, les Assyriens s'assurèrent le contrôle de tout le Bît-Adini et le colonisèrent. (Résumé de l'inscr. du monolithe, col. I, 12-col. II, 102.)

Cependant les événements de la Syrie du Nord avaient déterminé l'alliance des deux rois de Hamath et de Damas qui ne pouvaient supporter ni le tort subi par leur commerce, ni la présence des armées égyptiennes à leurs frontières (cf. Sidney-Smith, dans *Cambridge Ancient History*, t. III, p. 18-22). Ils formèrent une coalition de douze rois des pays situés entre Qué au nord et Ammon au sud.

Pour la suite, voir *Supplém.*, *loc. cit.*, col. 784. Dans ce paragraphe, J. Plessis ne cite pas la l. 2 des basreliefs de l'obélisque mentionnant le tribut imposé à Jéhu par Salmanasar III (fig. 463). Voici le texte : « *Tribut de Yawa* (Jéhu), *fils d'Omri, mâr Ḫumri* (sur cette expression, voir *Supplém.*, *loc. cit.*). *Je reçus de lui de l'argent, de l'or, des patères d'or, des calices d'or, de l'étain, des bâtons que le roi porte à la main, des piques* ». (Trad. A. Amiaud et V. Scheil, *Les inscript. de Salmanasar II*, t. III, p. 73.)

En 839, Salmanasar fit une expédition en Cilicie avec l'intention de se rendre maître de la route des caravanes. En 837, il s'empara de quatre villes de Hazaël, roi de Damas et *imposa le tribut à Tyr, Sidon et Byblos*. En 836, il visita les mines de la Cappadoce. En 833, il marcha de nouveau contre la Cilicie, et Tarse lui ouvrit ses portes. Cette conquête mettait fin à six années d'efforts militaires des Assyriens : *la route commerciale, depuis la Cappadoce jusqu'à Aššur était en leur pouvoir et la côte méditerranéenne, depuis Byblos jusqu'à Tarse, reconnaissait leur suprématie*. (Voir Sidney-Smith, *loc. cit.*, p. 18-24; Olmstead, *History of Assyria*, chap. XI.)

4. *Adad-nirâri III* (810-782. Synchronismes : Joas, roi de Juda; Jéhu, puis Joachaz, rois d'Israël). — La principale inscription de ce roi est celle qui fut éditée par Eck. Unger, *Reliefstele Adadniraris III*. De plus, Rawlinson, t. I, pl. 35, 1-4; Luck., t. I, § 733.

De graves dangers menaçaient l'empire, du côté de l'Urarṭu et du côté de la Médie. En 810 et 787, Adadnirâri y fit huit campagnes dont les résultats ne sont pas clairs. D'autres dangers existaient en Syrie. En 805 et 802, plusieurs expéditions furent faites de ce côté. (Voir là-dessus le *Supplém.*, t. I, col. 784-786, et G.-R. Ricciotti, *Histoire d'Israël*, trad. franç. de P. Auvray, t. I, § 446.)

5. *Téglath-phalasar III* (745-727. Synchronismes : Osias, Joatham, Achaz, rois de Juda; Manahem, Phacée, Osée, rois d'Israël. Prophètes : Amos, Osée, Isaïe). — Comme, à partir de ce règne, on pratiqua *la déportation* plus encore que dans le passé et surtout d'une manière plus systématique; comme, d'autre part, ce fut précisément Téglath-phalasar III qui l'organisa, et comme enfin elle sera appliquée plus tard, aux Israélites d'abord et puis aux Judéens, il convient de montrer ici en quoi consista dès lors *la déportation assyro-babylonienne*.

Les inscriptions montrent qu'elle faisait partie d'un ensemble de moyens de répression. Dans les cas extrêmes, en particulier quand les peuples avaient manqué aux engagements pris ou aux serments faits à la suite de défaites antérieures, une partie de la population était soumise aux pires violences afin d'inspirer une crainte salutaire à ceux qui en étaient témoins. Puis, on déportait la classe influente : les Anciens, la bourgeoisie terrienne, les guerriers, les gens cultivés; on ne laissait dans le pays que le menu peuple. Ces déportés, parfois très nombreux, étaient généralement remplacés par des colons venus d'ailleurs. Le but principal que se proposaient les vainqueurs était d'éteindre chez les vaincus la flamme de l'esprit national. C'est que patrie et religion ne se comprenaient que sur le sol où résidait le dieu. Or, le mélange des colons étrangers

au reste de la population finissait par y substituer une unité ethnique nouvelle — on le constatera bien à Samarie — et, d'autre part, le culte, les rites en l'honneur du dieu ou des dieux sur le sol desquels vivaient les déportés affaiblissaient peu à peu, s'ils ne l'effaçaient pas entièrement, le souvenir du dieu national.

Citons quelques exemples empruntés aux inscriptions de Téglath-phalasar III, de Sargon II, de Sennachérib et d'Asarhaddon.

463. — Jéhu aux pieds de Salmanasar III. D'après Contenau, *op. cit.*, *ibid.*

a) Téglath-phalasar III. — Après avoir dit qu'il bâtit, sur le site de Til-Kamri, peut-être au nord de Bagdad (E. Forrer, *Provinzeinteilung*, p. 95), une ville qu'il appela Kâr-Aššur et un palais royal, le monarque continue : « *J'y installai le peuple des pays que mes mains avaient conquis* (des Araméens, semble-t-il, malgré les lacunes du texte). *Je leur imposai tribut et taxes et je les comptai avec les habitants de l'Assyrie.* » (*Annales*, l. 8-11.) A la suite d'une série de victoires à l'est de son royaume, le roi bâtit la ville de Nikur : « *J'y installai les habitants des pays qui constituaient le butin de mes mains; j'y établis un gouverneur pour administrer la province.* » (*Annales*, l. 36-37.) Déportation de 600 miliciens de Amlati au district de Damum, et de 5.400 miliciens de Dûr dans les villes de Kunalia, Huzarra, Tai', Tarmanazi, Kulmadara, Hatatirra, Sagillu au pays Unqi. (*Annales*, l. 143-145a.) Et le texte continue, énumérant d'autres déportations (l. 145 b-150) et les villes du Naïri reconstruites où sont installés des déportés (l. 176 sq.).

Et, presque chaque fois, Téglath-phalasar dit expressément : « *Je ravageai, je détruisis, j'incendiai leurs villes... J'établis un Gouverneur pour administrer la province.* »

b) Sargon II. — A l'ouest de l'empire, les Mannéens s'étaient révoltés contre leur suzerain, Sargon II. La 3e année de son règne, le monarque les battit : « *Je détruisis leurs fortifications, je rasai leurs villes. Je déportai leurs habitants et leurs biens. Je détruisis, saccageai, incendiai ces villes.* » Les habitants de trois autres villes avaient comploté et avaient pactisé avec l'Urarṭu : « *Je les arrachai à leurs demeures et les installai en Hatti amorrite* (Syrie). » *Annales*, l. 32-42.

Pisîri de Karkemiš viola le serment qui le liait à l'Assyrie et fit au roi de Muski des propositions de guerre contre Sargon. Celui-ci marcha contre le parjure : « *Je l'emmenai chargé de chaînes, lui et sa famille. J'emportai de l'or, de l'argent, tous les biens de son palais et les rebelles de Karkemiš qui faisaient cause commune avec lui... J'installai des Assyriens à Karkemiš et imposai à la cité le joug du dieu Aššur, mon Seigneur.* » (*Annales*, l. 16-52.) Mesures analogues contre le royaume de Samarie. (Voir *Supplém.*, col. 787, alinéa 2.)

Après avoir raconté qu'il s'empara d'Asdod (*Suppl.*,

col. 789), Sargon ajoute : « *Je pris comme butin les dieux qui y habitaient, lui-même* (le roi), *les habitants de son pays, de l'or, de l'argent, des trésors de son palais. Je rebâtis leurs villes et j'y installai les habitants des pays que mes mains avaient conquis. Et j'y plaçai mes « fonc-« tionnaires » comme Gouverneurs.* » (*Annales*, l. 225-227.)

c) Sennachérib. — « *Si-id-qa-a, roi de Is-qa-al-lu-na* (Ascalon), *qui ne s'était pas soumis à mon joug, les dieux de la maison de son père, lui-même, sa femme, ses fils, ses filles, ses frères, la progéniture de la maison de son père, je transplantai en Assyrie. Je mis à la tête du peuple d'Asqalon Šarru-lu-dâri, fils de Rukibti, leur roi antérieur, et j'imposai au peuple le paiement d'un tribut sous forme de présent à ma majesté.* » (Prisme de Taylor, col. II, l. 58-64.)

d) Asarhaddon. — Abdi-milkutti, roi de Sidon, s'était révolté. Asarhaddon s'empara de lui, lui coupa la tête et emporta un riche et énorme butin. Le roi ajoute : « *Son peuple de loin et de près, innombrable, avec son bétail, ses troupeaux et ses ânes, je déportai en Assyrie. Je rassemblai les rois du pays Ḫatti* (Syrie) *et du bord de la mer. Je bâtis à un autre endroit une ville que j'appelai Kâr-Aššur-aḫ-iddina* (Cité d'Asarhaddon), *et j'y installai les peuples conquis depuis les montagnes et la mer du Levant. J'y plaçai mon « fonc-« tionnaire » comme Gouverneur.* » (Prisme A, col. I, l. 10-35.)

Les inscriptions nous montrent Téglath-phalasar III en présence de trois difficultés militaires : imposer l'ordre en Babylonie, afin de s'assurer les frontières du Sud; défendre celles du Nord, du côté de l'Urarṭu toujours menaçant et dangereux; *s'assurer la possession des provinces syriennes, en établissant sa suzeraineté sur la Phénicie et la Palestine.*

1. En Babylonie, des soulèvements incessants faisaient passer le sceptre d'une tribu à l'autre. En 731, Téglath-phalasar soumit les rebelles, en déporta plus de 100.000, imposa un lourd tribut aux deux puissants princes Balatsu et Mérodach-baladan et se fit proclamer roi de Babylone.

2. Pour les faits relatifs à la Syrie, voir Plessis, *Supplém.*, t. I, col. 785-786. Mais nous citerons ici deux textes que l'auteur s'est borné à résumer. Le premier concerne Az-ri-ia-ú de Ya-ú-di.

[illegible] (corrig. la référ. de *Suppl.*, col. 785) [... dans] *la suite de ma campagne, le tribut des rois* [de...] [104] [...Az-ri]-*a-ú du pays Yôdéen* (Ya-ú-da-ai) *comme* [...] [105] [...] *Az-ri-a-ú du pays de Yôdi* (Ya-ú-di) *dans* [...] [106] [...] *sans nombre, aussi haut que le ciel* [...] [illegible] *ils entendirent* (parler) *de la puissante armée du dieu Aššur et ils eurent peur* [...] [110] [...] *je détruisis, je ruinai, j'incendiai* [...] [111] [...qui] *avaient embrassé le parti de* [Az-ri-]*a-ú et avaient accru ses forces* [...].

Les lignes suivantes ne conservent chacune qu'un ou deux mots; 120-122 sont entièrement détruites.

[123] [...] *Az-ri-a-*[ú... j'y bâtis] *un palais royal.* [124] [... je leur imposai] *tribut comme* [...].

Dans les lignes suivantes, mutilées d'ailleurs, on lit les noms d'une vingtaine de villes ou localités qui intéressent peu le bibliste.

[130] [...] *dix-neuf districts de Ḫamath* [131-132] *avec les villes des environs, situées au bord de la mer du Levant, qui avaient marché avec A-za-ri-a-ú en révolte et mépris d'Aššur, je les transplantai aux confins* (du pays) *d'Aššur.* (*Annales*, l. 103-132.)

Texte relatif au tribut imposé à Menahem : « *Je reçus le tribut de Kuštašpi de la ville de Qummuḫ, de Raṣunnu du pays de Dimašqi, de Me-ne-ḫe-em-mi de la ville de Same-ri-na-ai, de Ḫirummu de la ville de Šuraï,* de Sibitti-*bé'li de la ville de Gublaï,* de Urikki de la ville de Quaï, *de Pisiris de la ville de Gargamiš, de E-ni-ilu de la ville de Ḫammataï, de Panammu de la ville de Sama-'-la-aï, de Tarḫulara du pays de Gurgumaï, de Sulu-ma-al du pays de Meliddai, de Dadi-ilu de la ville de Kaskaï, d'Uassurme du pays de Ta-bal-aï, d'Ušhitti du pays de Tunaaï, d'Urbalâ du pays de Tuḫanaï, de Tuḫammi* de la ville d'Ištundaï, *d'Urimmi de la ville de Ḫusimnaï, de Zabili reine du pays arabe* (A-ri-bi) : *de l'or, de l'argent, du plomb, du fer, des peaux d'éléphants, de l'ivoire, des vêtements bigarrés, des étoffes de lin, des étoffes de laine bleue et pourpre, du bois* ušû, *du bois* urkarinu, *des trésors royaux de toutes sortes, des agneaux gras à laine rouge, des oiseaux du ciel aux ailes bleues, des chevaux, des mulets, des bœufs, du bétail, des chameaux, des chamelles avec leurs petits.* » (*Annales*, l. 150-157.)

On aura reconnu, dans ce texte, les noms de Ménahem, de Samarie, d'un Hiram de Tyr, de Guébal=Byblos, de Karkemiš, de Samal.

Pour l'identification d'*Az-ri-ia-u* avec Azarias roi de *Yôdi*, et non pas Azarias, roi de Juda, voir *Suppl.*, t. I, col. 785.

Une tablette de Nimrud mentionne, dans un passage très mutilé, les noms que nous venons de lire dans le texte précédent; on y trouve encore quelques noms qui pouvaient être dans les lignes mutilées des Annales; ce sont ceux de *Yau-ḫazi* (Joachaz) de *Juda* (Ya-ú-da), *Kauš-malaku* d'*Edom*, *Ḫânum* (Hannon) de *Gaza*. (II Rawlinson, 67, l. 57-63.) Pour les autres identifications actuellement possibles, voir *D. B. V.*, *Suppl.*, t. I, col. 786.)

Dans la *Liste babylonienne* des rois (E. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 290), Téglath-palasar III est mentionné sous l'unique nom de *Pulu* (Pûl, פּוּל, II Reg., XV, 19) et, à la suite, *Ululaï*, nom « babylonien » de son successeur Salmanasar V.

6. *Sargon II* (722-705. Synchronismes : Ézéchias est roi de Juda. Prophètes : Isaïe, Michée). — On ignore le motif de l'accession de Sargon au trône d'Assyrie. D'autre part, il n'est pas démontré que le nouveau roi fût un usurpateur. (Voir Sidney-Smith, *Cambridge Ancient History*, t. III, p. 45-46. Affirmation contraire trop catégorique, dans ce *Supplém.*, t. I, col. 787.)

Les inscriptions nous montrent les dangers qui menaçaient le monarque aux quatre points cardinaux : à l'Est du Tigre, les tribus iraniennes récemment immigrées allaient constituer une opposition plus puissante et, finalement, un front plus uni que les tribus occupant antérieurement la Médie; au Nord, les hordes barbares des monts de l'Urarṭu. Au Nord-Ouest, des États et des peuples nouveaux convoitent la Cilicie (Qué), source principale du très important commerce de métal de l'Assyrie; à l'Ouest, sur le sol de la Palestine, le conflit d'intérêts avec l'Égypte devait entraîner l'invasion armée; au Sud, la poussée des tribus chaldéennes vers Babylone, dirigée par des princes dont la politique tendait à conjuguer contre l'Assyrie les forces de l'Elam à l'Est, avec celles de la Palestine à l'Ouest, allait entraîner les plus furieuses batailles qu'eussent jamais connues les armées assyriennes.

Pour cette dernière série d'événements, qui intéressent plus immédiatement le bibliste, nous renvoyons à ce *Suppl.* (t. I, col. 787-789); toutefois, nous mentionnerons ici des textes qui sont simplement utilisés dans l'étude citée.

Au sujet de la prise de Samarie, nous lisons dans les *Annales* de Sargon : « [...au début de mon règne, la première année de mon règne]... *Samerinaï* (les habitants de Samarie) [...du dieu Šamaš] qui me fit remporter la victoire [...27.290 personnes qui y demeuraient] *je transplantai; 50 chars pour mon équipement royal je leur pris.* [...je rebâtis la ville]; *je la fis plus grande qu'elle n'était auparavant; les gens des pays* [que ma main avait conquis j'y établis. J'y plaçai mon « fonctionnaire » comme Gouverneur.] *Tribut et taxe*

je leur imposai comme aux Assyriens. » (*Annales*, l. 11-17.)

Les *Fastes* disent simplement : « *J'assiégeai Samerina et je m'en emparai. Je transplantai 27 290 personnes qui y demeuraient. Je leur pris 50 chars. Je leur laissai leurs autres biens. Je leur imposai mon « fonctionnaire » et je les soumis au tribut du roi précédent* (šarri mah-ri-i) (*Fastes*, l. 23-25).

Le *Pavé des portes*, IV, 31-32, ne contient que ces mots : (Sargon) « *qui s'empara de Sa-mir-i-na et de tout Bīt-Ḫu-um-ri-ia* (Israël) ». Même brièveté dans l'inscription de la salle XIV, l. 15.

Les *Annales* nous fournissent une donnée qui n'est pas sans intérêt : « *Avec les armes du dieu Aššur, mon Seigneur, j'abattis les tribus de Tamud, de [I-ba]-a-di-di, de Marsimanu, de Ḫaiapâ du pays des Arabes habitant au désert que nul sage et nul scribe ne connaissaient, qui n'ont jamais payé tribut à aucun roi. Je déportai les survivants et je les établis à Samarie.* » (*Annales*, l. 94-97.) Pour les identifications, *Supplém.*, t. I, col. 788.

Sources. — 1° A Dûr-Šarrukin, Sargon II avait fait sculpter ses *Annales* dans trois salles de son palais, et dans quatre autres salles, ses *Fastes*, c'est-à-dire le résumé des principaux événements des quinze premières années. Une autre rédaction des *Fastes* se lit dans la salle XIV.

On connaît d'autres inscriptions de ce roi, à Dûr-Šarrukin : *l'inscription des taureaux*, celles du *Pavé des Portes*, du revers de plaques sculptées, des prismes de fondation, des briques de construction, des reliefs; une sur [illegible] autel.

2° A Ninive : inscriptions sur prismes d'argile, sur briques de fondation, sur vases en terre ou en verre.

3° A Aššur : inscriptions sur briques, entre autres, une relation de la VIII^e^ campagne, celle de 714 (elle est adressée au dieu Aššur). Elle a été publiée par F. Thureau-Dangin *(Une relation de la huitième campagne de Sargon)*.

Bibliographie. — Les ouvrages cités dans ce paragraphe. Les textes sont traduits dans Luck., *loc. cit.*, t. II, §4-230; et A.-G. Lie, *The inscriptions of Sargon II, king of Assyria. I. The Annals*, 1929 (transcr., trad., notes). Autres ouvrages cités dans ce *Supplém.*, *loc. cit.*

7. *Sennachérib* (705-681. Synchronisme : Ézéchias est roi de Juda. Prophète : Isaïe). — Sennachérib était un soldat et un administrateur éprouvé quand il monta sur le trône, ses lettres en font foi. Entre 705 et 703, il ne fit aucune expédition militaire. Il est possible qu'il ait consacré ces deux ans à l'une des grandes œuvres pacifiques de son règne, la reconstruction et l'embellissement de Ninive et de son fameux palais « l'incomparable ». (Détails dans Sidney-Smith, *Cambridge anc. Hist.*, t. III, p. 76-78; les textes sont réunis dans Luck., t. II, § 363-433.)

Après avoir chassé de Babylone Mérodach-baladan, Sargon II l'avait laissé à la tête de son clan. En retour de cette clémence, le prince chaldéen fut fidèle à son suzerain jusqu'à la fin de son règne; mais il ne se crut pas obligé au même devoir à l'égard de son successeur, car, dès la mort de Sargon, il commença la plus grande intrigue de toute sa vie. Il s'assura l'appui de l'Élam et des tribus nomades de l'Arabie du nord, ce qui lui ouvrit la voie des caravanes et lui permit d'envoyer, à travers le désert, une ambassade à Ezéchias, roi de Juda.

La guerre éclata. Mérodach-baladan fut battu près de Kiš. Sennachérib fit son entrée à Babylone, puis il passa en Chaldée qu'il châtia plus durement qu'aucun de ses prédécesseurs, et enfin fit en Élam une marche militaire de démonstration, prélevant d'ailleurs taxes et butin. Mais Mérodach-baladan n'était pas pris. Il s'était retiré dans les marais du Bas-Euphrate.

Pour la suite des événements et leurs rapports avec la Bible, voir *Supplém.*, t. I, col. 789-794. On y trouvera, col. 790-791, la traduction du *Prisme de Taylor*, col. III, 11-41, qui raconte la campagne contre Jérusalem (entre 690-681? ou en 701? voir *Supplém.*, col. 792-793).

La plus belle période de la littérature assyrienne commence sous Sennachérib. Les relations avec la Syrie et avec les Araméens, qui avaient pénétré en nombre en Assyrie sous Aššur-nasir-apal, obligèrent des scribes à apprendre l'araméen, et les tablettes témoignent de leur connaissance de cette langue. (Les textes bibliques nous montrent un *rab-šaqê* parlant l'hébreu. Cf. II Reg., XVIII, 26 sq.; Is., XXXVI, 11 sq.)

En 687, Sennachérib associa au pouvoir, avec le titre de gouverneur de Babylone, un de ses fils, Asarhaddon. En Assyrie, un parti se forma contre lui et soutint les prétentions d'un de ses frères. La guerre civile éclata en 681. Sennachérib fut assassiné par un de ses fils. (Voir *Supplém.*, t. I, col. 793-794.)

Sources. — *Cylindre de la première campagne* (éd. S. Smith). *Cylindre Bellino*, du British Museum, daté de 702. *Cylindre Rassam*, du British Museum, rédigé en 700. *Prisme* des cinq premières campagnes, rédigé en 694. *Prisme de Chicago*, rédigé en 691. *Prisme Taylor*, du British Museum, rédigé en 689. Deux inscriptions sur *taureaux*. Inscriptions sur les rochers de *Bavian*, sur une plaque de pierre de *Nébi Younous* (Ninive), sur une plaque du Musée de Berlin.

Bibliographie. — Celle qui vient d'être citée dans ce paragraphe. Autres ouvrages, dans le *Supplém.*, *loc. cit.*

8. *Asarhaddon* (680-669. Synchronisme : Manassé, roi de Juda). — Dans l'empire, les troubles avaient désorganisé tous les services publics; il fallut restaurer l'ordre et employer quelquefois la manière forte.

La renaissance de la capitale babylonienne éveilla les inquiétudes et les jalousies des Chaldéens : leur révolte fut vite réprimée. (Résumé des inscriptions et des lettres qui rapportent ces faits, dans Olmstead, *History Assyr.*, p. 337-350.)

Un écho des dissensions intestines de la Babylonie avait passé l'Euphrate et ranimé les espérances au cœur des Sidoniens, conflants dans l'appui du pharaon Taharqû. En 677, la révolte fut proclamée sur tout le territoire de la Phénicie; l'Égypte l'avait provoquée, de même que, précédemment, elle avait, semble-t-il, soutenu par ses intrigues les rébellions de Mérodach-baladan et qu'elle avait fait alliance avec le roi de Juda, Ézéchias.

Pour la suite de la lutte entre l'Assyrie et l'Égypte, voir le *Supplém.*, t. I, col. 794-795.

Le danger le plus grave pour l'Assyrie devait surgir, en réalité, non pas du côté de l'Égypte, mais des frontières du Nord et de l'Est : des Scythes, des Cimmériens, des Mèdes. Les expéditions contre ces barbares furent tantôt menées parallèlement avec la guerre syro-égyptienne, tantôt coupées par celle-ci. En 669, l'effervescence égyptienne obligeait Asarhaddon à se mettre en campagne; mais il mourut avant d'atteindre la frontière d'Égypte.

Sources. — *Prisme B* mutilé (British Museum). *Prisme S* et *Prisme SS* (Scheil, dans *Mém. Délég. en Perse*, 1913, p. 36 sq. et *Le prisme S d'Asarhaddon, roi d'Assyrie*, 1914). *Prisme A. Prisme C* (duplicata du précédent). Fragments d'*Annales* (Winckler, *Forschungen*, t. I, p. 522 sq.; t. II, p. 8 sq., 17 sq.; Rogers, *Two Texts of Esarhaddon*, dans *Haverford College Studies*, n. 2, p. 65 sq.). Relief rupestre du *Nahr el-Kelb* (Weissbach, *Die Denkmäler und Inschriften an der Mündung des Nahr el-Kelb*, 6, p. 25). Stèle de Sendjirli (Musée de Berlin; von Luschan, *Ausgrabungen in Sendschirli I et VS*, I, n. 78). Stèle de Til-Barsip (Th. Dangin, *Til-Barsip*, p. 151 sq.). Le *traité* avec Ba'al de Tyr (Winckler, *Forschungen*, t. II, p. 10 sq., cf. S. Langdon, dans *R. A.*, 1929, p. 189 sq.). *Campagne de Shoupria* (Winckler, *loc. cit.*, t. II, p. 28 sq.). *Chronique* (Sidney-Smith, *Babyl. histor. Texts*, p. 1 sq., p. 22 sq.).

9. *Aššurbanipal* (668-626. Synchronisme : Manassé, roi de Juda.) — L'éducation qu'Aššurbanipal avait reçue lui avait rendu familiers l'art de la guerre et la

littérature. Parfait cavalier, habile conducteur de chars, sachant tirer de l'arc avec justesse, il avait aussi la connaissance technique de l'écriture cunéiforme; il savait composer (*Cylindre de Rassam*, Luck., t. II, § 767) et était bibliophile (tablettes *c*, *d*, *i-l*, etc., de la « Bibliothèque » d'Aššurbanipal, dans Streck, *Aššurbanipal und letzten assyr. Könige*, t. II, p. 357 sq. Voir Olmstead, *op. cit.*, c. XXXVIII, *A royal Scholar*).

Son père l'avait associé à l'empire avec future succession. Un de ses frères, Šamaš-šum-ukîn, avait été désigné comme héritier du royaume de Babylonie. Des partis se formèrent; des troubles se produisirent qu'il fallut réprimer (670 av. J.-C.).

L'activité militaire du roi allait être obligée de se porter sur deux fronts principaux : l'Égypte et l'Elam.

Pour les expéditions en Égypte dans leurs rapports avec Israël, voir *Supplém.*, t. I, col. 795. Citons ici deux passages intéressant le monde de la Bible à cette époque. L'Égypte, sous le pharaon Tirhâqâ ou Taharqû, s'était soulevée contre son suzerain. A cette nouvelle, la colère d'Aššurbanipal éclata : « *Je mobilisai mes troupes d'élite que Aššur et Ištar m'avaient confiées et je me dirigeai vers Muṣru et Kusu. Au cours de mon expédition, Mi-in-si-e* (Manassès), *roi de Ya-ú-di* (Juda), *Kaušgabri, roi d'Udumu* (Edom), *Muṣuri, roi de Ma'ba* (Moab), *Sil-bêl* (ou *Sil'Ba'al*), *roi de Ḫazitu* (Gaza), *Mitinti*, roi de *Iṣqaluna* (Askalon), *Ikausu, roi d'Amqaruna* (Eqron), *Milki-ašapa, roi de Gublu* (Byblos, Guébal), *Yakinlû, roi de Aruada* (Arwad, Ἄραδος), *Abi-ba'al, roi de Samsimuruna* (non identifiée), *Amminabdi, roi de Bît-Ammâna* (Beney Ammôn), Ahu-*milki, roi d'Asdudu* (Asdod), *Ekištura, roi d'Edi'li* (Ἰδάλιον), *Pilâgurâ*, roi de Kitrusi (χύτρος), *Kîsu, roi de Silûa* (Σαλαμίς?), *Itûandar, roi de Pappa* (Πάφος), *Ertsu, roi de Sillu* (probablement Σόλοι), *Damasu*, roi de Kuri (Κούριον), *Admesu, roi de Tamesu* (Τάμασος), *Damusu, roi de Qarti-ḫadasti* (une Καρχηδών cypriote), *Unasagusu, roi de Lidir* (Λέδρα), *Puṣudu, roi de Nurê* (= ?), *en tout 22 rois des bords de la mer, du milieu de la mer et de la terre ferme*, mes vassaux (littéral. : *serviteurs*) *fidèles* (littéral. : *qui regardent en face*) *m'apportèrent leurs lourds présents et baisèrent mes pieds.* » *Cylindre C*, l. 20-50. Récit très bref, *Cylindre de Rassam*, col. I, l. 69-71.

Les troupes du pharaon furent battues. « *Taharqû apprit à Me-im-pi* (Memphis) *la défaite de ses troupes... et, pour sauver sa vie, il quitta cette ville et se retira à Ni'* (נֹא = Thèbes). *Je m'emparai de cette ville; j'y fis pénétrer et demeurer mes troupes.* » (*Cylindre de Rassam*, col. I, l. 86-88.) « *J'emportai de Ni'* un lourd butin. » (*Ibid.*, col. II, l. 44.) A cet endroit, il ne s'agit pas d'un second pillage de Thèbes. (Cf. M. Streck, *Aššurbanipal*, t. I, p. CCLXXXVIII. Voir Nahum, III, 8-10.)

« *Au cours de ma troisième campagne, je marchai contre Ba'al, roi de Tyr, qui demeurait au milieu de la mer, parce qu'il n'avait pas exécuté mes ordres royaux, ni entendu les paroles de mes lèvres. J'élevai des retranchements contre lui; je me rendis maître de ses voies de mer et de terre. Je resserrai et je restreignis leur vie et je les humiliai sous mon joug. Une fille issue de son corps et les filles de ses frères il emporta devant moi pour me servir de concubines. Yaḫi-milki, son fils, qui n'avait jamais passé la mer, je le fis prendre en même temps pour me servir d'esclave. Sa fille et les filles de son frère ainsi que leur dot, je lui enlevai.*

Je fus pris de pitié pour lui et je lui rendis son fils issu de son corps.

Yakinlû, roi d'Arwad, qui demeurait au milieu de la mer, qui ne s'était jamais humilié devant les rois, mes pères, je l'humiliai sous mon joug. Il amena à Ninive sa fille avec une dot abondante, afin qu'elle me servît de concubine et il baisa mes pieds. » (*Cylindre de Rassam*, col. II, l., 49-67.) Une tablette (*K* 228+*K* 2675, dans Streck, *loc. cit.*, t. II, p. 169 sq.) dit que le monarque imposa à Ikkilû (var. de *Yakinlû*) comme tribut annuel, de l'or, des étoffes violettes, des étoffes noires, des poissons, des oiseaux (l. 27-31).

Le cylindre de Rassam continue : « *Mugallu, roi de Tabal* (תּוּבַל, I Chron., I, 5, etc.), *qui avait ourdi contre les rois, mes pères, des desseins hostiles, amena à Ninive une fille issue de son corps avec une dot abondante, afin qu'elle me servît de concubine; et il baisa mes pieds. A Mugallu j'imposai comme tribut annuel de grands chevaux.* (*Cylindre de Rassam, loc. cit.*, l. 49-74.)

« *Après que Yakinlû fut mort, Azi-ba'al, Abi-ba'al, Aduni-ba'al, Sapaṭi-ba'al, Budi-ba'al, Ba'al-yašûpu, Ba'al-ḫanûnu, Ba'al-maluku, Abi-milki, Aḫi-milki, fils de Yakinlû, qui demeurent au milieu de la mer, montèrent du milieu de la mer, vinrent avec leurs lourds présents et baisèrent mes pieds. Je regardai amicalement Azi-ba'al et je le fis roi d'Arwad. Je revêtis d'habits bigarrés Abi-ba'al, Aduni-ba'al, Sapaṭi-ba'al, Budi-ba'al, Ba'al-yašûpu, Ba'al-ḫanûnu, Ba'al-maluku, Abi-milki, Aḫi-milki; j'attachai des joyaux d'or à leurs doigts et je les fis tenir devant moi.* » (*Annales*, col. II, l. 81-94.)

Samaš-šum-ukîn n'avait pas cessé d'exciter contre son frère les Babyloniens, les Araméens et les Élamites; mais lorsque ceux-ci eurent envahi la Babylonie, il se vit obligé de demander l'intervention de l'Assyrie. Les Élamites furent battus par les armées d'Aššurbanipal, et leur pays se divisa en deux royaumes. Mais, en 652, le roi de Babylone fomenta une formidable coalition depuis l'Élam jusqu'au Sinaï. La répression fut implacable. Šamaš-šum-ukîn mit lui-même le feu à son palais et périt dans les flammes. (*Cylindre de Rassam*, col. IV, l. 46-76.)

Aššurbanipal eut encore à faire quelques autres expéditions, moins importantes d'ailleurs, dans les régions occupées par les Arabes. Elles sont rapportées sur le *Cylindre de Rassam*, col. VII-X; on les groupe sous le « titre » de 9e campagne. Voir, pour l'histoire d'Aššurbanipal, Streck, *loc. cit.*, t. I, p. CCXXXVIII-CCCLXXXIV.

10. *Nabuchodonosor II* (605-562. Synchronisme : Joakim, Joachin, Sédécias, rois de Juda. Prophètes : Habacuc, Ezéchiel, Jérémie). — Nabuchodonosor a recueilli l'héritage des Assyriens, mais il n'a pas le goût des expéditions guerrières. Il se borne à maintenir ou à ramener à la sujétion les états vassaux. (*Cylindre d'argile*, col. I, l. 25, dans Langdon, *loc. cit.*, p. 112, n. 14; *Plaque en pierre*, col. II, l. 24-28.) Dans ses rapports avec ces vassaux « il n'aurait rencontré (ajoutons : *sans doute*) aucune difficulté si, malgré les objurgations du prophète Jérémie, Yoyakin de Juda n'avait pas prêté une oreille complaisante aux conseils intéressés de Néchao II. » (L. Delaporte, *op. cit.*, p. 281.)

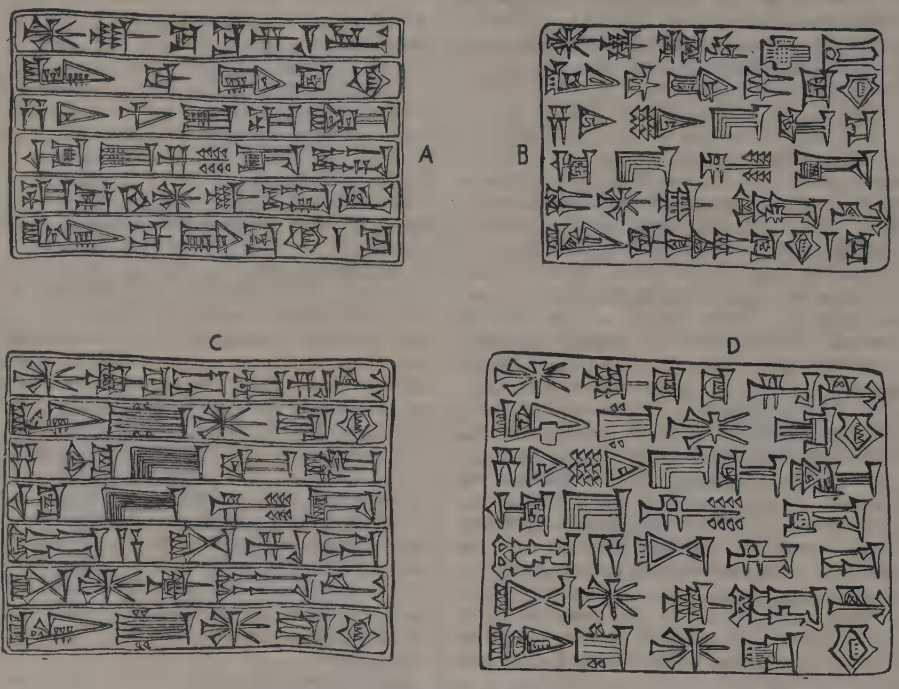
Les inscriptions nombreuses de Nabuchodonosor racontent principalement ce que fit ce monarque pour rendre à Babylone la splendeur de l'époque de Hammurapi; elles s'étendent avec complaisance et piété (*passim*, par ex., *Cylindre d'argile*, dans Langdon, n. 12, col. II) sur les constructions ou restaurations de temples et sanctuaires, dans la capitale et dans les villes importantes, et les oblations faites aux dieux. Dans les dix colonnes de l'inscription gravée sur la roche du Wady Brissa, au mont Liban, il ne raconte que cette sorte de travaux d'ordre religieux. Trois lignes seulement de la col. IX rappellent son expédition en Syrie-Palestine. Il importe de ne pas perdre de vue ce caractère remarquable des inscriptions de Nabuchodonosor et le peu de goût de ce monarque pour les expéditions guerrières, ainsi que sa piété envers ses

dieux, quand on veut se former un jugement exact sur le conquérant de Jérusalem (fig. 464).

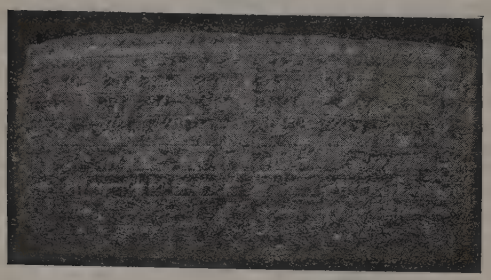
11. *Nabû-na'id, Nabonide* (559-529). — Nabonide était déjà âgé quand il monta sur le trône. C'était un *Araméen*, fils d'une prêtresse du dieu Lune de Harran (voir R.-Ph. Dougherty, *Nabonidus and Belshazzar*, p. 16-28). Peut-être fut-il un des hauts fonctionnaires de Nabuchodonosor. (Id., *ibid.*, p. 29-33.)

Il était instruit, pieux : « *nuit et jour, mon regard est tourné vers le dieu Sin.* » (*Bloc de pierre*, col. I, l. 4, dans Langdon, n. 9, p. 290.) Chacune de ses inscriptions se termine par une longue prière, et il déclare, sur un *Cylindre de Sippar* (col. I, l. 6-7, dans Langdon, n. 7, p. 262) qu'il « *prie sans cesse les dieux et les déesses, et que, pour éviter le péché, il saisit le bord du vêtement des dieux* » (fig. 465).

Il est un point intéressant, surtout si l'on admet que Nabonide est le Nabuchodonosor du *Livre de Daniel* (hypothèse envisagée dans ce *Supplém.*, t. I, col. 799) : il s'agit du motif pour lequel le roi fut amené à modifier son action religieuse. Faut-il considérer ses innovations comme des *réformes religieuses* imposées par son goût pour les choses du culte? Ou bien obéit-il à des motifs d'ordre politique? Le P. De Vaux, dans une étude parue dans la *Rev. bibl.*, XLVI (1937), 31-37, a raisonné uniquement dans le sens de la première hypothèse. Il n'a pas envisagé la seconde. D'autre part, quelle est la raison pour laquelle le roi se retira en plein désert, à Têma? Plessis (*Supplém., loc. cit.*) a écrit : « Nabonide, peut-être malade (?) (cf. *Dan.*, IV, 22, 28 sq.), résida à Têma. » Son idée, même avec le point d'interrogation, est-elle admissible? Ricciotti, *Histoire d'Israël*, n'a tenu aucun compte, même dans l'édition française (t. II, 1939, § 4) du texte que nous allons citer, édité par S. Smith et étudié d'une manière particulièrement approfondie et suggestive par Landsberger en collaboration avec Th. Bauer. Il s'ensuit que son appréciation de Nabonide et son explication du séjour à Têma sont superficielles.



464. — Sceau sur brique de Nabuchodonosor II.
D'après Koldewey, *Das wiedererstehende Babylon*, p. 75, fig. 48.



465. — Barillet de Nabonide.
D'après Contenau, *Manuel d'archéologie orientale*, t. I, p. 167, fig. 102.

Un poème en strophes, composé après la prise de Babylone, prouve, malgré son ton ironique, le goût du roi pour les choses religieuses. Ce poème lui fait dire : « *Je suis avisé, je suis intelligent. J'ignore le maniement du calame, mais je sais pénétrer les mystères. Iltéri* (dieu araméen obscur) *m'a accordé une vision.* » (Dans Sidney-Smith, *Babyl. histor. Texts*, p. 83 sq.; col. V, l. 8 sq.)

Peut-être le roi eut-il aussi une prédilection instinctive et sincère pour le culte de son pays natal. (Texte cité ci-dessous, et *Poème*, col. VI, l. 12 sq.) Mais il ne fut pas exclusif, car il rebâtit les temples de Šamaš, à Sippar (*Cylindre* n. 2, dans Langdon, *Neubabyl.*, p. 230 sq.) et à Larsa (*Cylindre* n. 3, *ibid.*, p. 234 sq.), les sanctuaires de Sin à Ur (*Cylindre* n. 5, *ibid.*, p. 250 sq.).

Le poème que nous avons cité paraît démontrer que l'action religieuse de Nabonide fut une conséquence de ses vues politiques. Deux partis divisaient les esprits : celui des Assyriens, liés aux Araméens — qui avait détenu le pouvoir à Babylone, avec Asarhaddon et

Aššurbanipal — et celui des vieux Babyloniens associés aux Chaldéens et aux Élamites, qui avait régné avec Nabopolassar et Nabuchodonosor II. De plus, les victoires des Perses constituaient une menace redoutable. On sait en effet que Cyrus, monté sur le trône d'Anzan en 555, s'était révolté contre son suzerain Astyage II, roi de Médie, et portait maintenant le titre de roi des Perses et des Mèdes. Il semble bien que Nabonide, conscient du danger et voyant que Babylone était absolument incapable de se défendre toute seule, ait voulu, sinon déplacer le centre du pouvoir vers l'Ouest, du moins se concilier la sympathie et l'aide éventuelle du parti du Nord, en créant et en favorisant, à Harran, un centre important, comme avait déjà fait d'ailleurs Aššur-uballiṭ. Tel serait le motif pour lequel il bâtit un grand temple au dieu Lune de cette ville et interrompit, en Babylonie, toute fête, même celle du Nouvel An.

Le même motif expliquerait pourquoi Nabonide fit son expédition victorieuse contre les Arabes et Têma, et pourquoi, dans cette oasis, il établit garnison, bâtit un palais et résida en personne pendant huit ans, occupé à s'attacher et à organiser en sa faveur les forces arabes, qui autrefois avaient été si utiles à Šamaš-šum-ukîn pour briser la puissance assyrienne. Mais Cyrus déjoua sa politique. Au lieu d'attaquer la capitale directement, il soumit d'abord tout le Proche-Orient et n'eut plus ensuite qu'à cueillir Babylone comme un fruit mûr (*Cyrus*, Cylindre, l. 17, dans Weissbach, *Die altpersischen Keilinschriften*, 1893-1898). Contre un encerclement d'une telle amplitude, le centre de Harran et l'aide des Arabes étaient bien vains. (Voir B. Landsberger et Th. Bauer, dans *Zeitschr. für Assyriol.*, 1928, p. 88-98.)

Hérodote et Xénophon racontent les conquêtes de Cyrus et la prise de Babylone, le 33 de Arahsamna (octobre-novembre) 538. Voici ce que rapporte la *Chronique de Nabonide* du British Museum, *copie* d'époque séleucide faite sur un original du IVe siècle av. J.-C. (éditée en 1924 par Sidney-Smith, *Babylon. histor. Texts*, pl. XI-XIV. Son chapitre IV est consacré à l'étude de ce texte.) La première colonne est très endommagée, aussi les allusions qu'on y peut voir sont-elles obscures. Toutefois, la l. 5 parlait peut-être des injustices si fréquentes à Babylone, au début du règne de Nabonide. L. 7-22 : levée de troupes contre les rebelles, qui doivent être ceux de Syrie. L. 16 et 17, on lit les noms de pays *Amurru* et [*A*]*dummu* = *Dûmu* au nord de l'Arabie. (Voir *Zeitschrift für Assyriol.*, XXXVII, p. 95.)

Col. II, l. 1-4 : Cyrus envahit la Médie; 10-13 : la 9e année, une campagne, probablement dirigée contre Crésus de Lydie, oblige Cyrus à passer le Tigre. Cyrus tue le roi; 19-22 : Nabonide à Têma. (Les lignes 5-8, 23-25, notent que les années 7, [8?], 9, 10, 11, la fête du Nouvel An ne fut pas célébrée à Babylone.)

Col. III, l. 1-4 : pas de sens suivi. 5-12 : la 17e année du roi, la fête du Nouvel An est célébrée. Nabonide est donc sans doute à Babylone. 12-16 : ▪ *Au mois de Tešri, Cyrus engagea la bataille à Opis, sur le Tigre, contre les troupes d'Akkad. Le 14, Sippar fut prise sans combat. Nabonide prit la fuite. Le 16, Ugbaru, gouverneur de Gutium* (Kutha) *et les troupes de Cyrus entrèrent à Babylone sans combat. Ensuite, Nabonide, quand il revint à Babylone, fut fait prisonnier. Jusqu'à la fin du mois, les armes, mašak tukku, de Gutium environnèrent les portes du temple Esagil. Personne ne porta les armes contre l'Esagil, ni contre les* (autres) *sanctuaires. Aucune férie ne fut omise.* ▪ (« Férie », *si-ma-nu*. Le sens du mot n'est pas très précis. Smith, *loc. cit.*, p. 121, *in* 18, écrit : ▪ *It has here and elsewhere the sense* « *appointed time or ceremony.* ») « Il n'est pas exclu que ce *Ugbaru* dont parle le texte soit différent de Gubaru-Gobryas. ▪ (Smith, *loc. cit.*, p. 121, *in* 20.)

Le 3 d'Araḫsamna, Cyrus fit son entrée à Babylone. On jeta des rameaux de harinu *sous ses pas* (littér. : *devant sa face*). *La paix fut établie dans la ville. Cyrus proclama la paix à Babylone pour toute sa population. Il établit Gubaru, son gouverneur, gouverneur de Babylone.*

A partir de Kislew jusqu'à Adar, il renvoya dans leurs *villes les dieux d'Akkad que Nabonide avait transportés à Babylone. Ugbaru mourut, la nuit du 11 Araḫsamna.*

Au mois de [...] (la femme) *du roi mourut. A partir du 27 Adar jusqu'au 3 Nisan, il y eut des lamentations en Akkad. Tout le monde se frappait la tête.*

Le 4, Cambyse, fils de [Cyrus...] *Quand il entra au temple Enigpa-kalamma-summu, l'homme* (« prêtre »?) *de l'Epa du dieu Nabû*, qui [... »

Les dernières lignes, col. III, 26-28 et col. IV, 2-9, sont très endommagées. Les quelques mots lisibles n'offrent aucun sens intéressant pour nous.

Nabonide avait un fils nommé Bêl-šar-uṣur. Il l'avait beaucoup aimé. Dans une de ses prières au dieu Lune, Sin, il associait à son nom personnel celui de son enfant : « *Moi, Nabonide, roi de Babylone, délivre-moi du péché contre ton auguste divinité* et *accorde-moi comme faveur une vie de longs jours. Quant à Bêl-šar-uṣur, le fils aimé, issu de mon cœur, place en son cœur la crainte de ton auguste divinité. Qu'il ne commette pas de péché; qu'il soit saturé de la plénitude de la vie!* ▪ (*Cylindre d'Ur*, col. II, 3-31, dans Langdon, *loc. cit.*, n. 5; trad. Dhorme, dans *R. B.*, 1912, p. 38.) On lit dans *Baruch*, I, 11 sq. : « *Et orate pro vita Nabuchodonosor regis Babylonis et pro vita Baltassar, filii ejus, ut sint dies eorum sicut dies coeli super terram.* »

Or, pendant le séjour de Nabonide à Têma, le cher fils était régent du royaume, à Babylone. (Textes dans Dougherty, p. 93-103, surtout les *Cylindres*, n. 1; les formules de serment, n. 2; et les rapports de Šumu-kîn, n. 3.) Il avait été nommé la 3e année du règne.

Faut-il identifier avec Nabonide le Nabuchodonosor du livre de *Daniel*? Voir *Supplém.*, t. I, col. 799. D'après Dhorme, dans *R. B.*, 1930, p. 135, le texte biblique aurait substitué le nom de Nabuchodonosor, beaucoup plus connu, à celui de Nabonide.

Bêl-šar-uṣur est-il le Belšaṣar [LXX : βαλτάσαρ; Vulg. lat. : *Baltassar*] du livre de *Daniel*, V? Ce n'est pas impossible. Phonétiquement, l'araméen de *Daniel*, בלשצר, est l'équivalent de *Bêl-šar-uṣur*. D'autre part, puisque ce prince royal fut vice-roi de Babylone, *Daniel (loc. cit.)* pouvait bien l'appeler *roi* tout court. Mais, d'après Dan., V, 2, 11, 13, 18, 22, il est « fils de Nabuchodonosor »! L'opinion de Dhorme que nous venons de citer supprime cette difficulté. D'après Dougherty (*loc. cit.*, p. 38-63) la femme de Nabonide, qu'Hérodote appelle Nitocris, mère de Bêl-šar-uṣur, serait issue de Nabuchodonosor et d'une princesse égyptienne, de sorte que Nabonide serait le gendre de Nabuchodonosor. Si cette explication était fondée sur des textes suffisamment explicites, on ne serait pas surpris que Daniel *(loc. cit.)* ait appelé Baltassar *fils*, au lieu de *petit-fils*, de Nabuchodonosor.

Pour le reste, voir *Supplém.*, *loc. cit.*, col. 799.

BIBLIOGRAPHIE ÉPIGRAPHIQUE ET LITTÉRAIRE. — Quinze inscriptions dans Langdon, décrites p. 46-58; transcrites et traduites, p. 218-297. Et les études citées dans ce paragraphe.

Les inscriptions néo-babyloniennes reviennent souvent sur ce que firent les rois pour les temples de Babylone, leurs restaurations de chapelles, de lieux et d'objets sacrés, et aussi de la voie processionnelle que suivaient les théories liturgiques, aux jours des grandes fêtes de Nisan. Parmi ces temples ou lieux sacrés, citons *l'é-temen-an-ki, maison lien du ciel et de la terre*, qui était *la tour à étages* du temple de

Enlil, à Babylone (Nabuchodonosor II, *Cylindre*, col. I, 18-40, Langdon, n. 9) et, avant ce roi, Nabopolassar, *Cylindre*, dans Langdon, n. 1, p. 60 sq.); chapelles *dans le temple* de Enlil, à Babylone (Nabuchodonosor II, *Cylindre*, col. I, 46-II, 5, dans Langdon, n. 1, etc.; *Plaque* ▬ *pierre*, II, 40-IV, 6; *Cylindre*, col. III, 1-IV, 4, n. 17 de Langdon; spécialement *Wady Brissa*, col. III, 35-V, 53, dans Langdon, n. 19, p. 152 sq.

Sur les fêtes, auxquelles nous avons fait allusion, voir notre *Milieu biblique*, t. III, p. 422-427; remarquer le texte cité et les notes, p. 383-386.

12. *Cyrus.* — Le pouvoir, qui était sémitique à Babylone depuis Hammurapi, sera maintenant aryen. Voir *Supplém., loc. cit.*, col. 799-800.

Certains critiques considèrent comme historiquement inadmissible que Cyrus ait autorisé officiellement les Juifs à rentrer en Palestine et à rebâtir leur temple (cf. II Chron., XXXVII, 22-23; Esdr., I-IV, 5 et V à VI, 18). Nous citerons ici deux passages, entre autres, qui intéressent la question.

D'abord, le *Cylindre de Rassam* (Weissbach, *Die Keilinschriften der Achämeniden*, p. 2-7). Le dieu Marduk ▪ *inspecta la totalité des pays, il les regarda derrière lui... il chercha un prince droit selon le désir de son cœur pour saisir ses mains. Cyrus, roi d'Anšan! il prononça son nom; il l'appela au gouvernement de l'univers...* »

▪ *Marduk, le grand Seigneur, protecteur de son peuple, regarda avec complaisance ses œuvres pies et son cœur droit. Il lui ordonna de marcher vers Babylone, et il marcha* (lui-même) *à son côté, comme un ami et un compagnon.*

▪ *Ses troupes immenses, dont le nombre comme les flots d'un fleuve est inconnu, marchaient en armes à son côté. Sans bataille ni combat, il le fit entrer dans Babylone, sa ville. Il préserva de troubles Babylone. Il livra en ses mains Nabonide, le roi qui ne l'honorait pas.*

▪ *Toute la population de Babylone, tout Sumer et Akkad, les Grands et les Gouverneurs, se soumirent à lui, embrassèrent ses pieds, se réjouirent de sa royauté...*

« *Quand je suis entré pacifiquement dans Babylone, lorsque, au milieu de la jubilation et de la joie, j'ai établi dans le palais royal ma demeure princière, Marduk le grand Seigneur* [inclina] *vers moi le large cœur des Babyloniens* [...], *tandis que, journellement, j'avais soin de le vénérer.* (L. 11-26.)

Il note (l. 24-26) qu'il ne laissa aucun ennemi pénétrer au pays de Sumer et d'Akkad, qu'il se montra bienveillant à l'égard de Babylone et de tous les autres lieux de culte, qu'il délivra les Babyloniens d'un joug qui ne leur convenait pas, qu'il rebâtit leurs maisons écroulées et qu'il fit fouiller leurs décombres.

« *Marduk se réjouit de mes œuvres pies, et à moi, Cyrus, le roi qui le vénère, à Cambyse, mon fils, issu de ma chair, et à toutes mes troupes, il accorda ses faveurs. Et nous exaltions de bon cœur* [sa divinité]. » (L. 28.)

« *Depuis* [...] *jusqu'à la ville d'Aššur et à celle de Suse, Agadé, Ešnunna, Zamban, Me-Turnu, Dêr, outre le territoire des Qutû, les villes au delà du Tigre dont l'établissement fut fondé dès les temps anciens, les dieux qui y habitaient, je les rétablis en leur lieu et je leur procurai une demeure éternelle. Tous leurs peuples, je les rassemblai et je les rétablis dans leurs habitations. Les dieux de Sumer et d'Akkad que Nabonide, à la colère du Seigneur des dieux, avait apportés à Babylone, sur l'ordre de Marduk, le grand Seigneur, sans ennuis je leur fis trouver dans leurs sanctuaires une demeure agréable à leur cœur. Que tous les dieux que j'ai fait rentrer dans leurs villes parlent journellement à Bêl et à Nabû de la longueur de mes jours, et qu'à mon seigneur Marduk ils disent : « De Cyrus, le roi qui le craint, et de Cambyse, son fils* [...]. » (L. 29-35.)

Ainsi, le zèle de Cyrus pour la reconstruction des temples et le rétablissement des cultes traditionnels ne peut faire aucun doute. Il est donc tout naturel qu'aux yeux du rédacteur du *Cylindre de Rassam*, 11-15, le vainqueur apparaisse comme un véritable sauveur, choisi par le dieu Marduk. Il est impressionnant de constater qu'en des termes similaires, la deuxième partie d'Isaïe célèbre l'élection de Cyrus par Yahweh : « *Le libérateur d'Israël est suscité du Septentrion et arrive du Levant.* » Cyrus, le pasteur de Yahweh, son oint, est appelé par son nom, XLIV, 28; XLV, 1, 3-4; XLI, 25.

Je dis de Cyrus : « C'est mon pasteur;
il accomplira toute ma volonté,
en disant à Jérusalem : « Sois bâtie! »
et au temple : « Sois fondé! », XLIV, 28.

Nabonide avait d'abord été fidèle aux cultes et aux rites traditionnels, nous l'avons vu, et nous avons indiqué, avec Landsberger et Th. Bauer, que ce furent probablement des motifs politiques qui modifièrent ensuite son activité religieuse. Mais, après l'échec et la mort de ce roi, le clergé babylonien pouvait impunément fausser le sens de son attitude et taire sa fidélité antérieure aux cultes traditionnels. Ils ne s'en firent pas faute, témoin le texte du poème déjà cité, dont la colonne VI est un panégyrique de Cyrus célébrant sa victoire sur Nabonide et ▬ piété envers les dieux.

Cette colonne VI est très mutilée. Les quelques mots qui subsistent permettent pourtant de deviner le sens. Cyrus n'est pas nommé, mais personne ne doute qu'il ne s'agisse de lui. On voit que le vainqueur

4. [...] *immola des brebis;*
5. [...] *augmenta les oblations régulières aux Seigneurs;*
6. [...] *se prosterna devant les dieux;*
7. [...] *plaça en son cœur;*
8-11. parlent de constructions ou de restaurations.
12. [...les dieux] *mâles et femelles il ramena dans leurs sanctuaires;*
13. [...] *qui avaient abandonné leurs* [...] *il les ramena dans leurs lieux sacrés*, aṭ-ma-nu;
14. [...] *il apaisa, il satisfit leur cœur;*
15. [...] *ce qui s'était évanoui il ranima;*
16. [...] *leur nourriture était placée;*
17. [...] *il effaça les actes;*
18. [...] *qu'il avait formé; tous les lieux-saints;*
19. [...] *de sa royauté, il extirpa*, i-na-pi (=?!)
20. [...] *le vent emporta;*
21. [...] *son image il brisa;*
22. [...]
23. [...des] *lieux-saints il effaça son nom,*
24. [...] *il le fit dévorer par le feu.*

Landsberger-Bauer *(loc. cit.)* et Albright (*Journal of the Royal Asiat. Soc.*, 1926, p. 285-290) ont proposé des restitutions aux lignes détruites; le P. de Vaux (*Rev. bibl.*, 1937, p. 33) en propose une autre, à la l. 13. Peu importe après tout; tel qu'il est, le texte suffit à montrer clairement que le vainqueur rétablit ce que Nabonide avait supprimé. D'autre part on a lu dans la *Chronique de Nabonide*, III, 17-18, que les portes du temple Esagil furent gardées, c'est-à-dire sans doute préservées, au besoin par les armes, du pillage des miliciens; et, de plus, qu'on n'omit aucun *si-ma-nu*. (De Vaux écrit, p. 32 : « cérémonies »; nous avons rapporté ci-dessus l'explication de S. Smith : « *...an appointed time or ceremony.* » C'est le premier sens qui est fondamental; dans la suite, le mot signifia aussi *fête*. (Cf. Langsberg, *Kultkalender*, p. 8 sq.)

Dans son étude : *Les décrets de Cyrus et de Darius sur la reconstruction du Temple* (*Rev. bibl.*, 1937, p. 29-57), le P. de Vaux a montré, p. 33-34, que les découvertes récentes confirment les données fournies par les textes cités : Cyrus témoigna une faveur particulière

à Marduk et à Nabû, deux des principaux dieux honorés aux fêtes du Nouvel An, et il fit exécuter des travaux dans les sanctuaires d'Ur.

Comme on le voit, les textes dont il vient d'être question prouvent surabondamment que *l'autorisation officielle accordée aux Juifs par Cyrus de retourner dans leur patrie et de rebâtir leur temple* n'est pas invraisemblable; elle *apparaît*, au contraire, *comme une des manifestations de sa politique religieuse générale.*

II. Inscriptions phéniciennes. — A l'ouest de l'Euphrate, depuis la Palmyrène jusqu'à la Méditerranée et, au sud, jusqu'à l'oasis de Têma, s'étendaient les *Amurrites* ou Amorrhéens. Dans leur expansion vers l'Est, ils avaient poussé jusqu'à Babylone et fondé la première dynastie de cette ville. Sous la pression des Hittites et d'autres populations d'Anatolie, les Amurrites durent, au cours du second millénaire, se déplacer de plus en plus vers le Sud et au XIVe siècle, ils étaient établis le long des côtes de Phénicie, dans la zone du Liban et de la côte orientale du Jourdain.

En Anatolie orientale et en Syrie septentrionale, des Indo-Européens, les Hittites (voir *Supplément*, t. IV, col. 32-110), étaient maîtres du pays. Ils tentèrent d'étendre leurs conquêtes, et, au milieu du XVIIIe siècle, ils renversèrent la première dynastie de Babylone. Ce fut surtout au cours du XIIIe siècle qu'ils poursuivirent leur expansion, principalement vers le Sud. Les Égyptiens les arrêtèrent, mais le traité qui mit fin à cette guerre, à Qadèš, fut fait à l'amiable.

Dans les régions de la Mésopotamie supérieure, on rencontrait une population particulièrement amoureuse de la vie nomade, *les Araméens*. Certains groupes de cette branche sémitique poussèrent vers l'Ouest et fondèrent quelques États. Le principal fut celui de Damas; les autres sont connus par la Bible : *Aram-Soba, Aram-Maacha, Aram-Rohob.*

Les textes de Ras Shamra. — Pour les fouilles de Ras Šamra, voir *Supplém.*, t. III, col. 471-485.

Une des plus importantes découvertes faites en ce lieu est celle d'un temple qui avait été élevé sur l'ancienne nécropole de la ville. On y trouva d'abord une stèle votive dédiée « *à Ba'al Ṣaphôn par Mami, scribe royal et intendant du trésor* » (*Syria*, 1931, p. 10) et, dans les locaux adjacents, un édifice de larges dimensions, avec une cour intérieure, autour de laquelle étaient groupées des chambres pavées. Un escalier conduisait à un étage supérieur, aujourd'hui détruit. Au milieu de ces ruines, gisait une grande quantité de larges tablettes couvertes de textes cunéiformes, où l'on reconnut des syllabaires, des lexiques, des exercices scolaires. Il n'y avait pas de doute : on était en présence d'une véritable école, dépendante du temple voisin où l'on enseignait l'art difficile du scribe, en même temps que les différentes langues en usage à Ras Šamra. La tâche de ces élèves-scribes n'était pas aisée, car, à Ras Šamra, il fallait connaître au moins six langues : l'akkadien pour les relations diplomatiques; le sumérien réservé aux savants et aux prêtres; le hittite, l'égyptien, le phénicien ou plutôt le protophénicien, et le hurrite.

Il ressort de ces faits que, dès le XVe siècle, il pouvait exister, dans les dépendances d'un temple, une bibliothèque entière de textes en écriture alphabétique. Dès lors, il n'est pas impossible que les livres historiques les plus anciens de la Bible aient été rédigés par des témoins des faits ou qu'ils s'appuient sur des documents écrits d'une valeur historique incontestable.

Ce résultat des fouilles de Ras Šamra est de la plus haute importance.

Bibliographie. — Sur l'ensemble de ces textes, à l'exclusion des études linguistiques qui seront citées à l'article Langues sémitiques : A. Jirku, *Die Keilschrifttexte von Ras Schamra und das Alte Testament*, dans *Zeitschr. deutsch. Morgenland. Gesellsch.*, 1935, p. 272-286; J.-W. Jack, *The Ras Shamra Tablets, their bearing on the Old Testament (Old Testam. Studies)*, 1935; R. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament*, 1937; 2e éd., 1942; Ern. Vogt, *Vetus Testamentum textibus « Ras Samra » illustratum*, dans *Verbum Domini*, 1937, p. 153-160; R. de Vaux, *Les textes de Ras Shamra et l'Ancien Testament*, dans *Rev. bibl.*, 1937, p. 526-555 et 625-629.

L'étude des données linguistiques, mythologiques et cultuelles que contiennent les textes de Ras Šamra est naturellement réservée pour d'autres articles (voir Langues et écritures sémitiques; Théologie biblique). Nous allons nous borner à envisager les problèmes historiques que posent la légende de Danel et la légende de Kéret.

1° *La légende de Danel.* — Quatre documents actuellement connus constituent cette légende, qu'on pourrait sans doute aussi bien appeler *légende d'Aqhat* (Virolleaud, *Danel*, p. 133; De Vaux, *Rev. bibl.*, 1937, p. 441). L'ensemble devait représenter environ 1 200 lignes; il en reste à peine quatre cents. L'éditeur, M. Virolleaud, avertit que, dans sa publication, il a suivi un ordre « purement provisoire » : on ne saurait songer « à les rétablir dans leur suite logique », à cause du nombre très considérable des lacunes et parce que l'enchaînement des idées et des faits est très difficile à suivre.

Le nom du héros est écrit *Dnel*, « El-est-juge ». On disait, non pas *Dani-El*, mais *Dan-El*, comme Elmélèk. Il faut ajouter que ce nom est presque toujours suivi de *Gzr-mt-hrnmy* ou de *mt rpe*. Ces deux dernières expressions ont un élément commun *mt* qui peut signifier *mort*, ou le *dieu de la mort* ou *le dieu Môt*. *Mt rpe* signifierait dans le dernier cas « Môt-guérisseur ». Dans l'autre expression, *Gzr* serait un aspect ou la face de Danel. (Voir Virolleaud, *op. cit.*, p. 89-90.)

Dnel paraît être celui « qui ceint les dieux » : *uzm elm*. On dit de lui qu'il est le serviteur de El; il est *bn qdš*, qu'on peut traduire par « fils de (la déesse) Qds ». Peut-être est-ce lui également qu'on appelle *roi*.

Le nom de Dnel, connu dès 1931, fut tout de suite (R. Dussaud, dans *Syria*, 1931, p. 77) rapproché du Daniel que cite Ezéchiel, XIV, 14, 20 : « L'intercession de trois hommes qui s'acquirent, dans le passé, une grande réputation de vertu *ṣedâqâh*, Noé, Daniel, Job, n'arrêterait pas le châtiment que mérite le peuple. » (Cf. XXVIII, 3.) Il ne s'agit pas du prophète Daniel; le contexte le prouve suffisamment; d'autre part, dans les deux passages, le texte pré-massorétique donne דנאל. Dans XXVIII, 3, Ezéchiel dit ironiquement au roi de Tyr : « Voici que tu es plus sage *ḫkm* que Daniel » (forme interrogative dans LXX); ce qui paraît bien indiquer que la sagesse de ce Daniel était passée en proverbe chez les Phéniciens. (Voir Virolleaud, *Danel*, p. 121.)

E. Dhorme (voir *Bibliographie*) a émis une autre explication. A Ras Šamra, *El-melk* aurait été lu probablement *Elimélèk;* et Dn'-el d'Ezéchiel *Dani el*, conformément au *kethîb;* mais le Dn-El de notre légende serait à rapprocher plutôt de Dan, ancêtre des Danites, car ce *Dan* est un hypocoristique de *Dan-'El* de même que Jacob provient de *Jacob-'El*. Il faudrait donc lire Danel (« El-est-juge »). Dans la légende de Ras Šamra, Danel

se dresse, (puis) il s'assied devant la porte,
sous les arbres magnifiques qui (sont) près de l'aire;
(et là), il juge le procès de la veuve,
il établit le droit de l'orphelin. (Trad. Virolleaud, *loc. cit.*, p. 139).

Cette allusion au nom de Danel, Dhorme la retrouve dans Gen., XLIX, 16 :

Dan juge son peuple
comme une des tribus d'Israël.

Sur le rôle joué par les Danites, Dhorme rappelle ce qui est rapporté par Gen., XVIII, 27-31; I Rois, XII, 29. Il y a là « des traits qui mettent les Danites à part des autres tribus et qui suggèrent de chercher des relations entre eux et Danel... » (*Loc. cit.*, p. 105-106.)

Finalement, Danel se ramènerait à une hypostase de Môt, tantôt « guérisseur, tantôt divinité d'une localité dont le nom était probablement *Haranayim* ». (Id., *ibid.*, p. 107.) Môt était considéré, à Ras Šamra, comme « le dieu des champs cultivés, esprit de la végétation et des céréales ». (Sur ce dieu, voir notre *Milieu bibl.*, t. III, p. 278-281.)

Ce que nous venons de dire est suffisant pour montrer l'intérêt que cette légende peut avoir pour les biblistes; mais le texte mal conservé offre tant d'obscurités que l'interprétation générale et nombre de points de détail demeurent problématiques.

BIBLIOGRAPHIE. — Ch. Virolleaud, *La légende de Danel*' 1936. — E. Dhorme, dans *Syria*, 1937, p. 104-113 (recension du précédent). — R. Dussaud, dans *Syria*, 1937, p. 318-320 (recension du précédent). — James-A. Montgomery' *The Danel Text*, dans *Journ. of Americ. Orient. Soc.*, LVI' 4, p. 440-445.

2° *La légende de Kéret.* — Trois tablettes appartiennent à ce cycle. IK, la seule publiée, a 300 lignes assez bien conservées. Le texte a déjà donné lieu à bien des discussions. Afin de faire comprendre convenablement l'état de la question, nous devons résumer les deux principales interprétations qu'on a données de cette légende.

1. *Interprétation Virolleaud.* — Le dieu El donne a son fils Kéret, roi de Sidon, des instructions au sujet du combat à engager contre la femme de Térah et d'autres personnages du clan térachite :

Que son (homme de Kéret), *juste* sdq *expulse les* (femmes) *térachites*,

Que son (homme) *droit* yšr (expulse) *la femme* ašt *de Téraḫ* (l. 12-14).

Au clan térachite paraissent associés les *Kšrm* et les *Zblnm* (l. 16-17). Mais Kéret montre peu d'empressement à remplir cette mission. Il craint d'avoir affaire à un ennemi redoutable, et il déplore aussi de n'avoir pas de fils. Dans un songe, le dieu El lui fait des promesses; malgré cela, il n'est pas rassuré.

Dans un nouveau songe, El précise à Kéret ce qu'il doit faire : en premier lieu, offrir un sacrifice au haut d'une tour, ensuite, faire des provisions de blé et de pain. *Le choc avec l'ennemi aura lieu dans le Négeb;* mais les *Sidoniens* seront battus. Des populations, telle celle de *Ašer*, devront émigrer (l. 92-96). Il y aura des bouleversements sociaux (l. 97-100).

Térah interviendra alors (l. 100ª sq.). Kéret devra marcher vers le Sud, pour aboutir au pays d'Edom (l. 108-109), et rencontrer les Sépasites, « ceux du soleil » *Sms* (l. 110-119); mais il n'attaquera pas Edom, car El est le protecteur de ce pays.

Edom est « la prunelle-des-yeux » (*ušn*, hébr. : אִישׁוֹן) du Père de l'humanité, *abd adm.*

Kéret se retournant vers une jeune femme lui demande « la faveur d'une postérité » (l. 144-147).

Au sortir de son rêve, Kéret passe à l'action (l. 157-306).

D'après l'interprétation Virolleaud, si l'on fait abstraction des éléments mythologiques, la tradition se rapporterait à l'origine des Térachites et à leur installation au pays de Canaan.

A la suite de M. Dussaud (*Rev. hist. des relig., loc. cit.*), Virolleaud admet, mais avec d'expresses réserves (*Kéret*, p. 33) que, dans ce texte, *les Sidoniens, avant d'occuper la côte de Syrie, depuis le Carmel jusqu'à Ruad, avaient vécu dans la Palestine du sud, non loin de la mer Rouge et du pays d'Edom.*

2. *Interprétation de Vaux-Albright.* — Le P. de Vaux (*Rev. bibl.*, 1937, 443-447) s'appuyant en partie sur la recension critique de W.-G. Albright (*Bulletin Americ. Schools Or. Res.*, n. LXIII (1936), 27-32) a donné de ce texte une interprétation sensiblement différente. La voici (cf. *loc. cit.*, p. 444).

Col. I : Il s'agit pour Kéret de se marier. Le dieu El lui destine une femme merveilleuse, mais qu'il faut conquérir de haute lutte. Kéret juge l'entreprise impossible et se lamente. Comme il s'est enfin assoupi, El le visite en songe.

Col. II : Instructions données par El à Kéret. Le héros offrira un sacrifice, puis il partira avec son armée, qui est dénombrée. C'est une mobilisation générale.

Col. III : Après sept jours de marche, il arrivera à Udmu, résidence du roi *Pbl*, dont la fille (ou la petite-fille) *Mtt-ḫry* est précisément celle que Kéret doit épouser. Après avoir attendu sept jours, Kéret fera sa demande. *Pbl* cherchera à éluder la proposition, en offrant des cadeaux; mais Kéret insistera en invoquant la promesse qu'El lui a faite.

Col. IV-V-VI : Réalisation du songe. Tout se passe comme El l'avait prédit et selon ses instructions. Une seule différence est notable. Au cours de sa marche sur Udmu, Kéret s'arrête, le troisième jour, aux sanctuaires d'Ashérat des Tyriens et d'Elat des Sidoniens, et y offre un sacrifice. Puis, il repart et, après quatre jours, il arrive à Udmu (l. 194-210). La tablette est interrompue avant la fin des négociations entre Kéret et *Pbl.*

Les conséquences historiques et géographiques de deux interprétations si différentes sont à noter. D'après Virolleaud-Dussaud, *Téraḫ* serait un dieu lunaire et, plus particulièrement, dieu de la néomenie et chef d'une tribu qui deviendra un peuple nombreux. Ce nom, de même que celui du père d'Abraham, *Téraḫ* d'après la vocalisation massorétique, aurait la même étymologie et dériveraient du verbe יָרַח qui a donné les mots *yaréaḫ* « lune » et *yéraḫ* « mois ». Pour Albright au contraire, il ne peut y avoir ni *Téraḫ*, ni Térachites, car les lignes 12-14 où on les rencontre d'après la traduction Virolleaud (cf. ci-dessus), sont rendues ainsi par Albright :

Une femme dont la vertu surpasse (celle de) *Mutarriḫat*

dont la droiture surpasse (celle de) *la femme de Tôraḫ.*

D'après la traduction et l'interprétation Virolleaud-Dussaud, il est question d'une ville, *qryt*, qui serait Sidon ou une des plus importantes cités du Négeb; et ce serait dans le *Négeb (Ngb)*, c'est-à-dire dans la Palestine du Sud, que se serait produit le choc de l'armée des Térachites et de celle des *Zabulonites.* De Vaux n'admet pas qu'il soit question du Négeb de Palestine. (Voir son étude dans *Rev. bibl.*, 1937, p. 362-372). Pour Albright (*loc. cit.*, p. 63), *ngb* aurait, dans ce texte, le sens de « sud », simplement; (il s'agirait du sud de la Syrie et de la Palestine) et il estime que *la théorie de l'origine négébite des Phéniciens* n'a pas d'autre point d'appui que ce mot *ngb.*

Au lieu du *Zabulonîm* de Virolleaud, Albright (*loc. cit.*, p. 27) lit *zabûlânîm*, pluriel de *zabûl*, « exalté », « noble », « patricien ».

D'après Dussaud-Virolleaud (*Kéret*, l. 94, etc.), une peuplade s'appellerait *A s r* « qu'on peut lire *Ašer*, comme dans l'Ancien Testament ». Au contraire, Albright estime que *ašr* est un verbe qui signifie « marcher »; il ajoute qu'il n'est pas question d'Edom; *Udm*, « ville rouge », serait une ville mythique (*loc. cit.*, p. 32). De Vaux se réserve expressément au sujet de *Udm* et de *Ašr* (p. 372).

En présence de telles divergences, il est sage d'attendre de nouvelles données pour se faire une opinion personnelle sur les points que nous venons de signaler.

Bibliographie. — Aux études citées au cours de ce paragraphe, ajoutons Dussaud, *Syria*, xvii (1936), p. 301-303, et la communication de ce savant lue en son nom au Congrès international des orientalistes, à Bruxelles, en 1938. Cf. *Actes* de ce congrès, p. 258-262.

III. Inscriptions syro-palestiniennes. — 1° *Inscription araméenne de Zakir.* — Début du viiie siècle av. J.-C., probablement vers 785. Le texte est gravé sur une stèle découverte par Pognon en 1903 à 'Afiš ou 'Afiṣ, au nord-ouest de Damas. C'est en ce lieu qu'elle avait été érigée (R. Dussaud, dans *Syria*, t. iii, 1922, p. 176). La stèle est « large de 0 m. 54 à 0 m. 62, épaisse de 0 m. 27 à 0 m. 30; la hauteur dépassait 2 m. La partie supérieure du bloc était occupée par un bas-relief représentant un personnage vêtu d'une longue robe debout sur un tabouret. Au dessous des pieds du tabouret commençait l'inscription dont il reste dix-sept lignes plus ou moins bien conservées; tout le bas a disparu. Elle se poursuivait, d'après Pognon, sur le côté gauche de la stèle où l'on compte encore vingt-huit lignes. » (P. Savignac, p. 596 sq. Voir *Bibliogr.*)

Les caractères sont phéniciens, mais la langue est araméenne.

Ce texte, publié par Pognon en 1908, a projeté de nouvelles clartés sur une époque et sur des personnages que nous connaissions un peu déjà par le second livre des Rois.

On sait qu'à la bataille de Qarqar en 843, Irhulêni de Hamath, Adad-idri de Damas et Achab d'Israël combattaient pour la même cause. Dans la suite, la puissance de Hamath s'accrut jusqu'à rivaliser avec celle de Damas. C'est alors que survint, à la fin du ixe siècle, un usurpateur du nom de Zakir, qui réussit « à grouper sous sa main les États de Hamath et de La'as *(Lu'uš)*, occupant ainsi un territoire compris entre Hamath Homs et la mer » (Dhorme, dans *Rev. bibl.*, 1910, p. 182). Il s'empara également, semble-t-il, de la ville de Hazrak (Hadrak de Zach., ix, 1; Hatarikka des inscriptions cunéiformes. R. Dussaud, *Topographie*, p. 237) située entre Hamath et Damas. Alors se forma contre lui une coalition imposante, dont le roi d'Aram, Bar-Hadad, fils de Hazaël, était l'âme. Sept des rois confédérés vinrent mettre le siège devant Hazrak et investirent la ville. Réduit à l'extrémité, Zakir invoqua Ba'al-Šamaïn, « le Seigneur-des-cieux », qui l'exauça et lui fit connaître, par l'intermédiaire des voyants et des « devins », qu'il aurait la victoire.

On peut supposer que, dans la partie manquante de l'inscription, Zakir racontait sa victoire. Le texte, très lacuneux, énumère les constructions faites en l'honneur des dieux et se termine par des malédictions proférées contre ceux qui oseraient détruire ce monument.

[1] *Stèle qu'a érigée Zakir, roi de Hamat et de Lu'us à 'Ilwer dans ce lieu-sacré.*

[2] [Je suis] *Zakir, roi de Hamat et de Lu'us. J'ai été dans la détresse,* [...] [3] *Ba'al-šamaïn* [m'a écouté] *et m'a soutenu. Ba'al-šamaïn m'a fait régner à* [4] *Ḥazrak. Et Bar-Hadad, fils de Hazaël, roi de 'Aram, réunit contre moi,* [là], [5] *dix rois : Bar-Hadad et son armée, et Bar-Guš et son armée, et* [6] [le roi] *de Qué et son armée, et le roi de Emeq et son armée, et le roi de Gurgum* [et] [7] *son armée et le roi de Šam'al et son armée, et le roi de Meliz et son armée,* [et les deux] [8] [...] *sept rois* [9] *eux et leurs armées, et tous ces rois mirent le siège contre Ḥaz*[rak,] [10] *et ils élevèrent un mur plus haut que le mur de Ḥazrak, et ils creusèrent un fossé plus profond que son fossé.*

[11] *Alors, je levai mes mains vers Ba'al-šamaïn; et Ba'al-šamaïn me répondit, et Ba'al-šamaïn* [12] *m'envoya des paroles par des Voyants et par des* [« devins ». Et me répondit] [13] *Ba'al-šamaïn :* [14] *Ne crains pas, car je t'ai fait roi* [et je] [14] *te soutiendrai et je te délivrerai de tous* [ces rois qui] [15] *ont fait le siège contre toi. » Et me dit* [Ba'al-šamaïn : « Je les vaincrai(?)] [16] *tous ces rois qui ont fait* [le siège contre toi...] [17] *et ce mur* [qu'ils ont élevé, je l'abattrai...]

Bibliographie. — Études les plus récentes : W.-F. Albright, *The beginning of the Zakir Stele (Journ. of Palestine Orient. Soc.*, 1926, p. 75-102). — H. Gressmann, *Altorient. Texte zum Alt. Testam.*, 2e éd., 1926, p. 443 sq. — R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie*, 1927, p. 235-238. — R. de Vaux, *La chronologie de Hazaël et de Benhadad III, rois de Damas*, dans *Rev. bibl.*, 1934, p. 512-518.

2° *Inscription dite de Hadad.* — On lit cette inscription, en relief, sur une statue colossale du dieu Hadad trouvée à Sendjirli. Elle est du viiie siècle avant J.-C. La langue est cananéenne, mais teintée d'araméen; ici et là on constate même une influence arabe.

Quelques lignes valent la peine d'être citées parce qu'elles nous révèlent l'existence d'un royaume de *Ya-ú-di, Y'ôdi*, qui n'est pas Juda. Il se trouvait aux environs de Hamath, au nord-ouest de la Syrie.

[1] *Moi, Panammu fils de Qrl, roi de Y'ôdi,* אדר, *j'ai élevé cette statue à Hadad,* etc.

[2] *A mon tour, je me suis assis sur le trône de mon père, et Hadad a donné dans ma main* [3] *le sceptre de majesté(?)* [J'ai fait disparaître] *le glaive et la langue mauvaise de la maison de mon père, et, de mon temps aussi, Y'ôdi* [4] *mangé et bu.* etc.

Bibliographie. — F. von Luschan, *Ausgrabungen in Sendschirli :* I (1893), p. 49-54. — Lidzbarski, *Handbuch*, p. 440-442. — Cooke, *North-Semitic Inscr.*, p. 159-171. — Lagrange, *Étud. relig. sémitiq.*, 2e éd., p. 492-494.

3° *Inscription de Panammu.* — La langue de cette inscription, comme celle de Hadad, est cananéenne, mais teintée d'araméen. Elle remonte à la même époque que la précédente. Les premières lignes intéressent l'histoire biblique pour les mêmes motifs que celle de Hadad.

[1] *Cette statue Bar-Rekub a placé à son père Panammu, fils de Bar-Sur, roi de Y'ôdi* [...] *année* [...] *mon père Panammu* [...] [2] *son père, les dieux de Y'ôdi l'ont sauvé de la destruction,* etc.

Sous le règne de Bar-Sur, éclata une conjuration du palais. Le roi et 70 frères du roi furent massacrés. Panammu seul échappa. Tous les autres membres de la famille royale furent emprisonnés. De mauvais jours suivirent. Panammu II envoya des présents au roi d'Assyrie, Teglath-phalasar III, qui le fit monter sur le trône de Y'ôdi. Ces faits sont racontés sur l'inscription de Bar-Rekub, traduite par Lagrange, *Etud. relig. sémitiq.*, 2e éd., p. 496-497.

Bibliographie. — Ed. Sachau, *Ausgrabungen in Sendschirli*, 1893, p. 68-81. — Lidzbarski, *Handbuch*, p. 442 sq. — Cooke, *North-Semitic Inscr.*, p. 171 sq. — Lagrange, *loc. cit.*, p. 495 sq. — Joüon, dans *Biblica*, 1935, p. 204.

4° *Inscription de Siloé.* — Cette inscription, rédigée en hébreu, date du règne d'Ezéchias (727-698) et, sans doute, de la fin de ce règne. Elle fut découverte en 1880, dans le tunnel qui relie la Fontaine de la Vierge avec la Piscine de Siloé, par des enfants qui se baignaient dans ces parages.

L'inscription relate un incident qui se produisit pendant la percée du tunnel : les équipes, parties des deux côtés opposés, faillirent ne pas se rencontrer, comme le prouve d'ailleurs le tracé même du tunnel. Elles purent faire leur jonction en se dirigeant au son de la voix.

Sur l'histoire de l'aqueduc dont parle l'inscription et sur les circonstances dans lesquelles celle-ci fut trouvée, cf. Lesêtre, dans *Diction. Bible*, t. i, col. 804-808, art. Aqueduc.

[1] [Ceci est] *la percée. Et ceci fut l'histoire de la percée : pendant qu'encore* [les mineurs brandissaient] [2] *le pic, l'un vers l'autre et tandis qu'* (il restait) *encore trois*

coudées à per[cer], *la voix* [fut enten]*due de l'un criant* [3] *à l'autre, car il y avait une trouée dans le rocher, du côté droit et du côté* [gau]*che. Et, au jour de* [4] *la percée, les mineurs frappèrent l'un à la rencontre de l'autre, pic contre pic, et les eaux* [5] *coulèrent, depuis la source jusqu'à la piscine sur* (un parcours de) *douze cents coudées. Et de cent coudées était la hauteur du rocher au dessus de la tête des mineurs.*

Nous attirons l'attention sur le mot *trouée*, l. 3, *zdh*. On ne peut pas traduire par *fente*, *fissure* ou *faille*. Le P. R.-M. Savignac écrivait récemment, à l'occasion de la traduction et de l'explication de D. Diringer, cité ci-dessous : « Nous avons parcouru le canal à trois reprises d'un bout à l'autre pour un relevé méthodique, après son nettoyage par la mission Parker, et, malgré l'examen minutieux des parois, aucun de nous n'a remarqué [à l'endroit de la jonction], dans les parties basses ou dans le radier, trace d'une fissure ou d'une faille dans le genre de celle qu'on suppose. » (*Rev. bibl.*, 1935, p. 293.) On trouvera, dans Diringer (p. 86-88), l'exposé des opinions relatives au mot *zdh*.

Le travail de la percée avait été entrepris par chacune des deux extrémités. Sur ce point, voir H. Vincent, *Jérusalem sous terre*, 1911; ou bien *Les récentes fouilles d'Ophel*, dans *Rev. bibl.*, 1912, en particulier p. 429.

Bibliographie pour l'ensemble de l'inscription. Nous ne citons que quelques-uns des travaux récents : H. Gressmann, *Altor. Texte zum A. T.*, 1926, p. 445. — D. Diringer, *Le iscrizioni antico hebraiche Palestinesi*, 1934, p. 81-102. (On y trouvera une bibliographie très abondante et même exagérée.)

5° *Lettres de Lâkîš.* — 1. *Généralités.* — Des fouilles entreprises vers la fin de 1932 par la *Wellcome Archaeological Expedition*, sous la direction de M. J.-L. Starkey, sur le site nommé aujourd'hui *tell ed-Dûweir* « tell du petit couvent », à 45 km. au sud-ouest de Jérusalem, mirent à jour une ancienne place forte entourée de deux enceintes reliées entre elles par un énorme bastion. La plupart des archéologues ont reconnu dans cette place forte la ville de *Lâkîš* (voir *D. B. V.*, *Suppl.*, t. III, col. 359-364).

Dans un réduit qui pouvait servir de corps de garde, près de la porte extérieure, on découvrit, le 29 janvier 1935, des *ostraka* sur lesquels sont écrits en caractères phéniciens et en vieil hébreu, dix-huit lettres échangées entre le gouverneur militaire de la place et ses subordonnés du voisinage.

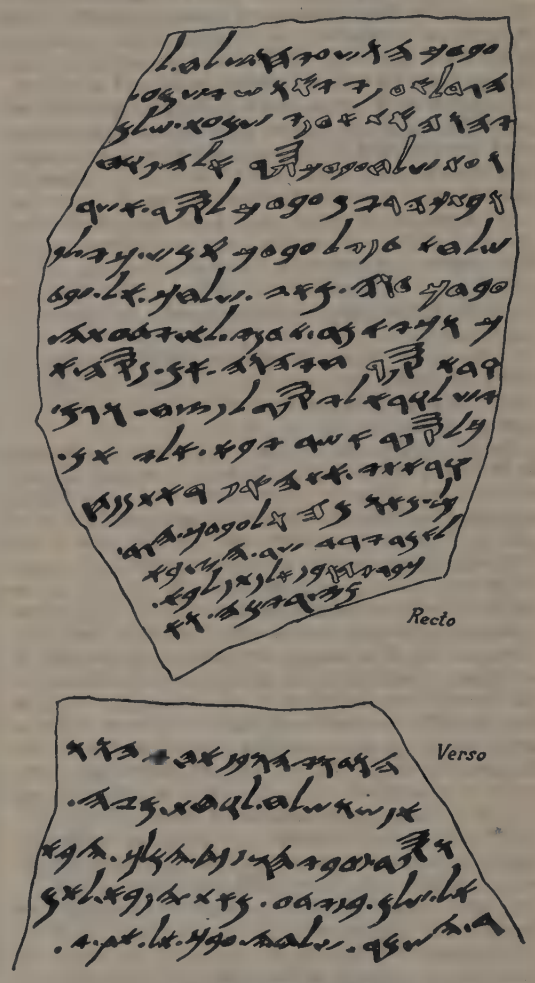
Il est important de signaler, pour la datation des ostraka, que quelques-uns étaient pris dans le ciment d'un mur remanié à l'époque perse; ce fait fournit une date au delà de laquelle on ne peut pas reporter leur rédaction.

D'autre part nous savons que Lakîš fut incendiée deux fois, à bref intervalle; l'examen des matières carbonisées dans les deux couches des débris le prouve. Le premier incendie doit être attribué à Nabuchodonosor II, lorsqu'il eut à intervenir (II Reg., XXIV, 11) pour réduire une coalition qui s'était formée en Palestine. Cette expédition eut lieu en 597 (Jer., XXXII, 1 et II Reg., XXIV, 17). Nous avons donc là, suivant toute probabilité, le *terminus post quem* de nos lettres.

Ce fut le second incendie qui détruisit le « poste de garde » où se trouvaient les *ostraka*. Jer., XXXIV, 7 : « Les armées du roi de Babylone combattaient contre Jérusalem et contre toutes les villes de Juda qui restaient, contre Lâkîš et 'Azéqah, car elles seules subsistaient de toutes les villes fortifiées de Juda. » Comme cette même campagne se termine par la prise de Jérusalem en 586 et la Captivité, il s'ensuit que Lâkîš a dû tomber vers 587. Nous avons ainsi le *terminus ante quem*. Les lettres de Lakîš auraient donc été *écrites après 597 et avant 587.*

Les *ostraka* II, VI, VII, VIII et XVIII proviennent d'un même pot. Ils furent donc sans doute rédigés par un même expéditeur.

Les lettres ont été publiées par H. Torczyner (voir la *bibliographie*). Elles sont d'une interprétation très délicate : il est, plus d'une fois, difficile de comprendre ou de deviner à quoi les rédacteurs font allusion.



466. — Lettre de Lâkîš.
D'après H. Torczyner, *The Lachish Letters*, lettre III, p. 50.

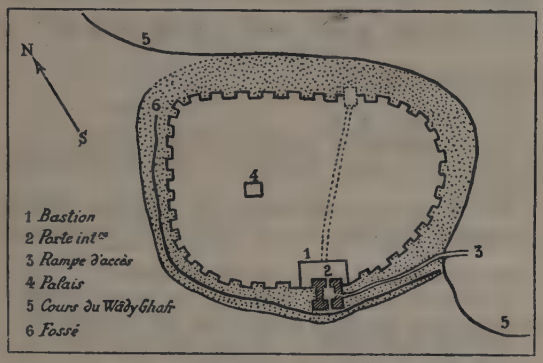
Le premier ostrakon ne contient que des noms propres d'hommes. S'agit-il de nominations militaires? de la composition d'un corps expéditionnaire? On peut faire d'autres hypothèses. On y lit neuf noms. Or, non seulement presque tous se trouvent dans la Bible, mais de plus on les rencontre surtout vers la fin de la monarchie. Nous les citerons plus loin.

Dans le groupe de lettres trouvées dans le même vase, les n. II et VI seuls sont vraiment utilisables; VII et VIII sont indéchiffrables; et, dans XVIII, deux lignes seulement sont préservées en partie.

2. *Les lettres et le milieu judéen au VI^e siècle.* — L'intérêt le plus évident des lettres de Lâkîš est de nous renseigner sur le milieu ambiant du prophète Jérémie. Elles reflètent en effet la situation du royaume de Juda entre 597 et 587. Le roi dont elles parlent (III, 19 : שלח· אדני את [ספ]ר המלך : « Mon seigneur a envoyé la lettre du roi ») doit être Sédécias (cf. II Reg., XXIV, 18 sq.). On sait qu'à cette époque eurent lieu des

négociations avec l'Égypte. Or justement la lettre III (fig. 466), 14-15, nomme un *chef d'armée* qui descend vers l'Égypte, peut-être pour proposer l'alliance, ou bien pour chercher des secours, ou pour quelque autre motif analogue.

La ville dont parle cette même lettre est presque certainement Jérusalem. Il n'est pas impossible que le nom propre de cette capitale se cache sous שלם qu'on lit entre deux lacunes, au n. VI, 10. *ʿAzeqah* est écrite en toutes lettres, IV, 12-13, et presque tous les archéologues admettent que *tell ed-Dûweir* est Lâkîš; toutefois, A. Jirku (dans *Zeitschr. Altest. Wissensch.*, 1939, p. 152-153 : *Lag das alte Lâkîš auf dem Tell ed-Duweir?*) estime qu'on peut encore hésiter entre *Tell ed-Duweir* et *Tell el-Hésy* (fig. 467).



467. — Vue schématique du tell ed-Dûweir.

Les informations de service entre supérieurs et officiers subalternes sont données soit par lettres, soit par signaux lumineux.

Le gouverneur militaire de Lâkîš correspond librement avec ses subordonnés. Hošaʿ-Yahu répond immédiatement à la lettre de Ya'ws qu'il a reçue la veille (lettre III). Une lettre du roi et des lettres des officiers (את ספר המלך ו[את] ספרי השרם) reçues par Ya'ws sont expédiées par lui à un subordonné qui y répond (VI, 3-4). Šemaʿ-Yahu prend Semak-Yahu et le conduit à la Ville (n. IV). Un détachement descend en Égypte; son chef envoie des hommes se ravitailler, à Lâkîš semble-t-il (III, 14-18).

On a l'impression que les Chaldéens occupent le pays, du moins d'après la restitution de Vaux, au n. III, 6 : [. . לרפת ידי כנשדם... « pour abattre les mains des Chaldéens ». Si les *traces visibles sur l'ostrakon* autorisent, *exactement à cet endroit*, l'écriture [...שדם], cette restitution nous paraît préférable à celle de Torczyner et à celle de Albright, Hempel.

3. *Les correspondants.* — Torczyner estimait que ces documents représentent la correspondance échangée entre Hošaʿ-Yahu et Ya'ws, gouverneur de Lâkîš (*The Lakish Letters*, p. 118-119). Mais Birnbaum (*Palestine Expl. Quart.*, 1939, p. 20-28, 91-100), le P. de Vaux (*Rev. bibl.*, 1939, p. 204-206), Elliger (*Zeitsch. Palest. Ver.*, 1939, p. 63-89) ont montré que cette thèse est trop rigide. On doit bien admettre que II, VI, VIII, XVIII sont d'un seul expéditeur et adressées à Ya'ws, mais on ignore le nom de cet expéditeur. Les autres lettres peuvent avoir été écrites par des correspondants divers et successifs. A. Michaud, admet, lui aussi, cette conclusion. (*Rev. des étud. sémitiq.*, 1941, p. 43-45.)

4. *L'objet de la correspondance.* — Torczyner estime que la porte où furent trouvées les lettres était une cour de justice (*loc. cit.*, p. 118) et il considère nos lettres comme les pièces d'un procès intenté à Hošaʿ-Yahu par Ya'ws. L'accusation aurait porté sur trois points :

a) Hošaʿ-Yahu aurait manqué à ses devoirs militaires en n'observant pas les feux-signaux à transmettre. (Lettre IV.)

Or, voici ce qu'on lit dans cette lettre, au passage allégué :

■ *Mais dans sa tournée il a inspecté,*
10-11 *et il sait que nous surveillons les feux-signaux de Lâkîš selon tous les signes que donne*
12 *mon seigneur, car nous ne voyons pas ʿAzé-*
13 *qah.* » (Trad. A. Michaud, *loc. cit.*, p. 47.)

Cette lettre implique-t-elle une accusation? Ce n'est pas impossible, mais, dans l'affirmative, *rien n'indique qui* peut être le coupable éventuel.

b) Hošaʿ-Yahu aurait maudit le roi. (Lettre V.)

Or, le passage de la lettre auquel on fait allusion, tel qu'il est lu par Albright (*Bullet. Americ. Schools. Orient. Research*, n. 70, p. 15), Ginsberg (*ibid.*, n. 71, p. 26), Reider (*Jewish Quartely Review*, 1939, p. 225-239), de Vaux, (*loc. cit.*, p. 196), Michaud (*loc. cit.*, p. 48) donne ce sens :

9-10 *Que peut faire ton serviteur en bien en mal pour le roi?*

L'accusation supposée est donc inexistante.

c) Hošaʿ-Yahu aurait révélé la retraite du prophète Urie qui (Jer., XXVI, 20-23) s'était enfui en Égypte. Cette accusation serait fondée sur un passage de la lettre III en relation avec le texte cité de Jérémie.

Cette lettre est bien d'Hošaʿ-Yahu. Voici ce qu'on y lit, à la suite de l'adresse :

4 [...] *ouvre*
■ *l'entendement de ton serviteur au sujet de la lettre que*
6 *tu as envoyée à ton serviteur, hier, parce que le cœur*
7 *de ton serviteur* [...] *depuis que tu as écrit à ton serviteur*
8 *et parce que mon seigneur a dit :* ■ *Tu ne sais pas*
9-10 *lire une lettre.* » *Vive Yahweh si jamais quelqu'un* [*a tenté de lire une lettre à ma place.*
11 *Et même toute lettre qui m'arrive, lorsque je*
■ *la lis, c'est que j'ai sous les yeux*
13 *la moindre tache! Et à ton serviteur on a rapporté ce* [*qui suit :*
14-15 *Le chef de l'armée, Kon-*[*Yahu, fils d'*] *El-natan* [*prend des dispositions pour aller en*
■ *Égypte et*
17-18 *il a envoyé prendre d'ici Hodu-Yahu, fils d'Aḫi-* [*Yahu, et ses hommes.*
19 *Et une lettre que Tobi-Yahu, serviteur du roi, a* [*apportée*
20 *à Šallum, fils de Yaddua', de la part du prophète*
■ *disant :* ■ *Garde-toi* », *ton serviteur l'a envoyée à mon seigneur.*

(Traduct. Michaud, fondée sur la lecture de Torczyner, améliorée par Albright, Ginsberg, Reider. Références ci-dessus.)

Cette lettre est écrite par un soldat; il traite de sujets divers. Après les salutations, il demande à son maître de lui expliquer le sens de ses dépêches (l. 9-12). Ensuite, il lui annonce le départ de Kon-Yahu pour l'Égypte (l. 13-19), et, finalement, l'avertit qu'il lui ■ envoyé une lettre *du prophète* (l. 19-21).

Comme le fait remarquer Michaud (*loc. cit.*, p. 55), après Reider (*loc. cit.*, lettre III), cette lettre n'a de commun avec Jer., XXVI, 20-23 que la mention de l'expédition d'Égypte; mais l'expédition, dans Jérémie, n'est pas la même que celle de notre lettre. Le chef d'armée, dans III, est Kon-Yahu, et sa mission a un but politique qu'on ne peut préciser; dans Jérémie, le chef est El-natan, et il est chargé d'aller prendre et de ramener le prophète Urie. On ne saurait admettre que *le prophète* dont parle la lettre III soit Urie,

car on place la mort d'Urie vers 604, et les *ostraka* de Tell ed-Duweir sont postérieurs à 597.

Il est donc inadmissible qu'Hoša'-Yaha ait révélé la retraite d'Urie, ni celle d'un prophète quelconque.

5. *La question « du prophète ».* — Dans III, 20, on mentionne « le prophète ». Au n. XIII, très fragmentaire, même expression, précédée d'un nom propre, dont il ne reste plus malheureusement que le dernier élément :

.....]הו הנבא[..]י.
.....ה.

Il est possible, mais *il n'est pas prouvé en fait* que, dans ce passage, on fasse allusion à l'action de Jérémie. Comme l'a fait remarquer de Vaux, à cette époque il y avait en Juda d'autres prophètes qui portaient des noms Yahwistes :

חנניהו, Jer., XXVIII, 1;

שמעיהו, Jer., XXVI, 20;

אוריהו, Jer., XXVI, 20.

צדקיהו, Jer., XXIX, 21.

La finale du nom de XVI, 5 : הו[..] n'impose donc pas la lecture *Yirm-Yahu* « Jérémie ».

Cependant A. Vincent (*Journal des savants*, 1939), Jack (*Pal. Expl. Quart.*, 1938, p. 165-187) et Dussaud (*Syria*, 1938, p. 263) estiment, pour les deux raisons suivantes, que le prophète Jérémie est en cause.

a) Le nom de Jérémie se trouve dans la lettre I. Mais cet argument est sans valeur, car ce nom propre était assez fréquent, à l'époque du prophète de Juda. On trouve en effet, dans Jer., XXXV, 3 et LII, 1, deux Jérémie différents du prophète; d'autre part, le Jérémie de la lettre I est père de Mibṭah-Yahu, tandis que le prophète Jérémie n'avait pas de famille (Jer., XVI, 2).

b) Nous admettons le second argument, à savoir la ressemblance entre la lettre VI, 5-7, et Jer., XXXVIII, 4. Dans la lettre, après les formules ordinaires du début, les l. 3-4 parlaient du roi et des lettres des officiers. L'auteur poursuit :

5 *lis donc, et voici : « les paroles* [du prophète]
1 *ne sont pas bonnes pour abattre les mains de*[s Chal-
[déens].

Ce sont les paroles des officiers que cite l'expéditeur de la lettre. Or, dans Jer., XXXVIII, 4, on lit : « *Les officiers* (*śrym;* le même mot, dans la lettre) *dirent au roi : « Qu'on fasse donc mourir cet homme* (Jérémie), 1 *car il abat les mains* (מרפא את ידי, même expres- 1 sion dans la lettre) *des hommes de combat qui restent « dans cette ville et les mains de tout le peuple, en leur* 1 *parlant de cette manière.* » Les שרים font évidemment allusion à la politique religieuse du prophète Jérémie recommandant de se soumettre à l'envahisseur babylonien.

Sans doute, la légitimité des deux restitutions (*prophète* et *Chaldéens*) n'est pas absolument assurée; mais la présence d'expressions communes à Jérémie et à la lettre, la mention, dans la lettre III, d'un prophète qui a envoyé une missive à Šallum et qui est *le prophète*, le fait qu'entre 597 et 587, dates extrêmes de nos lettres, *le prophète* connu de tous était *Jérémie* autorisent cette conclusion *très probable* que *c'est à l'activité politique de Jérémie que fait allusion la lettre* III et que *c'est de sa prédication pro-babylonienne que parle la lettre* VI.

6. *Les noms propres.* — On rencontre plusieurs fois, dans ces lettres, le nom de Yahweh *plene scriptum*, יהוה.

Une vingtaine d'individus sont nommés. La plupart portent des noms théophores dont l'élément divin est *Yahu*, יהו, et ils se retrouvent tous dans la Bible et presque tous figurent dans Jérémie ou à l'époque de Jérémie. Inutile d'ajouter qu'il s'agit d'Israélites adorateurs de Yahweh.

Voici leurs noms :

Lettre I : גמריהו. Dans Jer., XXXVI 10-12, 25, un haut fonctionnaire du roi Joakim porte ce même nom et, dans Jer., XXIX, 3, un homonyme est fils d'Helcias, sous Sédécias.

יאזניהו. Même nom II Reg., XXIV, 23, à l'époque de la Captivité. Dans Jer., XXXV, 3, יאזניה appartient à la בית des Rékabites. Deux autres individus de même nom, Ezech., VIII, 11 (avec finale יהו) et XI, 1 (avec finale יה).

ירמיהו, Jer., I, 4.

חגב, « sauterelle ». De même, Esdr., II, 46. On connaît d'autres noms d'animaux, dans l'onomastique biblique.

נריהו. Le père du scribe du prophète Jérémie s'appelait נריה, Jer., XXXII, 12, écrit נריהו dans Jer., XXXVI, 14, 32. Un autre *Nêri-Yah*, LI, 59.

מבטחיהו se trouve dans les papyrus d'Eléphantine (Cowley, *Aramaic papyri...*, n. 22, 25 et 68, 4).

חצליהו et טבשלם (se trouve peut-être aussi dans XVIII, 1) sont nouveaux en hébreu.

III, 1 : הושע יהו, הושעיה; Nehem., XII, 32; Jer., XLII, 1.

III, 15 : כניהו; cf. כנניהו, I Chron., XV, 22, etc.

III, 15 : אלנתן; même nom II Reg., XXIV, 8; Jer., XXVI, 22, etc.

III, 17 : הודויהו; même nom I Chron., III, 24 [*qrê*].

III, 17 : אחיהו et אחיה; I Sam., XIV, 3; I Chron., VIII, 7, etc.; II Chron., IX, 29, etc.

III, 19 : טוביהו; cf. טוביה, Neh., II, 10; un autre, Esdr., VI, 10; טוביהו, Zach., VI, 10.

III, 20 : שלם. Théoriquement, on pourrait lire *Šillem;* mais שלום est fréquent à l'époque de Jérémie, où, du moins, trois personnes différentes portent ce nom : I Chron., III, 15; Jer., XXII. 11; II Reg., XXII, 14; II Chron., XXXIV, 22; Jer., XXXII, 7; XXXV, 4.

III, 20 : ידע (qu'on lit (ידע) — ידוע; Neh., X, 22; XII, 11, 22.

IV, 6; XIII, 2 et XI, 5 : סמכיהו. Même nom I Chron., XXVI, 7.

IV, 6 : שמעיהו. Même nom Jer., XXVI, 20; Jer., XXXVI, 12; II Chron., XVII, 8; II Chron., XXXV, 9; et שמעיה, prophète du temps de Roboam, I Reg., XII, 22; II Chron., XII, 5, etc. (שמעיהו), II Chron., XI, 2; prophète du temps de Jérémie, XXIX, 31 (שמעיהו, Jer., XXIX, 24). Sept ou huit autres individus portent également ce nom.

Pour les particularités épigraphiques et grammaticales des lettres de Lâkîš, voir l'article LANGUES ET ÉCRITURES SÉMITIQUES.

BIBLIOGRAPHIE. — C.-H. Gordon, *Lakish Letter*, IV (*B.A.S.O.R.*, 1937, p. 30-32). — H. Torczyner, *The Lakish Letters*, 1938. — Elliger, *Die ostraca von Lakish* (*Palästinajahrbuch*, 1938). — Jack, *The Lakish Letters (Palestina Exploration Quarterly)*, 1938, p. 165-187. — Albright, *The Lakish Ostraka* (*B.A.S.O.R.*, 1938, p. 11-17). — C.-H. Gordon, *Notes on the Lakish Letters* (*B.A.S.O.R.*, 1938, p. 17-18). — R. Dussaud, *Le prophète Jérémie et les lettres de Lakish* (*Syria*, 1938, p. 256-271). — S. Hempel, *Die Ostraka von Lakish* (*Z.A.W.*, 1938, p. 126-139). — H.-L. Ginsberg,

Lakish Notes (*B.A.S.O.R.*, 1938, p. 24-27). — Joüon, *Sur les ostraca hébraïques de Lakish* (*Rev. des étud. sémit.*, 1938, p. 84-88). — J. Reider, *The Lakish Letters* (*Jewish Quarterly Review*, 1939, p. 225-239). — L. Birnbaum, *The Lakish Ostraka* (*Palestina Exploration Quarterly*, 1939, p. 20-28; 91-110). — A. Vincent, (*Journal des savants*, mars-avril 1939). — De Vaux, *Les ostraka de Lakish*, *R. B.*, 1939, p. 181-206. — L.-H. Vincent, *Les fouilles de Tell ed-Douweir* (*R. B.*, 1939, p. 250-278). — A. Michaud, *Le témoignage des ostraca de Tell-Douweir concernant le prophète Jérémie* (dans *Rev. des étud. sémitiq.*, 1941, p. 42-60).

IV. Conclusion. — Le lecteur peut juger de quelle utilité est pour l'exégèse l'apport des inscriptions historiques : elles fournissent des données chronologiques; elles confirment et précisent les récits bibliques; surtout elles les situent dans la large perspective de l'histoire générale, et les replacent dans leur atmosphère naturelle. Ce serait toutefois une exagération de croire que la conciliation entre textes cunéiformes et textes bibliques ne souffre jamais de difficultés. Par exemple, II Reg., xviii, 9-11, dans son état actuel, attribue à Salmanasar V la prise de Samarie, tandis que Sargon II revendique expressément la gloire de ce fait d'armes (*Supplément*, t. i, col. 787). De même, l'identification des deux parricides de Sennachérib, 'Adrammélek et Šar'éser (Is., xxxvii, 38) n'est pas acquise, bien que l'on connaisse les noms des cinq fils ou de cinq des fils de ce monarque (ne pas oublier que ni le babylonien ni l'assyrien n'ont l'article) (*Supplément*, t. i, col. 793). Il n'importe : ces obscurités sont l'exception, et de toute manière les inscriptions de l'Ancien Orient montrent d'une façon impressionnante à quel point la Révélation s'insère dans l'histoire humaine. Sa transcendance n'en est que plus admirable.

Bibliographie pratique. — 1° *Bibliographie générale :* Charles-F. Jean, *Le milieu biblique*, t. ii, 1923. — H. Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*, 2 vol., 2e éd., 1926-1927.

2° *Bibliographie spéciale :* 1. *Inscript. assyro-babyloniennes :* O. Weber, *Die Literatur des Babyloniens und Assyriens*, 1 vol., 1907. — D.-D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, 4 vol., 1926-1927. — S. Langdon, *Neubabylonischen Königsinschriften*, 1 vol., 1912.

2. *Inscriptions sémitiques syro-palestiniennes :* G.-A. Cooke, *North Semitic Inscriptions*, 1 vol., 1903.

3. *Inscriptions hébraïques :* D. Diringer, *Le iscrizioni antico ebraïche Palestinesi*, 1 vol., 1934.

Charles-F. Jean.

II. INSCRIPTIONS ÉGYPTIENNES. — Les documents hiéroglyphiques ne font qu'une seule fois mention d'Israël; aussi aurait-on tort de chercher dans les inscriptions égyptiennes une confirmation directe des données fournies par les livres saints. En revanche les textes de toutes les époques nous fournissent des renseignements précieux sur le milieu biblique : ils permettent de reconstituer l'ambiance politique, ethnique, sociale, littéraire et même religieuse dans laquelle s'inscrit l'histoire du peuple élu.

Cependant le présent article a principalement pour objet de signaler les documents à portée historique; si, au cours de l'exposé, il est fait mention de certains textes littéraires, c'est que ceux-ci contiennent des données utiles pour l'historien. Les œuvres littéraires égyptiennes qui présentent de l'intérêt au point de vue de la littérature comparée (sagesses, poèmes d'amour, etc.) et les textes religieux (mythes, hymnes, etc.) seront étudiés sous des rubriques spéciales.

En ce qui concerne les textes historiques, il est tout indiqué de suivre le plan suivant : I. Remarques préliminaires. II. Documents de la période archaïque et de l'Ancien Empire (Ie-VIe dynasties). III. Première période intermédiaire (VIIe-Xe dynasties). IV. Moyen Empire (XIe-XIIIe dynasties). V. Deuxième période intermédiaire et domination des Hyksos (depuis la fin de la XIIIe dynastie jusqu'à la XVIIe). VI. Nouvel Empire (XVIIIe-XXe dynasties, 1580-1085), et XXIe dynastie (1085-950). VII. De la XXIe à la XXVIe dynastie (950-525).

I. Remarques préliminaires concernant la nature des documents historiques égyptiens. — Depuis une époque très reculée (IVe ou Ve millénaire), les Égyptiens sont arrivés à un état de haute culture et ont inventé un système savant d'écriture; en même temps qu'ils jetaient les bases d'une organisation politique, sociale et économique solide, ils ont senti le besoin de consigner par écrit les événements importants dont ils désiraient fixer le souvenir.

Nous savons, par des documents tels que la « pierre de Palerme », que dès les premières dynasties les Pharaons avaient fait rédiger les annales de leur règne. D'après des documents authentiques conservés dans les temples et les palais, les scribes et les prêtres avaient composé des listes royales, indiquant pour chaque pharaon les années de règne. Un papyrus du musée de Turin, écrit sous la XIXe dynastie, nous a conservé des fragments d'un document de ce genre et nous pouvons croire que le prêtre égypto-grec Manéthon (IIIe siècle av. J.-C.) a pu recourir à des listes analogues pour composer son histoire d'Égypte, divisée en trente dynasties. Ces documents nous seraient d'un grand secours s'ils nous étaient arrivés intacts; malheureusement les annales de l'Ancien Empire et les listes du papyrus de Turin ne nous sont parvenues qu'à l'état fragmentaire, et les canons royaux de Manéthon ne sont connus que dans des remaniements qui ont défiguré l'œuvre originale.

Par ailleurs, le climat et les conditions naturelles de l'Égypte ont assuré la conservation de documents aussi fragiles que des papyrus, dont certains datent du troisième ou quatrième millénaire avant notre ère. De plus, les Égyptiens ont eu le souci de graver certains textes, auxquels ils attachaient une importance particulière, sur les matériaux résistants : les rois couvraient les murs extérieurs des temples d'inscriptions exaltant leurs faits de guerre, ou ils les faisaient copier sur des stèles, placées à des endroits bien en vue; les grands personnages étalaient dans les inscriptions biographiques de leurs tombes les traits les plus marquants de leur carrière.

Cependant cette documentation, abondante dans son ensemble, présente l'aspect d'une mosaïque mutilée : elle nous prodigue les renseignements sur certaines périodes de splendeur, mais est trop souvent déficiente pour des périodes de bouleversement, qui pour l'historien ont une importance tout aussi grande, et elle ne nous donne que de maigres indications au sujet de graves problèmes qui restent sans solution satisfaisante.

D'autre part les inscriptions officielles, destinées avant tout à exalter la puissance des Pharaons, sont généralement rédigées dans un style poétique qui diminue leur valeur comme documents historiques. Se conformant à un idéal littéraire assez éloigné de celui de l'historien, les rédacteurs de ces inscriptions s'ingénient surtout à accumuler des fleurs de rhétorique et des expressions emphatiques qui sont empruntées à un répertoire assez stéréotypé.

Il n'en reste pas moins que l'égyptologue a l'avantage de pouvoir reconstituer l'histoire de l'Égypte en se servant principalement de sources contemporaines qui contiennent, à côté de formules conventionnelles faciles à reconnaître, des renseignements de première main.

Principes qui ont présidé au choix des documents mentionnés dans cet article. — Comme les Égyptiens n'ont cessé d'être en contact avec leurs voisins d'Asie, les documents qu'ils nous ont laissés font de nom-

breuses allusions à la situation politique et culturelle de la Palestine et de la Syrie aux différentes périodes de l'histoire.

Nous avons fait remarquer que les textes égyptiens, qui parlent si souvent des peuples asiatiques, sont presque muets au sujet des Hébreux et ne font qu'incidemment mention d'Israël. Ce silence peut s'expliquer assez facilement : en effet, le peuple élu n'est arrivé à son plein épanouissement qu'à une époque assez tardive, si nous nous plaçons au point de vue de l'histoire pharaonique. Pendant les périodes d'apogée de la monarchie égyptienne, les Hébreux ne constituaient encore qu'un groupe relativement restreint et ne jouaient qu'un rôle secondaire parmi les autres tribus asiatiques. Cependant, les narrateurs bibliques, en parlant des ancêtres de leur propre nation, les présentent sans tenir compte de la perspective historique. Nous n'avons donc pas à nous étonner devant le silence des documents hiéroglyphiques sur l'histoire patriarcale.

D'ailleurs, comme les ancêtres d'Israël se rattachent au groupe sémitique qui s'établit de bonne heure dans le « Croissant fertile » de l'Asie antérieure et que d'autre part la Bible cite continuellement le nom des peuples qui étaient établis en Syrie et en Palestine, il sera utile de signaler l'ensemble des textes égyptiens qui font mention de cette partie de l'Asie et de ses habitants.

Dans ce relevé nous suivrons l'ordre chronologique. Pour la période antérieure au Nouvel Empire (1580), la chronologie absolue n'a pu être fixée avec certitude : aussi nous contenterons-nous d'indiquer les faits et les événements suivant les dynasties auxquelles ils se rattachent. Pour le Nouvel Empire et les périodes plus récentes nous suivons la chronologie adoptée par E. Drioton et J. Vandier dans *Les peuples de l'Orient méditerranéen, II, L'Égypte* (Collection *Clio*, I), Paris, 1938.

II. Documents de la période archaïque et de l'Ancien Empire (I^e^-VI^e^ dynasties). — Depuis les périodes préhistoriques, les habitants de la vallée du Nil étaient en relations avec leurs voisins. Il est même probable que la race égyptienne de l'époque historique résulte du mélange de différents éléments ethniques qui auraient fusionné à une époque très reculée. Sans vouloir exagérer les analogies de structure et de grammaire qui existent entre l'égyptien (que l'on rattache au groupe hamitique) et les langues sémitiques, on peut admettre que l'égyptien a subi, au moment de sa formation, l'influence du groupe sémitique (G. Lefèvre, *Sur l'origine de la langue égyptienne*, dans *Chronique d'Égypte*, t. XI, n. 22 (juillet 1936), p. 266-292, avec bibliographie).

Tableau [illegible] abréviations. — Dans l'exposé qui suit, nous nous servirons des abréviations suivantes :

Sethe, *Urk.*, I = K. Sethe, *Urkunden des Alten Reichs* (*Urkunden des aegyptischen Altertums*, herausgegeben von G .Steindorff, Abteilung I), 2^e^ éd., Leipzig, 1933.

Sethe, *Urk.*, IV = K. Sethe, *Urkunden der 18. Dynastie* (*Urkunden des aegyptischen Altertums*, herausgegeben von G. Steindorff, Abteilung IV), I-IV. Band, Leipzig, 1906-1909.

Sethe, *Urk.*, IV, *Traduction* = K. Sethe, *Urkunden der 18. Dynastie*, bearbeitet und übersezt, Leipzig, 1914 (Supplément de l'ouvrage précédent).

Breast., *Anc. Rec.*, I-V — J.-H. Breasted, *Ancient records of Egypt (Ancient records*, under the general editorship of William Rainey Harper, 2d series), vols. I-V, Chicago, 1906 (les références sont données aux paragraphes : §...).

Lepsius, *Denkmäler* = R. Lepsius, *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien nach den Zeichnungen der von S. M. dem Könige von Preussen Friedrich Wilhem IV. nach diesem Lande gesendeten und in den Jahren 1842-1845 ausgeführten wissenschaftlichen Expedition*, Abteilung I-VI, Berlin, 1849-1859.

Lepsius, *Denkmäler*, Text = R. Lepsius, *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien*, Text, herausgegeben von E. Naville, etc., t. I-V, Leipzig, 1897-1913.

Gressmann-Ranke, *Altor. Texte* = H. Ranke, dans H. Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*, Texte, 2^e^ éd., Berlin, 1927.

Erman, *Literatur* = A. Erman, *Die Literatur der Aegypter*, Leipzig, 1923; traduction anglaise de A.-M. Blackman, *The Literature of the ancient Egyptians*, Londres, 1927.

Trad. = Traduction du texte cité.

1° *Dénominations les plus anciennes des Asiatiques.* — Les plus anciennes conceptions géographiques des Égyptiens se reflètent dans une liste stéréotypée où les pays et les peuples sont groupés sous la désignation globale de « Neuf Arcs », qui doit peut-être son origine au fait que ces peuples étaient armés de l'arc de guerre. A côté de la Haute et de la Basse-Égypte, la liste énumère les principaux peuples étrangers : parmi eux figurent les *Mnṯ(j).w-(m)-Śṯ.t*, c'est-à-dire les *Mnṯj.w* d'Asie. Il est probable que les Égyptiens entendaient primitivement par là les Bédouins nomades du Sinaï et, par extension, les Asiatiques en général (Ed. Meyer, *Histoire de l'Antiquité* (traduction A. Moret), t. II, Paris, 1914, p. 179-180; K. Sethe, *Die Aechtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefässscherben des mittleren Reiches (Abhandl. der preuss. Ak. der Wiss.*, phil.-hist. Klasse, Berlin, 1926, nr. 5, p. 25-27). Un texte tardif du temple ptolémaïque d'Edfou explique cette expression comme suit : « le pays des *'Išrw* qui vivent de l'eau du ciel (= la pluie) » (H. Brugsch, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, t. III (1865), p. 28). La terminologie géographique la plus ancienne désigne également les Asiatiques sous le nom de *'Iwn. wt* (ou *'Iwn.tjw*). Suivant K. Sethe (L. Borchardt, *Das Grabdenkmal der Königs Sahure*, t. II, Leipzig, 1913, Text, p. 80-81) et Steindorff (*Nubien, die Nubier und die sogenannten Troglodyten*, dans *Studies presented to F. Ll-Griffith*, Londres, 1932, p. 358-368) ce nom serait dérivé d'un mot *iwn.t* qui aurait eu primitivement le sens de « horde, tribu nomade ». Il s'appliquait indifféremment aux différentes tribus qui habitaient dans le désert oriental, d'une part aux nomades de la région désertique qui s'étend du Nil à la Mer Rouge et aux Nubiens (appelés *'Iwn.wt* du pays de *Śtj* ou Nubie), d'autre part aux populations sémitiques de la presqu'île du Sinaï et, par extension, aux Asiatiques (appelés *'Iwn.wt Mnṯjw*).

A la fin de l'Ancien Empire apparaît une autre dénomination des Sémites d'Asie : *ʿꜣm.w*, dont l'usage prévaudra peu à peu. On a mis ce terme en relation avec le sémitique עַם (K. Sethe, *Die Aechtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge...*, p. 27); mais ce rapprochement semble devoir être rejeté (A. Alt, *Völker und Staaten Syriens im frühen Altertum* (*Der Alte Orient*, t. XXXIV, 4), Leipzig, 1936, p. 18; voir cependant A. Ember, dans *Oriental Studies dedicated to Paul Haupt*, p. 311).

Le « Livre des Portes », espèce de géographie infernale dont la rédaction pourrait être bien plus ancienne que les copies du Nouvel Empire qui nous sont parvenues, répartit les hommes en quatre races : les Asiatiques y figurent sous le nom de *ʿꜣm.w* à côté des Égyptiens (*Rmṯ*), des Nubiens (*Nḥśj.w*) et des Libyens (*Ṯmḥ.w*). (G. Lefébure, *Les hypogées royaux de Thèbes, le tombeau de Séti I^er^* (Mémoires de la mission archéologique du Caire, t. II), Paris, 1886, II^e^ partie, pl. IV-V; [illegible] sujet du texte expliquant ces noms par des calembours, voir E. Drioton, dans *Syria*, t. XV (1934), p. 284). Les nomades d'Asie sont également désignés par une expression signifiant « Ceux qui sont sur les sables » (*ḥrj.w-šʿ*). Depuis la VI^e^ dynastie on

rencontrera incidemment les chefs asiatiques intitulés *ḫkȝ.w-ḫȝś.t* « chefs de pays étranger » (Sethe, *Urk.*, I, p. 56, l. 18). Ce titre sera repris pour désigner les envahisseurs qui subjugueront l'Égypte à la fin du Moyen Empire (*Hyksos* de Manéthon, voir plus loin).

2° *Les plus anciennes expéditions dans la presqu'île du Sinaï.* — Dès l'aube de l'histoire, les rois d'Égypte entreprirent des expéditions guerrières contre les populations qui vivaient le long de la frontière orientale de leur pays.

La plus ancienne mention d'une victoire sur les Asiatiques remonte au roi Djer *(Dr)*, un des successeurs immédiats de Ménès (L. Borchardt, *Königs Athothis asiatischer Feldzug*, dans *Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft*, t. XXII (1916 = *Orientalische Studien Fritz Hommel gewidmet*), p. 342-345). Un peu plus tard le roi Den *(Wd.j-mw)* se fait représenter sur une plaquette au moment où il abat un chef asiatique; la légende qui accompagne le tableau dit que c'est « la première fois que le roi frappe les Orientaux » (W. Spiegelberg, *Ein neues Denkmal aus der Frühzeit der ägyptischen Kunst*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, t. XXXV (1897), p. 7-11; R. Weill, *Expéditions de guerre en Asie sous la Ire dynastie*, dans *Chronique d'Égypte*, t. XI, n. 21 (janvier 1936), p. 36).

Sous les dynasties suivantes, les rois d'Égypte ne cesseront d'affirmer leurs droits sur la presqu'île du Sinaï, où ils allaient s'approvisionner en turquoise et en cuivre.

Dans la région des carrières de Wadi Magharah, les rois des premières dynasties, depuis Semerkhet, ont fait graver sur la paroi du rocher des tableaux où ils figurent en vainqueurs des Bédouins. Le souvenir des expéditions de Snefrou (fin de la IIIe dynastie) y resta particulièrement vivant. (R. Weill, *Recueil des inscriptions égyptiennes du Sinaï*, Paris, 1904, p. 103-104; W.-M. Flinders Petrie, *Researches in Sinaï*, Londres, 1906, p. 44, pl. 49-51; Texte dans Al.-H. Gardiner et T.-E. Peet, *The Inscriptions of Sinaï*, part. I, Introduction and Plates, Londres, 1917, pl. I-IX; Trad. dans Breast., *Anc. Rec.*, I, *passim.*)

3° *Relations des Égyptiens avec Byblos.* — Il est difficile d'établir si les Égyptiens ont poussé très avant leurs expéditions terrestres. Mais grâce au développement de leur flotte, ils ont pu étendre de bonne heure leur influence dans le bassin oriental de la Méditerranée. Dès les premières dynasties les navigateurs avaient noué des relations commerciales avec le port de Byblos (appelé *Gbn* sous l'Ancien Empire, *Kpn* à partir du Moyen Empire). Cette ville leur servait d'entrepôt et les fouilles de Montet et Dunand ont permis d'établir que sous l'Ancien Empire déjà les Égyptiens y avaient fondé une espèce de colonie.

Les objets portant des inscriptions hiéroglyphiques y ont été découverts en assez grand nombre : le plus ancien document daté porte le nom du roi Khasekhemoui, dernier roi de la IIe dynastie (P. Montet, dans *Kêmi*, t. I, 1928, p. 84; M. Dunand, *Fouilles de Byblos*, t. I, 1939, p. 26-27).

Il se peut que ces relations remontent à un passé encore plus lointain; en effet, il est fait mention dans les textes religieux les plus anciens, appelés *Textes des Pyramides*, de mythes qui doivent être mis en rapport avec le hinterland de Byblos (P. Montet, *Le pays de Negaou près de Byblos et son dieu*, dans *Syria*, t. IV (1923), p. 181-192). La déesse Hathor, que les Égyptiens considéraient comme la patronne des pays étrangers, y était déjà l'objet d'un culte particulier et porte le titre de « Maîtresse de Byblos » (P. Montet, *Byblos et l'Égypte*, Paris, 1928, p. 287 sq.; id., *Les Égyptiens à Byblos*, dans *Monuments Piot*, t. XXV (1921-1922), p. 248 sq.). Les Égyptiens avaient élevé dans cette ville un temple où Montet a découvert entre autres un dépôt d'objets de la fin de l'Ancien Empire. Le mythe d'Osiris, suivant la version conservée par Plutarque, fait également aborder le corps du dieu à Byblos, où il est englobé dans un tronc d'arbre (*De Iside*, ch. 15).

Les Égyptiens qui manquaient de forêts dans leur pays, allaient s'approvisionner à Byblos en bois de construction et en résine. Ils faisaient exploiter les forêts du Liban, où se trouvait en abondance une variété de bois qu'ils appellent *ʿš*, terme que l'on a généralement traduit par « cèdre », mais on a reconnu que ce terme désigne en réalité le sapin de Cilicie (M. Jacquemin, *Cèdre ou sapin?*, dans *Kêmi*, t. IV (1931-1933), p. 113-118; V. Loret, *Quelques notes sur l'arbre âch*, dans *Annales du service des Antiquités*, t. XVI (1916), p. 33-51; K. Sethe, *Die Bau-und Denkmalsteine der alten Aegypter und ihre Namen*, dans *Sitzungsberichte der preuss. Akademie der Wissenschaften*, phil.-hist. Kl., 1933, p. 864 sq.). Déjà sous Snefrou (fin de la IIIe dynastie), les annales de la pierre de Palerme mentionnent pour une seule année la construction de 40 navires en bois de *ʿš* (H. Schäfer, *Ein Bruchstück altägyptischer Annalen* (*Abhandl. der königl. preuss. Ak. der Wiss.*, phil.-hist. Klasse, Berlin (1902), p. 30).

Telle était l'importance du trafic entre l'Égypte et le port syrien que les bateaux de haute mer étaient simplement appelés les « bateaux de Byblos » (*Gbn.tjw*; K. Sethe, *Zur ältesten Geschichte des ägyptischen Seeverkehrs mit Byblos und dem Libanongebiet*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, t. XLV (1908), p. 7-11).

Le roi Sahoura (Ve dynastie) fait représenter dans les bas-reliefs qui décorent son temple funéraire les deux épisodes principaux (le départ et le retour) d'une expédition maritime envoyée sans doute à Byblos (L. Borchardt, K. Sethe, etc., *Das Grabdenkmal der Königs Sahure*, Leipzig, 1913; t. II, *Die Wandbilder*, Text, p. 23-28, 86-88; *Abbildungsblätter*, pl. 1-13). Dans le tableau se rapportant au retour, nous voyons figurer un certain nombre d'Asiatiques parmi les gens de l'équipage; l'un d'eux porte même le titre de drogman ou d'interprète (Al.-H. Gardiner, *The Egyptian word for « Dragoman »*, dans *Proceedings of the Society for Biblical Archaeology*, t. XXXVII (1915), p. 117-125; E. Peet, *A further note on the Egyptian word for « Dragoman »*, *ibid.*, p. 224). D'après P. Montet (*Le roi Sahure et la princesse lointaine*, dans *Mélanges syriens offerts à M. R. Dussaud*, t. I, Paris, 1939, p. 191-195), ces tableaux se rapporteraient à une expédition chargée de ramener en Égypte une princesse syrienne destinée à devenir l'épouse de Sahoura.

Des fonctionnaires d'Éléphantine, contemporains de la VIe dynastie (par exemple Khnoumhetep, Khoui et Pepinekht), parlent dans les inscriptions de leurs tombes des missions qu'ils ont accomplies pour le compte de leur souverain à Byblos et au pays de Pount (Texte dans Sethe, *Urk.*, I, p. 134 et 140-141; corrections par Newberry, *Journ. of Egypt. Arch.*, t. XXIV, (1938), p. 182; Breast., *Anc. Rec.*, I, § 360-361).

Il est possible que, dès l'Ancien Empire, des Syriens se soient établis en Égypte : on a relevé sur des cercueils de Harageh (à l'entrée du Fayoum) des noms comme *ʾImʿbjm* et *ʿȝm pn* (= « cet Asiatique »); voir R. Engelbach et B. Gunn, *Harageh*, 1923, p. 8 et 25, pl. 74 (n. 1) et 75 (n. 1).

4° *Les guerres en Asie sous l'Ancien Empire.* — La distinction n'est pas toujours bien nette entre les expéditions guerrières et les expéditions commerciales entreprises les unes et les autres sur l'ordre du roi. Si l'on fait abstraction des nombreux tableaux de victoire qui évoquent d'une manière symbolique et conventionnelle le triomphe des pharaons sur tous les

peuples étrangers, les renseignements fournis par les inscriptions d'Ancien Empire sur les guerres d'Asie sont plutôt rares. Le document le plus circonstancié est l'inscription biographique d'Ouni, qui fut chargé de mener plusieurs campagnes contre les tribus de Palestine sous le règne de Papi Ier (VIe dynastie).

Texte dans Sethe, *Urk.*, I, p. 101-105 et dans P. Tresson, *L'inscription d'Ouni* (*Bibliothèque d'étude* publiée par l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, t. VIII), Le Caire, 1919; Trad. dans Breast., *Anc. Rec.*, I, § 311 sq. — A. Moret, *Des clans aux Empires (Évolution de l'humanité)*, Paris, 1923, p. 247-249; id., *Le Nil et la civilisation égyptienne*, Paris, 1925, p. 225. — Gressmann-Ranke, *Altor. Texte*, p. 80-81. — M. Stracmans, *La carrière du gouverneur de la Haute-Égypte Ouni*, dans *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales de l'Université libre de Bruxelles*, t. III (1935), p. 509-544.

Il met sur pied une armée composée non seulement d'Égyptiens, mais également de mercenaires nubiens et libyens et s'avance contre les Asiatiques « qui habitent les sables » (*ʒm.w-ḥrj.w-š*). Le texte ne spécifie malheureusement pas la région où se déroulèrent les opérations; il se contente de décrire dans un style poétique la marche victorieuse de l'armée égyptienne. Ouni nous dit qu'il dut réprimer, dans les années qui suivirent, les révoltes qui s'étaient produites dans le pays récemment soumis. La dernière de ces expéditions fut dirigée contre les habitants d'une région montagneuse de la côte de Syrie, appelée « le Nez de la Gazelle », que certains situent dans la région de Byblos (W.-F. Albright, dans *Journal of the Palestine Oriental Society*, t. XV (1935), p. 216). Ouni s'embarqua avec son armée sur des navires qui l'amenèrent sans encombre dans la région qu'il s'agissait de soumettre.

Les Asiatiques devaient disposer de forteresses où ils se réfugiaient en cas d'alerte. La tombe du monarque Inti (Ve dynastie) à Deshasheh contient un bas-relief qui représente le siège d'une place forte qui, à en juger d'après le type de ses défenseurs, doit être asiatique; l'inscription fragmentaire a conservé le nom de la localité *Ndjš*, dont Albright a tenté de reconstituer l'équivalent sémitique (*Journal of the Palestine Oriental Society*, t. VIII (1928), p. 255). Notons cependant que W. von Bissing (*Recueil des travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, t. XXXII, p. 46 sq.) et H. Frankfort (*Journal of Egyptian Archaeology*, t. XII (1926) p. 81) ont proposé de voir plutôt dans ce tableau un épisode d'une guerre contre les Libyens. Nous assistons à l'épisode final du siège : les Égyptiens procèdent à l'escalade des murs bastionnés et massacrent les défenseurs en n'épargnant ni femmes ni enfants (Fl. Petrie, *Deshasheh* (*Egypt Exploration Fund*, 15e mémoire), Londres, 1898, pl. IV (avec fragments du texte); W. Wreszinski, *Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte*, IIe part., Leipzig, 1935, pl. IV).

III. Première période intermédiaire (VIIe-Xe dynastie). — Pendant la période mal connue qui suit l'Ancien Empire, l'Égypte, livrée à l'anarchie, perdit le prestige dont elle jouissait en Asie. Pépi II est le dernier roi memphite dont les inscriptions se rencontrent à Byblos et au Sinaï.

Quoique aucun texte historique contemporain ne nous donne de détails sur les perturbations dont l'Égypte fut le théâtre, nous pouvons admettre que les Asiatiques, profitant de la faiblesse du pouvoir royal, tentèrent de s'introduire dans le Delta et d'y imposer momentanément leur autorité. Il est fait des allusions assez claires à ces invasions dans différentes œuvres littéraires rédigées apparemment à la fin de cette époque.

1° *La « prophétie » de Ipour.* — Un papyrus du Musée de Leyde, qui date de la XIXe dynastie, mais qui reproduit un texte composé sans doute sous le Moyen Empire, contient le tableau de l'état de perturbation profonde dans lequel est plongée l'Égypte. La description est présentée sous forme d'une série de discours prophétiques ou de lamentations qui sont mis dans la bouche d'un certain Ipour (*'Ip-wr*). Celui-ci semble s'adresser à un roi, dont la faiblesse serait la cause des troubles politiques et sociaux qui bouleversent le pays. Le papyrus, qui nous est parvenu dans un état très fragmentaire, ne nous a pas conservé le nom du roi; mais, comme l'a fait remarquer A. Erman, on pourrait très bien songer à Pépi II qui, pendant les dernières années de son long règne, assista aux prodromes de l'effondrement de l'Égypte. Dans le premier discours, les incursions d'Asiatiques sont mentionnées parmi les causes de l'abaissement de l'Égypte. Les étrangers se sont installés en maîtres dans le Delta et les Égyptiens ont dû renoncer à leurs relations commerciales avec Byblos, d'où venait en particulier le bois *š* destiné aux cercueils et la résine nécessaire à l'embaumement des morts.

Texte et trad. dans Al.-H.Gardiner, *The Admonitions of an Egyptian Sage*, Leipzig, 1909; trad., Erman, *Literatur*, p. 130-148; Gressmann-Ranke, *Altor. Texte*, p. 51-55.

2° *La « prophétie » de Neferrehou.* — Comme la prophétie de Ipour, la prophétie de Neferrehou, connue par les copies du Nouvel Empire, doit avoir été rédigée sous la XIIe dynastie. Elle met en scène un sage du nom de Neferrehou qui aurait vécu sous le règne de Snefrou, dernier roi de la IIIe dynastie. Sur la demande expresse du roi, il révèle sur un ton prophétique les maux qui doivent s'abattre sur l'Égypte. Parmi les symptômes de l'abaissement du pays, Neferrehou signale l'invasion des Bédouins, qui viennent surprendre les habitants des villes et font boire l'eau du Nil à leur bétail.

Mais après cette période de deuil et d'humiliation, il annonce l'arrivée d'un roi sauveur qui s'appellera Ameni, et dans lequel nous pouvons reconnaître Amenemhat Ier, fondateur de la XIIe dynastie : celui-ci rétablira l'ordre, chassera les étrangers et, pour empêcher à l'avenir le retour offensif des Asiatiques, il construira un mur tout le long de la frontière orientale du Delta. De la sorte les Asiatiques ne pourront plus descendre en Égypte.

Texte dans W. Golénischeff, *Les papyrus hiératiques... de l'Ermitage impérial à Saint-Pétersbourg*, Saint-Pétersbourg, 1913, pl. XXIII-XXV. — Trad. dans Al.-H. Gardiner, *New literary works from ancient Egypt*, dans *Journal of Egyptian Archaeology*, t. I (1914), p. 100-106. — Erman, *Literatur*, p. 151-157. — Gressmann-Ranke, *Altor. Texte*, p. 46-48.

3° *La sagesse à Merikara.* — La sagesse adressée par un roi de la Xe dynastie héracléopolitaine (Kheti-Akhthoes probablement) à son fils Merikara (connue par trois papyrus de la XVIIIe dynastie : Musée de l'Ermitage, Musée de Moscou et collection Borchardt) contient des détails encore plus précis sur la situation politique de l'Égypte et sur le danger imminent que constitue pour elle l'attitude des Asiatiques. Ce texte donne une description assez graphique de l'Asiatique nomade, toujours à l'affût du butin et prêt à envahir l'Égypte.

Texte dans W. Golénischeff, *Les papyrus hiératiques... de l'Ermitage impérial à St-Pétersbourg*, Saint-Pétersbourg, 1913, pl. IX-XIV. — Trad. et commentaire dans Al.-H. Gardiner, *New literary works from ancient Egypt*, dans *Journal of Egyptian Archaeology*, t. I (1914), p. 20-36. — A. Scharff, *Der historische Abschnitt der Lehre für König Merikare*, dans *Sitzungsberichte der bayer. Ak. der Wiss.*, Munich, Jahrgang 1936, fasc. 8.

Ces quelques documents, malgré les difficultés et les incertitudes que présentent leur interprétation, tendent à prouver que les Asiatiques avaient pris pied

dans la Basse-Égypte et tenaient à la merci d'une invasion les faibles dynastes indigènes qui s'étaient maintenus dans le sud (H. Frankfort, *Egypt and Syria in the first intermediate period*, dans *Journal of Egyptian Archaeology*, t. XII (1926), p. 80-99; W.-F. Albright, dans *Journal of the Palestine Oriental Society*, t. XV (1935), p. 217-218). On a même émis l'hypothèse que certains rois de la VII^e^-VIII^e^ dynastie dont le nom nous a été conservé par les listes royales du Nouvel Empire étaient des Asiatiques; ainsi *Dd-kȝ-r^ʿ^*, dont le nom est suivi de l'épithète *šmȝ*, l'étranger (liste de Sethi I^er^ à Abydos, n. 44), et son successeur (?) *Nfr-kȝ-r^ʿ^ Ḥndw* (liste de Ramsès II à Abydos, n. 19; cf. sceaux-cylindres reproduits par H. Frankfort, dans *Journal of Egyptian Archaeology*, t. XII (1926), p. 92) pourraient bien être des Asiatiques (Fl. Petrie, *History of Egypt*, t. I, 4^e^ édition, Londres, 1899, p. 108; H. Gauthier, *Livre des Rois d'Égypte*, t. I (*Mém. de l'Inst. Fr. d'Arch. Or.*, t. XVII), Le Caire, 1907, p. 184-185).

IV. Moyen Empire (XI^e^-XIII^e^ dynasties). — L'Égypte ne revint à une situation normale que sous la XI^e^ dynastie, originaire de Hermonthis. Les princes et les rois de cette lignée étendirent peu à peu leur autorité à toute l'Égypte, expulsèrent les envahisseurs et établirent leur capitale à Thèbes.

1° *Récits de campagnes.* — Mentouhetep III nous a laissé dans le temple de Gebelein un relief commémorant sa victoire sur les Nubiens, les Libyens et les Asiatiques : ces derniers sont encore mentionnés ici sous leur ancien nom de *Śt.tjw*, « Gens d'Asie » (W. von Bissing, *Denkmäler ägyptischer Sculptur*, t. I, Munich, 1914, pl. 33, A). Un personnage du nom de *Ṯmzw* a laissé à Arisko (à 28 km. au sud de Philae) une inscription attestant qu'il a pris part à la campagne d'Asie (G. Roeder, *Debod bis Bab Kalabsche (Service des antiquités de l'Égypte, Les temples immergés de la Nubie)*, t. I, le Caire, 1911, p. 104-105, 107, avec les rectifications de Ed. Meyer, *Histoire de l'Antiquité* (trad. Moret), t. II, Paris, 1914, p. 288). Khety, officier de marine à la fin de la XI^e^ dynastie, a laissé une stèle qui donne des détails sur les expéditions mi-commerciales, mi-guerrières qu'il a entreprises sur l'ordre du roi : il y signale les variétés de minerai qu'il ■ rapportés et en donne la provenance. Il conclut son inscription en affirmant qu'il a tenu tête aux Asiatiques (*ʿȝm.w*) dans leurs contrées et qu'il a réduit les pays étrangers à l'impuissance (Al.-H. Gardiner, *The Tomb of ■ much travelled theban official*, dans *Journal of Egyptian Archaeology*, t. IV (1917), p. 28-38).

Les rois de la XII^e^ dynastie poursuivirent avec succès la politique d'expansion et de conquête inaugurée par les Mentouhetep.

C'est sans doute un effet du hasard si la plupart des textes historiques conservés se rapportent presque exclusivement aux expéditions envoyées en Nubie : divers indices nous portent à croire que les Amenemhat et les Sésostris étendirent leurs visées de conquête sur la Palestine aussi bien que sur la Nubie.

2° *Textes d'exécration mentionnant des pays et des princes asiatiques.* — Une série de documents dont la découverte ■ fait sensation, a permis de connaître le nom des pays, des peuples et des principicules sur lesquels les pharaons du Moyen Empire prétendaient exercer leur influence plus ou moins directe, ou dont ils avaient à redouter les agissements : ce sont des textes d'exécration, dont les uns ont été copiés sur des vases (K. Sethe, *Die Aechtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefässscherben des mittleren Reiches* (*Abhandl. der preuss. Ak. der Wiss., phil.-hist. Klasse*, Berlin, 1926) et dont les autres, partiellement publiés, ont été écrits sur des figurines de prisonniers en argile ou en pierre (J. Capart et G. Posener, *Communication à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres de Paris*, séance de février 1939; G. Posener, *Nouvelles listes de proscription* (Aechtungstexte) *datant du Moyen Empire*, dans *Chronique d'Égypte*, Bruxelles, t. XIV (n. 27, janvier 1939), p. 39-46; G. Posener, *Princes et pays d'Asie et de Nubie, textes hiératiques ■■■ des figurines d'envoûtement du Moyen Empire*, Bruxelles, 1940).

Ces textes, réunis sur une même pièce ou répartis sur plusieurs, sont divisés en quatre sections correspondant à la classification des peuples comme sur les vases mentionnés plus haut. Une première section est consacrée aux habitants des pays du Sud; la seconde, qui est plus développée, concerne les Asiatiques; enfin les deux dernières s'occupent respectivement des Libyens et des Égyptiens.

Dans chaque section le texte mentionne successivement les principicules, les pays et les alliés de ceux-ci qui constituent un danger pour l'Égypte, et se termine par une énumération globale des catégories de personnes visées par la formule d'exécration.

K. Sethe, tirant argument des noms de personnages égyptiens cités dans la dernière section, datait ces documents de la fin de la XI^e^ dynastie. G. Posener, qui ■ pu comparer un plus grand nombre de documents, propose de les rajeunir quelque peu et les placer sous la XII^e^ dynastie. P. Montet va même jusqu'à les dater de la XIII^e^ dynastie, ce qui paraît exagéré (P. Montet, *Notes et documents*, I; *Pays et princes redoutés des Égyptiens sous la XIII^e^ dynastie*, dans *Kêmi*, t. ■ (1928), p. 19-28).

La partie consacrée à l'Asie constitue une mine de renseignements précieux sur la toponymie, sur la géographie ethnique et sur la situation politique de la Palestine au début du deuxième millénaire. Aussi a-t-elle donné lieu à une série d'études et de remarques qui ont contribué à en faire ressortir l'intérêt (W.-F. Albright, *The Egyptian Empire in Asia in the twenty-first Century B. C.*, dans *Journal of the Palestine Oriental Society*, t. VIII (1928), p. 223-256, avec bibliographie des travaux antérieurs aux p. 223-224; R. Dussaud, *Nouveaux renseignements sur la Palestine et la Syrie vers 2.000 avant notre ère*, dans *Syria*, t. VIII (1927), p. 216-221; R. Weill, *Notes sur les noms asiatiques des « textes d'exécration » égyptiens du Moyen Empire*, dans *Mélanges syriens... M. R. Dussaud*, t. II, 1939, p. 947-958; A. Alt, *Herren und Herrensitze Palästinas im Anfang des 2. Jahrtausends v. Chr.*, dans *Zeitschrift des deutschen Palästina Vereins*, 1941, p. 21-39).

Il ressort tout d'abord de la précision des données contenues dans ces documents que les Égyptiens étaient très bien au courant de la situation de la Palestine et de la région côtière et qu'ils devaient entretenir des rapports assez suivis avec leurs princes.

On notera avec intérêt que les Asiatiques sont englobés sous l'appellation de *ʿȝm.w*, qui supplante de plus en plus les anciennes désignations. Certains veulent en conclure que l'élément sémitique était devenu l'élément dominant.

Les textes exécratoires sont surtout importants par l'abondance des renseignements toponymiques qu'ils nous apportent pour une époque aussi reculée. Les textes réunis par Sethe fournissaient déjà le nom de 20 pays syro-palestiniens; les nouveaux documents déchiffrés par Posener viennent en ajouter un nombre au moins équivalent.

De tous ces noms, une partie seulement ■ pu être identifiée; pour d'autres toponymes, les sémitisants ont tout au moins suggéré des rapprochements intéressants.

Citons parmi les identifications certaines : *Kpn* = Byblos; *ʾIsḳȝnw* = Ascalon; *ʿIjʿnḳ* = ʿAnakim

(עֲנָקִים); *Mktrj* = Migdal; *Skmjmj* = Sichem; *Bwtšmšw* = Beit Shamash; *Šmw'nw* = Simeon (שִׁמְעוֹן); *'ꜣḳtj* = Irkata des textes d'Amarna; *'Ijꜣm(w)t* = Yarimuta; *'Iwꜣtj* = Ullaza.

Les identifications conjecturales sont plus nombreuses encore. Voici les plus séduisantes : *'Ijmw'r* = Amourrou; *Kwšw* = Cassites (*Kaššw*); *ꜣwšꜣmm* = Jérusalem (cf. akkadien *Urusalim*).

Les noms des princes offrent aussi ample matière à comparaisons avec l'onomastique sémitique. Nous y trouvons des éléments comme *'ib* que l'on a rapproché de אב = père; *'Ij* initial qui pourrait correspondre à l'imparfait sémitique avec le préfixe.

Les noms théophores ne sont pas rares; ils font intervenir les éléments *'pr* = עפר; *hddw* = Adad (Hadadu); *'mmw* = עם (Hammu); *'nw* = El (d'après R. Dussaud).

On a même tenté de tirer de ces textes certaines conclusions au sujet de l'organisation politique de la Palestine à cette époque reculée; mais ces conclusions sont toutes provisoires. Voici par exemple l'impression que recueille de cet examen W.-F. Albright (dans *Journal of the Palestine Oriental Society*, t. xv (1935), p. 218) : « On constate une différence marquée entre les villes cananéennes de la région côtière, telles que Byblos, Ullaza, Irqatum et peut-être Yarimuta et *Dmjtjw* d'une part, et les autres localités, d'autre part. Pour le premier groupe, tantôt il n'y a pas de chef mentionné, tantôt il y en a un seul; le second groupe comporte tantôt des villes avec plusieurs chefs (comme Ascalon et Jérusalem), tantôt des tribus avec plusieurs chefs. Presque tous les noms de tribus et les noms de personnes du second groupe sont manifestement amorrites. » Les localités côtières seraient des fondations cananéennes, habitées par des populations sédentaires, au régime politique urbain déjà assez évolué. Les noms du second groupe se rapporteraient au contraire à des populations encore semi-nomades, dont les tribus, divisées en plusieurs clans, obéissaient à plusieurs chefs. Ces nomades seraient, d'après Albright, les Amorrites qui firent irruption vers 2 000 dans divers parties du Proche-Orient.

G. Posener a pu établir que les pays qui ont deux princes (*ḥḳꜣ*) sont divisés en un district septentrional et un secteur méridional. Notons pour finir que l'on ne doit pas s'étonner si ces documents ne mentionnent pas toutes les localités importantes de la Palestine; les rédacteurs ne désiraient probablement citer que les villes et les chefs dont l'attitude paraissait menaçante pour l'Égypte.

A. Alt, dans l'article mentionné plus haut, suggère d'autres hypothèses séduisantes qui méritent de retenir l'attention des orientalistes.

3° *Inscriptions biographiques du Moyen Empire.* — Les inscriptions historiques et biographiques de la XII^e^ dynastie sont très sobres en fait de renseignements sur les campagnes d'Asie, de sorte que, si l'on ne possédait que cette source d'information, on serait tenté de croire que les rois de cette époque n'ont pas voulu étendre leur empire de ce côté et se sont contentés d'assurer la sécurité de leur frontière orientale.

Dans sa stèle biographique, Nesoumenthou (*Nśw-Mnṯw*), grand personnage et chef d'armée sous le règne d'Amenemhat I^er^, nous informe entre autres qu'il « pris part à une expédition dirigée contre les Asiatiques « qui habitent les sables » (*'Iwntj.w Mnṯw, ḥrj.w-šꜥ*). Stèle C 1 du Louvre : texte dans K. Sethe, *Aegyptische Lesestücke, Texte des mittleren Reiches*, Leipzig, 1924 et 1928, p. 81-82; trad. dans Breast., *Anc. Rec.*, § 469-471. Mais les indications sont tellement vagues, que l'on peut admettre qu'il ne s'agit ici que de simples incidents de frontières.

Un seul document, datant du règne de Sésostris III, nous parle plus explicitement d'une expédition militaire en Asie : c'est l'inscription biographique du « grand chef de district et suivant » Khousebek (*Ḫw-śbk*, nom qui pourrait aussi se lire *Śbk-ḫw*) gravée sur une stèle du Musée de Manchester qui provient de la nécropole d'Abydos (T.-E. Peet, *The stela of Sebek-khu, the earliest record of an egyptian campaign in Asia* (*Museum Handbooks of the Manchester Museum*, Publ. 75), Manchester, 1914; Texte rectifié dans K. Sethe, *Aegyptische Lesestücke, Texte des mittleren Reiches*, Leipzig, 1924 et 1928, p. 82-83; trad. dans Breast., *Anc. Rec.*, t. I, § 676-687; Gressmann-Ranke, *Altor. Texte*, p. 81-82). D'après ce texte, Sésostris III aurait pénétré en Asie à la tête d'une armée et aurait mis le siège devant une localité appelée *Śkmm*, qui correspond à la *Śkmjmj* des textes d'exécration et dans laquelle on a reconnu Sichem (W.-F. Albright, dans *Journal of the Palestine Oriental Society*, t. VIII (1928), p. 226 et 233). On peut sans doute voir dans ce raid une expédition punitive dirigée contre quelqu'une de ces tribus révoltées auxquelles font allusion les textes exécratoires.

Des troupeaux provenant de Rethenou (*Rṯnw*, désignation d'une partie de la Palestine) sont figurés dans la tombe de *Ḏḥwtj-ḥtp*, nomarque contemporain de Sésostris III (A.-M. Blackman, *An indirect reference to Sesostris III's syrian campaign in the tomb chapel of Ḏḥwty-ḥtp at El Bersheh*, dans *Journal of Egyptian Archaeology*, t. II (1915), p. 13-14) : ils font probablement partie du tribut prélevé sur les ennemis au cours d'une de ces campagnes.

4° *Le conte de Sinouhit.* — Les rapports semblent avoir été généralement amicaux entre les Pharaons et l'Asie. Nous ne pouvons déterminer sous quelle forme les Égyptiens exerçaient leur protectorat sur le pays; mais il est certain qu'ils entretenaient avec les villes commerçantes de la côte des relations suivies.

La situation de la Syrie au début de la XII^e^ dynastie est évoquée dans une œuvre littéraire qui sans être strictement historique pourrait passer pour une histoire romancée : c'est le conte de Sinouhit (*Sꜣ-nḥt*) qui jouit dans les écoles égyptiennes du Moyen et du Nouvel Empire d'un succès bien mérité, à preuve le nombre de papyrus et d'ostraca qui nous en ont conservé le texte.

Texte dans A.-M. Blackman, *Middle Egyptian Stories*, Part. I (Bibliotheca Ægyptiaca, II), Bruxelles, 1932, p. 1-41. — Texte, commentaire et trad. dans Al.-H. Gardiner, *Notes on the Story of Sinuhe*, Paris, 1916. — Trad. dans Erman, *Literatur*, p. 39-56. — Gressmann-Ranke, *Altor. Texte*, p. 55-61. — La trad. donnée par G. Maspero, *Contes populaires de l'Égypte ancienne*, 4^e^ éd., Paris (1911), p. 72-103, doit être révisée en de nombreux points.

Sinouhit, officier de la cour, a commis involontairement une indiscrétion au moment où Sésostris I^er^ était mis au courant de la mort de son père Amenemhat I^er^. Pris de panique, il fuit vers l'Asie. Après avoir traversé le Delta, il arrive jusqu'au « Mur du Prince », qui semble former la frontière de l'Égypte et qui protège le pays contre les incursions des Bédouins. L'ayant franchi à la faveur de la nuit, il arrive dans les environs des Lacs Amers et est recueilli par une tribu de nomades au moment où il allait succomber de fatigue et de dénuement. De là il poursuit son voyage jusqu'à Byblos, en passant d'une tribu à l'autre. Sans s'attarder dans cette ville, où il craint peut-être d'être reconnu par les agents du pharaon, il s'engage dans l'intérieur du pays (*ḳdm* = קֶדֶם) et parvient dans le Rethenou supérieur, habité par des tribus semi-nomades. (Sur le nom de ce pays, voir W.-F. Albright,

dans *Journal of the Palestine Oriental Society*, t. VIII (1928), p. 229-230.) Il reçoit un accueil cordial du chef de cette région *Nnšj*, fils de *'mw* (ou *'mwnnšj*, comme le suggère J.-J. Clère, *Sinouhé en Syrie*, dans *Mélanges syriens offerts à M. R. Dussaud*, t. II, 1939, p. 829-840), qui avait entendu parler du fugitif par les Égyptiens séjournant dans son pays et qui semble bien au fait de ce qui se passe en Égypte. Il assure même Sinouhit qu'il entendra parler l'égyptien, ce qui montre à quel point l'influence égyptienne se faisait sentir en plein cœur de la Syrie. *Nnšj* charge Sinouhit de l'éducation de ses enfants, il lui donne ▭ fille en mariage et lui attribue un district particulièrement fertile de son pays (appelé *'Iꜣꜣ*). Ses fils, arrivés à l'âge d'homme, sont également mis à la tête de tribus.

Pendant son séjour en Rethenou il a l'occasion de soutenir son protecteur en relevant un défi lancé par un guerrier (*nḫt*, littéralement « un fort »), d'une autre tribu. Il abat l'insolent dans un combat singulier et s'empare de ses troupeaux et de ses biens. Il parvient ainsi par son habileté et grâce à la faveur divine à une très belle situation dans son pays d'adoption. Mais malgré ces succès, Sinouhit garde dans son for intérieur le désir de rentrer dans sa patrie. Il semble en avoir fait part au roi Sésostris Ier, car celui-ci lui envoie une lettre par laquelle il lui promet, avec l'oubli des torts passés, toute espèce d'avantages s'il revient en Égypte. Sinouhit s'empresse d'accepter; il règle ses affaires en Rethenou, et reprend le chemin d'Égypte, accompagné jusqu'à la frontière d'une escorte composée d'Asiatiques. Arrivé à la résidence et ayant échangé sa tenue de Bédouin contre une tenue égyptienne il est reçu en audience par le roi, auquel se sont associés la reine et les enfants royaux. Il obtient des honneurs insignes et se voit préparer une splendide sépulture.

L'œuvre est émaillée de traits pittoresques et précis qui montrent que son auteur connaissait parfaitement la situation réelle de la Syrie où se déroulent les principaux épisodes de sa narration.

5° *Les rapports de l'Égypte avec Byblos au Moyen Empire.* — Les textes exécratoires ainsi que le conte de Sinouhit parlent de Byblos comme d'une ville bien connue. C'est que les relations avec le port syrien, interrompues pendant la période intermédiaire, ont repris depuis la XIIe dynastie. A cette époque Byblos obéissait à des princes indigènes, qui reconnaissaient probablement la suzeraineté du roi d'Égypte.

Au cours de ses fouilles, P. Montet a découvert la nécropole princière. Les tombes, au nombre de quatre, sont aménagées suivant le type de la tombe égyptienne et contiennent, en plus de vases et de pièces d'origine asiatique, un certain nombre d'objets de style égyptien ou tout au moins égyptisant : les princes ont même emporté dans leur dernière demeure des cadeaux reçus des pharaons contemporains et qui portent les cartouches de ceux-ci.

La connaissance de l'écriture égyptienne devait être assez courante à Byblos, car les princes ont fait graver leurs noms et leurs titres en hiéroglyphes sur des vases et des scarabées. Non contents d'adopter les titres nobiliaires égyptiens de « prince et comte » (*irj-pʿt. ḫꜣ.tj-ʿ*), ils poussent parfois la prétention jusqu'à encadrer leur nom du cartouche royal.

Grâce à ces inscriptions, on a pu reconstituer l'ordre de succession des souverains de Byblos :

Yakîn-ilu, contemporain d'Amenemhat Ier, est connu par un sceau-cylindre en lapis-lazuli du Metropolitan Museum de New-York portant des inscriptions hiéroglyphiques et cunéiformes (T. Pinches et P.-E. Newberry, *A cylinder-seal inscribed in hieroglyphic and cuneiform*, dans *Journal of Egyptian Archaeology*, t. VII (1921), p. 196-199 et pl. XXXII; W.-F. Albright, dans *Journal of the Palestine Oriental Society*, t. II (1922), p. 120).

'Ib-šmw (Abi-shemou) était contemporain d'Amenemhat III (P. Montet, *Byblos et l'Égypte*, Paris, 1928, p. 212, et pl. CXXIII). Le nom de ce roi ▪▪ lit également sur un pectoral d'origine peut-être giblite (M. Chéhab, *Un trésor d'orfèvrerie syro-égyptienne*, dans *Bulletin du Musée de Beyrouth*, t. I, p. 1 sq.).

'Ip-šmw-ib (Yapâ-shemou-abî) (Montet, *op. cit.*, p. 165 et 174, pl. XCVII et XCIX, *c*), fils du précédent, était contemporain d'Amenemhat IV.

'Iꜣmjpj (Montet, *op. cit.*, p. 197; Montet, *Un Égyptien, roi de Byblos sous la XIIe dynastie*, dans *Syria*, t. VIII (1927), p. 85-92; Rectifications apportées à la lecture par W.-F. Albright, dans *Journal of the Palestine Oriental Society*, t. VIII (1928), p. 226, et t. XV (1935), p. 226) porte en plus du titre habituel celui de « chef des chefs » (*ḫkꜣ-ḫkꜣ.w*).

'Intjn (Antena) est contemporain de Neferhotep, roi de la XIIIe dynastie, dont les fouilles de Byblos ont également livré un fragment de bas-relief (P. Montet, dans *Kêmi*, t. I (1928), p. 90-93). *'Intjn* est également connu par des scarabées (W.-F. Albright, dans *Journal of the Palestine Oriental Society*, t. XV (1935), p. 226).

6° *Monuments égyptiens du Moyen Empire découverts en Syrie et en Palestine.* — Divers sites de Syrie ont livré en quantité variable des statues et des menus objets de style égyptien : ceux-ci portent parfois le nom des pharaons qui les ont offerts.

A Mishrife (Qatna), du Mesnil a trouvé un sphinx au nom de la princesse Ita (*'Itꜣ*), fille d'Amenemhat II (R. du Mesnil du Buisson, dans *Syria*, t. VII (1926), p. 1; R. Dussaud, dans *Syria*, t. VIII (1927), p. 191). De Ras-shamra (Ougarit) proviennent une statuette de la princesse Khenemet-nefer-hedj (*Ḥnm.t-nfr-ḥd*), femme de Sésostris II (C. Schaeffer, dans *Syria*, t. XIII (1932), p. 20 et pl. XIV) et deux fragments de statues de sphinx, dont l'un porte le nom d'Amenemhat III (C. Schaeffer, dans *Syria*, t. XIV (1933), pl. XV, 4 et t. XV (1934), p. 114). Le même site a fourni une statue de Senousret-ankh (*S-n-wsr.t-ʿnḫ*) « directeur de la ville et vizir », accompagné de sa femme et de sa fille (P. Montet, dans *Syria*, t. XV (1934), pl. XIV et p. 131-133; t. XVII (1936), p. 202).

On peut dater de la même époque deux statues au nom des Égyptiens Heka-ib (*Ḥkꜣ-ib*) et Dedi-amon (*Ddj-imn*) découvertes à Gezer (Macalister, *Excavations of Gezer*, t. II, 1912, p. 311-313).

Des scarabées portant entre autres le nom de Sésostris Ier furent recueillis dans de nombreux sites : à Ougarit (*Syria*, t. IX (1928), p. 10; t. XV (1934), p. 131) et à Bethshan (Al. Rowe, *Topography and history of Beisan*, 1930, pl. XXXIV, n. 1) et encore ailleurs (Al. Rowe, *A catalogue of Egyptian Scarabs*, le Caire, 1936, p. 1-4). Citons également un cylindre-sceau de Taanach, au nom de Atanah-ilî, portant des inscriptions égyptiennes et babyloniennes (J.-H. Olmstead, *History of Palestine and Syria*, Londres, 1931, p. 100; W.-F. Albright, dans *Journal of the Palestine Oriental Society*, t. XV (1934), p. 218).

Sur ces différents sites et les trouvailles archéologiques qu'on y a faites, voir l'art. FOUILLES ET CHAMPS DE FOUILLES EN PALESTINE ET EN PHÉNICIE, *Supplément*, t. III, col. 451 sq., 396 sq., 421 sq.

7° *Expéditions aux carrières du Sinaï à l'époque du Moyen Empire.* — Les rois de la XIIe dynastie affirmèrent avec autant d'insistance que ceux de l'Empire memphite leurs droits sur la région des carrières du Sinaï. Depuis Amenemhat Ier jusqu'à Amenemhat IV, les travailleurs égyptiens ne cessèrent de s'y rendre sous bonne escorte.

Les stèles et les inscriptions rupestres qu'y ont lais-

sées les chefs de mission deviennent de plus en plus longues et circonstanciées : elles donnent des détails intéressants sur la composition des caravanes et sur les péripéties des expéditions (Al.-H. Gardiner et T.-E. Peet, *Inscriptions of Sinaï*, Ire part., Londres, 1917, pl. x-lv).

Ainsi le « chancelier divin » Herourrza *(Ḥr-wr-r')* décrit, pour l'édification des futurs prospecteurs, les difficultés qu'il a rencontrées en essayant de découvrir de la turquoise de bonne qualité pendant la saison chaude (V. Loret, *La turquoise chez les anciens Égyptiens*, dans *Kêmi*, t. i (1928), p. 99-114; A.-M. Blackman, *A new translation of the inscription of Herwerre at Serâbît el-Khâdim*, dans *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, t. xxx (1930), p. 97-101).

Les corps expéditionnaires étaient constitués en grande partie d'Égyptiens, mais on leur adjoignait également des Asiatiques qui à partir du Moyen Empire semblent avoir collaboré de bon gré avec leurs voisins : ainsi les inscriptions du temps d'Amenemhat III mentionnent à plusieurs reprises le frère du prince de Rethenou *Ḫbdd* ou *Ḫbddm* (Gardiner-Peet, *op. cit.*, n. 85, 87, 92, 112, etc.) et le représentent même à âne, escorté de deux serviteurs à pied (n. 112, pl. xxxvii). Selon W.-F. Albright (*Journal of the Palestine Oriental Society*, t. viii (1928), p. 234; *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, t. xliv (1934), p. 13), son nom correspondrait à une forme sémitique *Ḫb-dadum*. D'autres noms sémitiques (ou tout au moins non égyptiens) ont été relevés par J. Černy (*Semites in Egyptian mining expeditions to Sinaï*, dans *Archiv Orientalni*, t. vii (1935), p. 384-389).

Les Égyptiens, qui faisaient dans la région des carrières de si fréquents séjours, fondèrent dès le Moyen Empire un temple en l'honneur de la déesse Hathor, qui portait ici le titre de « Maîtresse de la turquoise » *(Nb.t-Mfkȝ.t)*. Fl. Petrie a fait un relevé complet des ruines du temple de Serâbit el Khadim (*Researches in Sinaï*, Londres, 1906, p. 72-108).

Dans ce temple, ainsi que dans la région avoisinante, Petrie et d'autres après lui ont découvert à côté de documents hiéroglyphiques un certain nombre de stèles et de statuettes portant des inscriptions en une écriture linéaire inconnue, dite « sinaïtique ». Voir Langues et écritures sémitiques.

8° *Immigration de Sémites en Égypte à l'époque du Moyen Empire.* — Tandis qu'elle étendait son influence sur la Syrie-Palestine, l'Égypte faisait bon accueil aux caravanes asiatiques qui venaient lui apporter des produits exotiques.

Khnoumhetep *(Ḥnm-ḥtp)*, nomarque de la province du Lièvre (Moyenne Égypte), contemporain de Sésostris II, a fait représenter dans sa tombe à Beni-Hassan une tribu de Sémites *('ȝm.w)* conduite par son chef *(ḥkȝ-ḫȝś.t* = « chef de pays étranger ») *'Ib-šȝ* : le premier élément de ce nom correspond probablement à אב; le second a été rapproché par Albright (*Journal of the Palestine Oriental Society*, t. viii (1928), p. 255) de *šarru* (cf. G. Posener, dans *Syria*, t. xviii (1937), p. 189). Le titre de la scène peut se traduire : « Venir pour apporter du fard vert *(mśdm.t)* que lui apportent 37 Asiatiques *('ȝm.w)*. » Sur la tablette (ou la feuille de papyrus?) que présente le « scribe des actes royaux », Neferhetep, on peut lire : « An VI [illegible] la Majesté du Roi Sésostris II. Liste des Asiatiques qui sont amenés (au) fils du comte *(ḫȝ.tj-')* Khnoumhetep, avec du fard : Asiatiques de *Św* (région asiatique indéterminée), leur total : 37 » (Lepsius, *Denkmäler*, ii, 133; W. Wreszinski, *Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte*, IIe part., Leipzig, 1935, pl. vi avec texte explicatif). C'est le tableau dans lequel d'anciens égyptologues ont proposé de reconnaître, mais [illegible] apporter aucune preuve, l'arrivée d'Abram [illegible] Égypte.

A la même époque, les Égyptiens amènent également des régions soumises des femmes dont ils font leurs servantes ou leurs concubines. Elles sont assez souvent représentées à côté de leur maître dans les tableaux de famille qui décorent les stèles funéraires (H.-O. Lange et H. Schäfer, *Grab-und Denksteine des mittleren Reiches im Museum von Kairo* (Catalogue Général du Musée du Caire), Ire part., Berlin, 1902, p. 196; IIe part., Berlin, 1908, p. 177-181). Le mot *'ȝm.t* « l'Asiatique », devient ainsi l'équivalent de servante, de la même manière qu'en français la désignation ethnique « slave » a donné « esclave ». Dans une formule magique destinée à conjurer l'enfant nouveau-né, la maladie est assimilée à une Asiatique et à une Nubienne (A. Erman, *Zaubersprüche für Mutter und Kind* (dans *Abhandlungen der königl. preuss. Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1901), p. 14-15).

Citons un dernier fait qui montre l'importance des relations des rois d'Égypte avec le Proche-Orient. Les fouilles entreprises par l'Institut français d'archéologie orientale du Caire sur l'emplacement du temple de Toud (au Sud de Thèbes) ont ramené au jour quatre boîtes en cuivre au nom d'Amenemhat II, contenant une certaine quantité d'objets en or, en argent et en lapis lazuli de style asiatique et égéen, ainsi que des cylindres pourvus d'inscriptions cunéiformes. On a proposé d'y reconnaître un tribut asiatique ou même un don volontairement offert en *ex-voto* dans un temple égyptien (J. Vandier, *A propos d'un dépôt de provenance asiatique trouvé à Tôd*, dans *Syria*, t. xviii (1937), p. 174-182). Une coupe en argent portait en hiératique la mention : « Le messager Nenitef. » Aurions-nous là le nom du personnage asiatique ou égyptien qui aurait transporté ce trésor en Égypte?

V. Deuxième période intermédiaire et domination des Hyksos (Fin de la XIIIe dynastie-XVIIe dynastie). — La période qui s'étend de la fin de la XIIIe dynastie à la XVIIe dynastie manéthonienne est très mal connue. Les inscriptions historiques font presque complètement défaut; les monuments contemporains et les listes royales composées sous le Nouvel Empire ont seulement conservé le nom d'un très grand nombre de souverains, dont il est difficile de démêler l'ordre de succession et le rôle historique. La chronologie de cette période présente aussi de sérieuses difficultés. Sous la XIIIe et la XIVe dynastie, nous assistons déjà à un déclin rapide des institutions pharaoniques. Des rois éphémères se succèdent sur le trône et des familles rivales règnent simultanément dans les diverses parties du pays.

Comme à la fin de l'Ancien Empire, les Asiatiques profitent de la désagrégation et de l'affaiblissement du pouvoir central pour s'introduire dans le pays. Voir l'article Hyksos, dans le *Supplément*, t. iv, col. 146-168.

1° *Onomastique de l'époque des Hyksos.* — On possède des Hyksos un certain nombre de monuments mineurs, surtout des scarabées d'un type caractéristique. Les uns sont originaires d'Égypte, les autres ont été retrouvés en Palestine.

P.-E. Newberry, *Egyptian Antiquities, Scarabs*, Londres, 1906, pl. xxii-xxiv. — Fl. Petrie, *Scarabs and cylinders with names (Egypt. Research Account)*, Londres, 1917, pl. xx-xxii. — H.-R. Hall, *Catalogue of Egyptian Scarabs... in the British Museum*, Londres, 1913, p. 26-35. — Al. Rowe, *A catalogue of Egyptian Scarabs... in the Palestine Archaeological Museum*, Le Caire, 1936. — R. Weill, *Les Hyksôs et la restauration nationale dans la tradition égyptienne et dans l'histoire*, Paris, 1910-1913, *passim*.

Ces scarabées présentent en particulier cet intérêt qu'ils nous font connaître l'onomastique des envahis-

seurs asiatiques. Parmi les noms, certains sont nettement sémitiques et contiennent parfois des appellatifs divins. Relevons entre autres *'n.t-hr*, où l'on peut voir le nom Anat, et surtout *'Ij'kb-hr* (parfois *'Ijkb*), où l'on a reconnu l'équivalent du nom de Jacob (יַעֲקֹב), suivi ou non de l'élément *hr*, que l'on a voulu rapprocher de *El* ((אֵל), mais qui semble plutôt représenter la racine égyptienne *hrj*, être content (H.-P. Blok, dans *Acta orientalia*, t. VIII (1930), p. 183-184).

A côté des noms dont le caractère sémitique est apparent, il en est d'autres dans lesquels on a voulu voir des éléments hourrites.

Signalons aussi le nom d'un contemporain d'un roi Ipepi *(Nb-whm-r')* appelé *'3bd :* ce nom correspond au sémitique עבד (P. Lacau, *Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire (Catalogue Général du Musée du Caire)*, t. II, Le Caire, 1906, p. 86-87, et M. Burchardt, *Die altkanaanäischen Fremdworte und Eigennamen im Aegyptischen*, IIe part., Leipzig, 1910, p. 14, n. 251).

2° *Documents relatifs à l'expulsion des Hyksos.* — Nous ne pouvons préciser quelle fut l'étendue de l'empire Hyksos. On admet généralement qu'ils étendaient leur domination d'une part sur la Palestine, d'où beaucoup d'entre eux étaient originaires et où l'on retrouve des traces de leurs établissements, d'autre part sur la partie septentrionale de l'Égypte. La situation politique de la Haute-Égypte est mal connue; mais on a des raisons de croire qu'une dynastie indigène s'y était maintenue, peut-être sous la suzeraineté nominale des Hyksos. Cependant on signale des scarabées de type Hyksos jusqu'en Nubie et au Soudan (G. Reisner, *Excavations at Kerma*, Parts IV-V (*Harvard African Studies*, vol. VI), Cambridge Mass., 1923, p. 70 sq.).

Les souverains qui se rattachent à la XVIIe dynastie manéthonienne et dont les sépultures ont été retrouvées à Thèbes entreprirent la lutte pour l'indépendance : elle ne devait aboutir qu'après plusieurs générations.

Certains épisodes de la guerre contre les Hyksos nous sont connus par des documents, dont les uns sont à peu près contemporains des événements, mais dont les autres ont été composés à une époque assez postérieure.

Un conte historique de la XIXe dynastie, dont la première partie seule nous est conservée *(Conte de Sekenenra et d'Apophis)* évoque la situation de l'Égypte au début de cette période. On y raconte comment le roi Hyksos Ipepi, maître de la Basse-Égypte, lance un défi à Sekenenra qui règne à Thèbes (Texte dans Al.-H. Gardiner, *Late-Egyptian Stories* (*Bibliotheca Aegyptiaca*, t. I), Bruxelles, 1932, p. 85-89; Trad. dans A. Erman, *Literatur*, p. 214-216; G. Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*, 4e éd., Paris [1911], p. 188-294 (traduction vieillie); B. Gunn et Al.-H.Gardiner, dans *Journal of Egyptian Archaeology*, t. V (1918), p. 36-45).

La phase suivante de la lutte nous est décrite dans un texte historique qui semble avoir été composé peu de temps après les événements. Le roi Kamès de Thèbes (fin de la XVIIe dynastie) ayant réuni son conseil, lui fait part de sa décision d'entreprendre une action énergique contre les Asiatiques et de délivrer la ville de Memphis. Ce texte contient des renseignements intéressants sur la situation respective des Thébains et des Hyksos pendant cette période de transition (Al.-H. Gardiner, *The defeat of the Hyksos by Kamôse : The Carnarvon tablet n. 1*, dans *Journal of Egyptian Archaeology*, t. III (1916), p. 95-110; B. Gunn et Al.-H. Gardiner, *New renderings of Egyptian texts*, dans *Journal of Egyptian Archaeology*, t. V (1918), p. 45-47; Chevrier, dans *Annales du service des Antiquités*, t. XXXV (1935), p. 111; P. Lacau, *Une stèle du roi Kamosis*, dans *Annales du service des Antiquités*, t. XXXIX (1939), p. 245-271 et pl. (reproduit une version épigraphique récemment découverte).

La conquête du Delta, le siège et la prise d'Avaris, enfin la poursuite des Hyksos en Palestine jusqu'à Sharouhen sont décrits dans la biographie d'un officier de marine du roi Ahmès Ier qui porte lui aussi le nom d'Ahmès (fils d'Ibana); ce personnage prit une part active à la guerre de libération. L'inscription autobiographique d'Ahmès se trouve dans la tombe de celui-ci à El-Kab en Haute-Égypte (Sethe, *Urk.*, IV, p. 1-11 (*Trad.*, p. 1-6); Breast, *Anc. Rec.*, II, § 1-16; B. Gunn et Al.-H. Gardiner, dans *Journal of Egyptian Archaeology*, t. V (1918), p. 48-54).

Des allusions plus générales aux guerres entreprises en Asie sous Ahmès Ier et ses successeurs sont faites dans les inscriptions de la tombe d'un autre Ahmès (appelé Pen-Nekhbet), située comme la précédente à El-Kab (Sethe, *Urk.*, t. IV, p. 32-39 (*Trad.*, p. 17-21); Breast., *Anc. Rec.*, t. II, § 17-25).

VI. Nouvel Empire (XVIIIe-XXe dynasties, 1580-1085) et XXIe dynastie (1085-950). — La période de prospérité et d'expansion qui correspond à la XVIIIe et à la XIXe dynastie est celle qui nous a laissé le plus de monuments écrits et dont l'histoire est par conséquent la mieux connue; c'est celle aussi durant laquelle les contacts de civilisation avec l'Asie furent les plus suivis et les plus féconds.

Les rois de Thèbes, ayant réussi à expulser définitivement les Hyksos de la vallée du Nil et voulant éviter tout retour d'une pareille invasion, les poursuivirent jusque dans leur dernière retraite. Pour s'assurer le résultat durable de leur victoire et pour se conformer à la politique impérialiste traditionnelle de leurs prédécesseurs du Moyen Empire, ils tâchèrent de se rendre maîtres des voies d'accès de l'Égypte : d'une part ils annexèrent la Nubie jusqu'à la quatrième cataracte et réduisirent à merci les Libyens vivant en lisière de la vallée du Nil; d'autre part ils luttèrent sans arrêt pour faire reconnaître leur autorité jusqu'aux rives de l'Euphrate. De plus ils essayèrent d'étendre leur influence sur des pays trop éloignés pour qu'ils pussent s'en rendre maîtres : la Babylonie, l'Assyrie, le Mitanni, le pays des Hittites, l'île de Chypre et même les îles de la Mer Égée.

Une conséquence indirecte de cette politique impérialiste fut que l'horizon géographique s'élargit considérablement. Les contacts devinrent de plus en plus nombreux entre Égyptiens et étrangers : les militaires, les fonctionnaires, et les marchands égyptiens que les circonstances conduisaient au loin, apprirent à mieux connaître les pays exotiques et leurs habitants. Tout en introduisant chez les Asiatiques les bienfaits de la civilisation égyptienne, ils subirent dans une certaine mesure le contre-coup de la culture de leurs voisins.

Ce fut surtout en Palestine et en Syrie que ces échanges furent féconds. Au Moyen Empire il ne semble pas que les pharaons aient songé à occuper d'une manière permanente les marches asiatiques; tout au plus entretenaient-ils des relations avec les villes de la côte, principalement avec Byblos. Au Nouvel Empire, au contraire, ils étendirent sur tout le pays un réseau administratif mi-indigène, mi-égyptien. Dans certains centres d'importance stratégique ils établirent des garnisons commandées par des officiers égyptiens; pour s'assurer la fidélité des princes et gouverneurs indigènes, ils envoyèrent régulièrement des messagers qui venaient leur faire rapport. Aussi les documents égyptiens de la XVIIIe et XIXe dynastie qui concernent l'Asie contiennent-ils des renseignements topographiques et ethnographiques plus abondants et plus précis qu'à aucune des époques précédentes.

Nous énumérerons successivement les textes historiques, les textes littéraires et les documents administratifs qui concernent l'Asie et en particulier la Syrie-Palestine; nous terminerons cette section par quelques considérations sur la manière dont ces documents peuvent être mis à contribution pour l'histoire d'Israël.

I. DOCUMENTS HISTORIQUES. — Le hasard des fouilles et des découvertes a mis les historiens en possession d'un nombre impressionnant de documents à portée historique. La plupart de ceux-ci proviennent des temples et des nécropoles d'Égypte; mais depuis le début de ce siècle et surtout depuis les vingt dernières années, la prospection des sites syro-palestiniens a apporté un supplément d'information très appréciable et a permis de compléter, parfois de contrôler les renseignements fournis par les inscriptions trouvées dans la vallée du Nil.

1° *Inscriptions royales et biographiques de fonctionnaires.* — Les inscriptions royales nous font suivre règne par règne les développements de l'empire égyptien en Asie et les péripéties qui ont marqué la politique de conquête. Ce sont tantôt des stèles sur lesquelles les rois ont commémoré quelqu'une de leurs victoires, tantôt des extraits plus ou moins longs de leurs annales, ou encore des séries de tableaux de guerre accompagnés de légendes, dont ils ont décoré les parois extérieures de leurs temples.

Les biographies que les grands personnages d'ordre militaire, administratif ou sacerdotal ont fait inscrire dans leurs tombes apportent sous une forme plus anecdotique et plus personnelle des renseignements complémentaires qui suppléent parfois aux lacunes des documents royaux.

De manière à faciliter les recherches et permettre les rapprochements entre les données des inscriptions et celles des biographies de particuliers, les documents seront groupés par règnes.

1. *XVIII^e dynastie (1580-1320).* — *Ahmès* (1580-1558). Ce roi est considéré comme le fondateur de la XVIII^e dynastie thébaine. Les événements marquants de ses luttes contre les Hyksos sont connus par les inscriptions biographiques d'Ahmès, fils d'Ibana et d'Ahmès Pen-Nekhbet (voir plus haut). La carrière de ces deux personnages se prolongea jusque sous le règne d'Aménophis I^er (1557-1530).

Thoutmès I^er (1530-1520). Dans une inscription gravée sur le rocher à Tombos, au Sud de la 3^e cataracte, le roi décrit en un langage pompeux le résultat de ses victoires, qui l'ont mené plus loin qu'aucun de ses prédécesseurs : en Asie il a poussé jusqu'à l'Euphrate, « ce cours d'eau tourbillonnant qui descend son cours tandis qu'il va vers le Sud », c'est-à-dire qui coule à l'inverse du Nil. (Texte dans Sethe, *Urk.*, IV, p. 82-86 (*Trad.*, p. 42-44); Trad. dans Breast., *Anc. Rec.*, II, § 67-73; cf. sur l'expression désignant l'Euphrate, W. Spiegelberg, *Die ägyptischen Namen für das Rote Meer*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, t. LXVI (1931), p. 37-39.)

Une inscription fragmentaire recueillie au temple de Deir-el-Bahari donnait des détails sur une chasse à l'éléphant à laquelle le roi aurait pris part dans la région de Niyi sur l'Euphrate. (Texte reconstitué d'une manière conjecturale par Sethe, *Urk.*, IV, p. 103-104 (*Trad.*, p. 52-53); Trad. des parties conservées dans Breast., *Anc. Rec.*, § 125; Gressmann-Ranke, *Altor. Texte*, p. 82; cf. S. Yeivin, *A new egyptian source for the history of Palestine and Syria*, dans *Journal of the Palestine Oriental Society*, t. XIV (1934), p. 218.)

Hatshepsout (1520-1484). Cette reine ne semble pas avoir entrepris de campagne en Asie.

Thoutmès III (1504-1450). Ce pharaon, qui fut un des plus grands conquérants de l'ancienne Égypte, a fait copier de longs extraits et un résumé de son journal de campagne sur les murs du sanctuaire d'Amon à Karnak (« Salle des Annales »). Ce document d'une grande valeur historique décrit dans leur ordre chronologique les 17 campagnes que le roi entreprit en Asie et qui s'échelonnent entre l'an XXII et l'an XLII du règne. Chaque section comprend la description plus ou moins développée des opérations.

La première campagne, à laquelle l'annaliste semble avoir attaché une importance particulière, se termine par la prise de Megiddo où s'étaient concentrées les forces réunies par le prince de Kadesh et ses alliés.

Les trois campagnes suivantes eurent surtout comme but de consolider les résultats des premières conquêtes. A partir de la cinquième campagne (de l'an XXIX), Thoutmès III s'avança plus loin dans le pays de Djahi *(Ḏjhj)* et de Rethenou *(Rṯnw)*. **Il s'empara de la côte phénicienne dont les ports, fréquentés par les flottes syriennes et égéennes *(Kftjw)*, présentaient d'excellents points de débarquement pour les armées égyptiennes et pouvaient également servir de bases de ravitaillement. Il conquit successivement les différentes régions de Syrie et attaqua avec succès les villes où se concentrait la résistance des princes confédérés, entre autres les villes de Tounip et de Kadesh sur l'Oronte. Au cours de la huitième campagne il poussa même jusqu'à l'Euphrate et fit graver des stèles à proximité de celles qu'y avait déjà laissées Thoutmès I^er. Il gagna une nouvelle victoire à Carchemish et poursuit le roi de Naharina (Mitanni) jusqu'au delà du Grand Fleuve.**

En même temps qu'il étendait ainsi les frontières de son empire il réprima un certain nombre de révoltes dans différentes parties de Syrie et arrêta les incursions des Bédouins pillards *(Šȝśw)*.

Les annales de Thoutmès III donnent, en annexe au résumé de chaque campagne, la liste des tributs qu'ont livrés les chefs des pays étrangers. Parmi les tributaires nous ne trouvons pas seulement les princes du pays de Rethenou, mais également les rois de pays plus éloignés, qui désiraient sans doute se concilier les bonnes grâces du pharaon par des dons plus ou moins volontaires. Nous lisons pour la première fois dans un texte égyptien les noms de Babylone, de Sangar, d'Assur, de Kheta (*Ḥtȝ*, Hittites) et d'Isy (*'Isj*, Chypre?).

Enfin le récit des campagnes se complète par une description des fêtes qui furent fondées en commémoration des victoires, ainsi que par l'énumération des dons que fit le roi au temple d'Amon. (Texte dans Sethe, *Urk.*, IV, p. 625-763; Trad. dans Breast., *Anc. Rec.*, II, § 391-573; Gressmann-Ranke, *Altorientalische Texte*, p. 82-88; sur la campagne de Megiddo, voir H.-H. Nelson, *The battle of Megiddo* (Diss.), Chicago, 1913.)

G. Reisner a découvert à Gebel-Barkal en Nubie une stèle de Thoutmès III rapportant, avec de nouveaux développements, le siège de Megiddo et décrivant une partie de chasse à l'éléphant que le roi organisa dans le pays de Niyi au cours de [illegible] huitième campagne; il y mentionne aussi le passage de l'Euphrate sur des bateaux qui avaient été transportés en chars. (G.-A. Reisner, *Inscribed monuments from Gebel-Barkal, II*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, t. LXIX (1933), p. 24-39; S. Yeivin, *A new egyptian source for the history of Palestine and Syria*, dans *Journal of the Palestine Oriental Society*, t. XIV (1934), p. 194-229.)

Dans une autre chambre du temple d'Amon à Karnak (appelée « Jardin botanique »), Thoutmès III a fait représenter une série de plantes et d'animaux exotiques, qu'il a ramenés au cours de sa troisième campagne, du haut Rethenou et des pays septentrionaux. (Texte dans Sethe, *Urk.*, IV, p. 775; W. Wreszinski,

Atlas zur ägyptischen Kulturgeschichte, t. II, Leipzig, 1935, pl. 26-27, avec traduction des légendes.)

Nous avons vu que Thoutmès III avait fait dresser des stèles sur la rive gauche de l'Euphrate (Breast., *Anc. Rec.*, II, § 478). Ces stèles ont disparu, mais des monuments au nom de Thoutmès III ont été retrouvés dans divers sites de Syrie. Beisan a livré une stèle dédiée au dieu Mekal (Al. Rowe, *Topography and history of Beth-shan*, 1930, pl. XXXII et p. 9-10, 14-15). De Tell-el-Oreimeh (situé à l'Ouest du lac de Tibériade et correspondant sans doute à Génésareth) provient le fragment d'une stèle historique apparemment contemporaine (W.-F. Albright et Al. Rowe, *A royal stele of the New Empire from Galilee*, dans *Journal of Egyptian Archaeology*, t. XIV (1928), p. 281-287). Byblos a donné quelques fragments de bas-reliefs (C.-L. Woolley, *The Egyptian temple at Byblos*, dans *Journal of Egyptian Archaeology*, t. VII (1921), p. 200-201). Des scarabées du nom de Thoutmès III ont été recueillis en assez grand nombre sur divers points de Palestine (Al. Rowe, *A Catalogue of Egyptian Scarabs*, Le Caire, 1936, p. 111-124). Cependant il est possible que certains de ces scarabées se rapportent à un grand prêtre et roi de la XXIe dynastie qui porte également le nom de Fils de Ra, *Mn-ḫpr-rʿ* (H. Gauthier, *Le Livre des rois d'Égypte*, t. III, Le Caire, 1914 (*Mémoires de l'Institut français d'archéologie orientale*, t. XIX), p. 263-269).

Plusieurs personnages de l'époque de Thoutmès III ont laissé des inscriptions biographiques importantes.

Le militaire *Amenemheb* a accompagné Thoutmès III en Asie et rapporté des détails curieux et pittoresques sur cinq de ces campagnes où il a eu l'occasion de se distinguer en présence du roi. Ayant participé à la chasse à l'éléphant au cours de la huitième campagne, il a sauvé le roi au moment où celui-ci allait être attaqué par un des pachydermes (Texte dans Sethe, *Urk.*, IV, p. 889-897; Trad. dans Breast., *Anc. Rec.*, II, § 574-592; Gressmann-Ranke, *Altor. Texte*, p. 88-90; P. Tresson, *La biographie de l'officier Amen-em-heb*, dans *Revue biblique*, t. XXXVIII (1929), p. 567-579). La carrière d'Amenemheb s'est encore prolongée sous le règne d'Aménophis II, qui l'a maintenu dans ses fonctions.

Un « directeur des pays étrangers du Nord » du nom de *Djehouti* a dû jouer également un certain rôle dans les guerres d'Asie. Nous ne possédons plus de lui que quelques objets précieux qu'il a reçus en récompense de ses actions d'éclat. (Texte dans Sethe, *Urk.*, IV, p. 999-1002; G. Maspero, *Études égyptiennes*, t. I, Paris, 1886, p. 67-69; la liste complète de ces objets figure dans Sethe, *Urk.*, IV, p. 1000-1001.) Mais un conte qui avait cours sous la dynastie suivante a conservé le souvenir légendaire d'un épisode marquant de sa carrière. Thoutmès III l'aurait chargé de s'emparer de la ville de Joppé (Jaffa) qui s'était révoltée, et lui aurait confié en gage de victoire sa canne magique. Ne pouvant venir à bout de la résistance de la ville, Djehouti recourut à un stratagème qui n'est pas sans analogie avec celui des quarante voleurs du conte d'Alibaba, et introduisit ses troupes dans la ville. (Texte dans Al.-H. Gardiner, *Late-Egyptian Stories* (*Bibliotheca Ægyptiaca*, t. I), Bruxelles, 1932, p. 82-85; Trad. dans G. Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*, 4e éd., Paris (1911), p. XXVIII-XXIX et 115-122; Erman, *Literatur*, p. 216-218; Gressmann-Ranke, *Altor. Texte*, p. 68-69.)

Sous le règne de Thoutmès III, *Sennefer* fut chargé d'aller chercher du bois (*ʿš*) destiné au temple d'Amon. Les inscriptions de sa tombe rapportent en grand détail comment il s'était acquitté de sa mission à Byblos et dans les forêts du Liban. (K. Sethe, *Eine ägyptische Expedition nach dem Libanon im 15. Jahrhundert vor Chr.*, dans *Sitzungsber. der kgl. preuss. Ak. der Wiss., philos.-hist., Klasse*, 1906, p. 356-363; Sethe, *Urk.*, IV, p. 531-536; Trad. partielle dans Gressmann-Ranke, *Altor. Texte*, p. 90.)

Aménophis II (1450-1425). Les campagnes d'Aménophis II en Asie sont décrites dans deux inscriptions dont les indications se complètent mutuellement.

La stèle de Karnak rapporte les événements marquants de la campagne de l'an II. Aménophis défait les Asiatiques révoltés à Shemesh-Edom, au Nord de la Palestine, traverse l'Oronte, pénètre sans coup férir dans Niyi, châtie la ville d'Ikathi qui s'était révoltée, et rentre en Égypte chargé d'un gros butin.

G. Maspero, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, t. XVII (1879), p. 55-58. — A. Erman, *Der syrische Feldzug Amenophis II.*, *op. cit.*, t. XXVII (1889), p. 39-41. — U. Bouriant, *Notes de voyage*, § 8, *La stèle d'Aménophis II à Karnak*, dans *Recueil des travaux relatifs à la philologie et l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, t. XIII (1896), p. 160-161; fragments complémentaires publiés par G. Legrain, dans *Annales de service des antiquités de l'Égypte*, t. IV (1903), p. 126-132. — Trad. dans Breast., *Anc. Rec.*, § 781-790. — Gressmann-Ranke, *Altor. Texte*, p. 90-91. — Nouvelle version plus complète découverte récemment à Memphis; voir *Chronique d'Égypte*, t. XVII, n. 34 (juillet 1942), p. 350.

La stèle d'Amada, dont une seconde version, a été retrouvée à Éléphantine, rapporte qu'Aménophis II avait capturé lui-même sept princes à Tikhsi. Il les ramena comme un trophée de victoire en Égypte et les offrit à Amon. Il fit suspendre six d'entre eux aux murs de Thèbes et IIII autre aux murs de Napata en Nubie.

Texte dans Ch. Kuentz, *Deux stèles d'Aménophis II (stèle d'Amada et d'Eléphantine)*, *Bibliothèque d'étude*, t. X, Le Caire, 1925; Trad. dans Breast., *Anc. Rec.*, II, § 791-798; Gressmann-Ranke, *Altor. Texte*, p. 91-92.

D'après une inscription des carrières de Tourah, Aménophis II aurait chargé le fonctionnaire Minhetep de tailler des stèles de calcaire destinées au pays de Naharina (Lepsius, *Denkmäler*, Text, t. I, p. 20; Breast., *Anc. Rec.*, II, § 800).

Thoutmès IV (1425-1405). Bien que nous ne possédions aucun récit circonstancié des campagnes de ce roi, il ressort d'une série d'allusions (Breast., *Anc. Rec.*, II, § 816-822) qu'il dut intervenir en Asie et obligea les princes syriens à présenter le tribut.

Les lettres d'El-Amarna nous apprennent d'autre part que Thoutmès IV parvint après de longues démarches à obtenir la main de la fille d'Artatâma, roi de Mitanni; cette union contribua à améliorer les relations de l'Égypte avec la dynastie mitannienne.

Aménophis III (1405-1370). Il semble que ce roi ne dut entreprendre aucune expédition de quelque importance dans les pays soumis (voir cependant le rôle que joua son ministre Aménophis, fils de Hapi, dans H.-W. Helck, *Der Einfluss der Militärführer in der 18. ägyptischen Dynastie*, Leipzig, 1939, p. 22). La situation de l'Asie antérieure (particulièrement en Syrie et en Palestine) sous les règnes d'Aménophis III et d'Aménophis IV nous est révélée par la correspondance diplomatique découverte vers 1887 à El-Amarna. Les lettres sont écrites la plupart en babylonien, qu'elles émanent des princes de Syrie ou qu'elles soient rédigées par la chancellerie égyptienne. Cette correspondance a été étudiée ailleurs (voir l'art. AMARNA *(Lettres d'El-Amarna)*, dans le *Supplément*, t. I, col. 207-225; cf. S. Mercer, *The Tell-el-Amarna Tablets*, 2 vols., Toronto, 1939, qui publie la traduction de tablettes découvertes récemment).

On a découvert des souvenirs d'Aménophis III en Asie. On peut dater de son règne la construction d'un nouveau temple et d'un migdol à Beisan (Al. Rowe,

Topography and history of Beth-shan, Philadelphia, 1930, p. 19) et d'une chapelle à Tell ed-Duweir (J. Starkey, dans *Quarterly Statement, Palestine Exploration Fund*, octobre 1934, p. 174).

De nombreux objets tels que des scarabées portant son nom ont été trouvés en Palestine; citons un scarabée commémorant ses chasses au lion et deux autres commémorant son mariage avec Tiyi (A. Rowe, *A Catalogue of Scarabs*, Le Caire, 1936, p. 127-136). L'inscription des scarabées du mariage donne comme frontière nord de l'empire égyptien le pays de Naharina, c'est-à-dire le Mitanni (Breast., *Anc. Rec.*, II, § 861-862). Aménophis III émit également une série de scarabées commémorant son mariage avec la princesse Kiloukhepa, fille du roi de Mitanni Soutarna (Breast., *Anc. Rec.*, II, § 866-867).

Une stèle, provenant du temple funéraire d'Aménophis III situé derrière les colosses du Memnon, décrit les grands travaux que le roi fit exécuter au cours de son règne. Nous y apprenons que de nombreux Syriens *(Ḫ3rw)* étaient établis dans les dépendances et dans les ateliers du temple, et que les arbres destinés aux mâts du pylône avaient été extraits de la montagne de Rethenou (le Liban) par les soins des princes de toute cette région (W. Spiegelberg, dans *Recueil des travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, t. XX (1898*f*), p. 37-54; trad. dans Breast., *Anc. Rec.*, II, 878-892 ; Gressmann-Ranke, *Altor. Texte*, p. 93).

Aménophis IV (Akhenaten, 1370-1352). Ce roi, qui introduisit des réformes profondes dans le domaine religieux, politique et artistique, quitta au bout de quelques années de règne la ville de Thèbes, vouée à Amon et construisit une nouvelle capitale en Moyenne-Égypte dans le site d'El-Amarna.

Il fit de cette ville le centre de son culte du Disque solaire *(itn)* et y construisit plusieurs temples en l'honneur de ce dieu. Il semble que le roi réformateur voulut donner à sa religion un caractère universel : en effet, dans le grand hymne qu'il adresse au Disque, il affirme que l'action créatrice et providentielle du nouveau dieu s'étend aussi bien sur la Syrie *(Ḫ3rw)* que sur la Nubie et l'Égypte. (Texte dans N. de G. Davies, *The Rock tombs of El-Amarna*, t. VI, Londres, 1908, pl. XXVII, l. 8; trad. dans A. Moret, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, 1926, p. 378-379; Gressmann-Ranke, *Altor. Texte*, p. 17; Erman, *Literatur*, p. 360.)

C'est du règne d'Aménophis IV que date la majeure partie de la correspondance diplomatique mentionnée plus haut. Il ressort des lettres écrites par les gouverneurs et les princes de l'Asie antérieure qu'Amenophis, entièrement absorbé par la réforme intérieure, négligeait l'empire créé par ses prédécesseurs. Les Hittites excitent les roitelets de Syrie à la révolte et menacent les frontières du Nord; les Khabirou nomades et pillards (voir plus loin) harcèlent sans arrêt les cités restées fidèles au pharaon et tâchent de s'introduire en Palestine (voir l'article AMARNA).

Néanmoins le roi d'Égypte semble encore avoir exercé une autorité suffisante sur les pays étrangers pour pouvoir exiger le tribut : un tableau du tombeau du « scribe royal » Merira (N. de G. Davies, *The Rock tombs of El-Amarna*, t. II, Londres, 1905, pl. XXXVII-XXXVIII et p. 38-43) auquel fait pendant un tableau de la tombe de l' « intendant de la reine mère Tiyi, directeur du harem royal et directeur du trésor », Houy (id., *ibid.*, t. III, Londres, 1905, pl. XIII et p. 9; Breast., *Anc. Rec.*, II, § 1014-1015) montre Aménophis IV recevant en grande pompe, entre autres délégations étrangères, celles qui viennent de Nubie *(K3š)* et de Syrie *(Ḫ3rw)*. Les inscriptions nous apprennent que cette cérémonie eut lieu en l'an XII.

Le « chambellan » (? *imj-ḫnt*) Toutou *(Twtw)*, qui s'était fait préparer une belle tombe dans la nécropole d'El-Amarna, a été rapproché de *Dûdu*, que la correspondance diplomatique représente comme un personnage égyptien très influent auprès du roi (H. Ranke, *Keilschriftliches*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, t. LVI (1920), p. 69 sq.). Une inscription de sa tombe (N. de G. Davies, *The Rock tombs of El-Amarna*, t. VI, Londres, 1908, pl. XIX, p. 27; H.-W. Helck, *Der Einfluss der Militärführer in der 18. ägyptischen Dynastie*, Leipzig, 1939, p. 51-52) laisse entendre qu'il recevait les envoyés des pays lointains et jouait le rôle de ministre des affaires étrangères.

Toutankhamon. Le beau-fils d'Aménophis IV arriva très jeune au pouvoir et ne régna que pendant peu d'années; il rentra avec la cour à Thèbes et rétablit l'ordre de choses antérieur.

Sur une stèle de Karnak (G. Legrain, *La grande stèle de Toutankhamon à Karnak*, dans *Recueil des travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, t. XXIX (1907), p. 162-170; Trad., dans H. Kees, *Religionsgeschichtliches Lesebuch* (herausg. von A. Bertholet), 10, *Aegypten*, Tübingen, 1928, p. 8-10; J. Bennet, *The restoration of Tutankhamun*, dans *Journal of Egyptian Archaeology*, t. XXV (1939), p. 8-15) le roi décrit l'état d'insécurité qui régnait en Asie *(Dȝḫj)* à son avènement et les mesures énergiques qu'il prit pour rétablir une situation normale.

C'est surtout à l'époque de Toutankhamon que se rapportent très vraisemblablement les inscriptions et les bas-reliefs historiques du tombeau que Horemheb, le futur roi, se fit préparer à Memphis alors qu'il n'était encore que haut fonctionnaire et général. Différents fragments dispersés dans les musées de Leyde et de Vienne proviennent d'un grand tableau qui représentait Horemheb recevant au nom du roi une délégation de chefs asiatiques qui se prosternent et se roulent sur le sol devant lui. Il ressort de la partie conservée de l'inscription que ces Asiatiques ont dû fuir devant des ennemis qui ont mis leur pays à sac et viennent implorer aide et protection auprès du pharaon. C'est à tort qu'on a voulu y voir des Palestiniens demandant à s'établir en Égypte; du moins le texte ne suggère-t-il pas ce sens (K. Pflüger, *Haremhab und die Amarna-Zeit* (Diss.), Zwickau, 1936, p. 17-24; Breast., *Anc. Rec.*, III, § 10-12).

Il est fait allusion à ces événements dans l'inscription du couronnement gravée sur la statue d'Horemheb, conservée au musée de Turin (Breast., *Anc. Rec.*, III, § 26).

Le tombeau de Houy, « fils royal de Nubie » (vice-roi), contient des scènes de tribut fort développées. Les Asiatiques qui y figurent viennent du Rethenou supérieur (N. de G. Davies, *The tomb of Huy, viceroy of Nubia in the reign of Tutankhamûn* (Theban tomb. series, 4), Londres, 1926, p. 28-30, pl. XIX-XX; Lepsius, *Denkmäler*, t. III, pl. CXV-CXVI; Breast., *Anc. Rec.*, II, § 1027-1033).

Horemheb (1355-1320). Les documents ne font aucune mention formelle de guerres sous le règne de Horemheb : ce roi semble s'être contenté d'assurer la sécurité de la frontière et des régions les plus proches. Cependant un bas-relief de Karnak représente un défilé de tributaires venant de Pount, des îles égéennes *(Ḫ3-nb.w)* et de Syriens que le roi amène devant Amon. Une inscription nous dit à propos des Asiatiques, que le roi a ramené le tribut du pays de Rethenou (W. Wreszinski, *Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte*, t. II, Leipzig, 1935, pl. 60-62).

2. *XIX^e dynastie (1320-1200).* — *Sethi I^er* (1318-1298). Les rois de la XIX^e dynastie entreprirent la restauration de l'empire égyptien en Asie. Ils rencontrèrent sur leur chemin les Hittites qui avaient profité

de la faiblesse d'Aménophis IV pour étendre leur pouvoir sur une partie de la Syrie.

Les péripéties des guerres que Sethi Ier soutint en Asie nous sont connues par la série de bas-reliefs qui couvre le mur Nord de la grande salle hypostyle de Karnak. Si ces tableaux évoquent avec une grande minutie les principaux épisodes de campagnes asiatiques, ils ne peuvent tenir lieu d'un récit continu et circonstancié. Pour nous éclairer, nous disposons seulement des légendes qui indiquent le sujet de chaque tableau et déterminent les principaux éléments de la vue cavalière (puits fortifiés, villes, forêts) des régions où se déroulèrent les opérations.

Les bas-reliefs de Karnak se rapportent principalement à trois campagnes : la première fut dirigée contre les Bédouins *(Šzśw)* et le pays de Syrie *(Ḫzrw)*, la seconde contre les Hittites, et la dernière contre les Libyens. Cette série de tableaux d'histoire se termine obligatoirement par la scène stéréotypée représentant le roi qui immole une poignée d'ennemis devant Amon (W. Wreszinski, *Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte*, t. II, Leipzig, 1935, pl. 34-53a; Lepsius, *Denkmäler*, III, pl. 126-130; Breast., *Anc. Rec.*, t. III, § 80-156).

Al.-H. Gardiner a montré (*The military Road between Egypt and Palestine*, dans *Journal of Egyptian Archaeology*, t. VI (1920), p. 99-114) l'intérêt que présentent ces bas-reliefs au point de vue géographique : ils indiquent à la manière d'une carte médiévale l'emplacement approximatif des forteresses et des points d'eau échelonnés le long de la route qui conduisait d'Égypte en Palestine (cf. W. Spiegelberg, *Befestigte Brunnenanlagen in Palästina*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, t. LXV (1930) p. 57-58). Cette route correspond au « Chemin du pays des Philistins » qu'évitèrent les Hébreux lorsqu'ils sortirent d'Égypte (Ex., XIII, 17).

En Asie même, les sites archéologiques ont livré quelques souvenirs de son passage. Une stèle de Beisan, datée de l'an I, décrit comment le roi intervint pour délivrer cette forteresse importante au moment où elle allait être encerclée par des bandes armées de Transjordanie (fig. 468).

Al. Rowe, *Topography and history of Beth-shan*, vol. I, Philadelphia, 1930, pl. XLI, p. 23-30; Al. Rowe, dans *The Museum Journal of the University of Pennsylvania*, march 1929, p. 89-98. — Al. Moret, dans *Revue de l'Égypte ancienne*, t. I (1927), p. 18-20. — Gressmann-Ranke, *Altor. Texte*, p. 94-95. — W.-F. Albright, dans *Annual of the American School for Oriental Research*, t. VI, p. 32. — A. Barrois, dans *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, t. XXX (1930), p. 759-760. — D.-M. Noth, *Die Wege der Pharaonenheere in Palästina und Syrien, II. Die Ortslisten Sethos I.*, dans *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, 1937, p. 215-218.

On a découvert à Beisan un autre fragment de stèle de Sethi Ier; les inscriptions en sont fort indistinctes, mais on a cependant pu y reconnaître la mention des « *'prw* de la montagne du Jourdain » (?) et de la ville de Tyr (Al. Rowe, *Topography and history of Beth-shan*, pl. XLII-XLIV, p. 29-30). A. Barrois émet l'hypothèse qu'un fragment d'inscription trouvé il y a une quarantaine d'années à Tell esh-Shîhâb en Transjordanie (G.-A. Smith, dans *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1901, p. 347) peut se raccorder à la stèle de Beisan (A. Barrois, dans *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, t. XXX (1930), p. 761).

Citons enfin un fragment de stèle trouvé à Tell Nebi-Mend (Kadesh) : le roi Sethi Ier y est représenté en adoration devant Amon, deux autres divinités égyptiennes et un dieu syrien (M. Pézard, dans *Syria*, t. III (1922), p. 108, pl. XXII et fig. 6; M. Pézard, *Une nouvelle stèle de Seti Ier*, dans *Monuments Piot*, t. XXV (1921-1922), p. 387-389 et pl. XXVI).

Ramsès II (1298-1232). Ce roi poursuivit la politique de conquête et fit différentes apparitions en Asie.

Au cours de ses campagnes (entre autres au cours de celle de l'an IV et de l'an V), il fit graver trois inscriptions de victoire sur les rochers bordant le Nahr el Kelb, près de Beirout. La silhouette générale de ces monuments et les tableaux qui les surmontent sont encore reconnaissables; mais les textes en sont presque

468. — Stèle historique de Sethi Ier, trouvée à Bethshan. D'après H. Gressmann et H. Ranke, *Altorientalische Bilder zum Altentestament*, 1927, Abb. 98.

complètement effacés (Lepsius, *Denkmäler*, III, 197 *a*; Weissbach, *Die Denkmäler und Inschriften an der Mündung des Nahr el Kelb*, 1922, pl. 17-22; R. Mouterde, *Le Nahr el Kelb, Guide archéologique*, Beyrouth, 1932, p. 16-18, pl. 5-6).

La campagne sans contredit la plus mémorable de ce règne est celle de l'an V. Le roi, après avoir traversé toute la région côtière sans rencontrer de résistance sérieuse, pénétra à l'intérieur de la Syrie et arriva à proximité de Kadesh, où étaient massées les armées des princes coalisés sous le haut commandement du roi des Hittites, Mouwattali.

Induit en erreur par deux émissaires bédouins envoyés par son ennemi, Ramsès II s'avança imprudemment avec une partie seulement de son armée, en sorte qu'il faillit un moment être encerclé par les ennemis supérieurs en nombre. Grâce à sa présence d'esprit et à sa bravoure, il parvint cependant à tenir tête aux assaillants jusqu'à ce que le gros de son armée vînt le secourir.

Nous savons par les documents hittites qu'il ne parvint pas à s'emparer de la place et dut rentrer en Égypte sans avoir atteint son objectif.

Telle était cependant la fierté qu'il éprouvait au sujet de la bataille de Kadesh et du rôle décisif qu'il y avait joué, qu'il en fit copier le récit sur les murs de la plupart des temples qu'il construisit.

Il en existe un récit plus ou moins objectif, rédigé sans doute d'après les communiqués officiels et un récit épique composé suivant toutes les règles de la prose poétique. On pourrait joindre à ces sources les légendes qui servent de commentaire aux bas-reliefs commémorant les divers épisodes de la campagne.

Texte dans C. Kuentz, *La bataille de Qadech* (*Mémoires de l'Inst. français d'archéologie orientale du Caire*, t. LV), Le Caire, 1928-1934. — S. Hassan, *Le poème dit de Pentaour et le rapport officiel sur la bataille de Qadesh* (*Recueil de travaux publiés par la Faculté des lettres de l'Université égyptienne*, t. II), Le Caire, 1929 (seul le poème y est publié). — Trad. dans Breast., *Anc. Rec.*, III, § 305-315 (poème); § 316-327 (rapport officiel); § 328-351 (légendes des tableaux). — A. Erman, *Literatur*, p. 325-337 (poème). — G. Roeder, *Aegypter und Hethiter* (*Der alte Orient*, 20. Jahrgang), Leipzig, 1919, p. 24-35 (poème et rapport officiel). — J.-H. Breasted, *The battle of Kadesh* (*Decennial publications of the University of Chicago*, V), Chicago, 1903. — J. Sturm, *Der Hettiterkrieg Ramses II.* (*Beihefte zur Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, fasc. 4), Vienne, 1939. — Les tableaux sont reproduits dans W. Wreszinski, *Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte*, t. II, Leipzig, 1935, pl. 16-25 (Abydos), pl. 68-70 (Karnak), pl. 63-67, 81-89 (Louxor), pl. 92-106 (Ramesseum), pl. 169-173 (Abousimbel). — Voir aussi Lepsius, *Denkmäler*, III, *passim*.

Pendant les années suivantes (an VI-VIII), Ramsès II dut réprimer différentes révoltes, comme nous l'apprennent un certain nombre de tableaux et les légendes qui les accompagnent : nous y voyons le siège d'Ascalon, de Satouna, de Dapour, de Tounip, etc. (Breast., *Anc. Rec.*, III, § 353-362; W. Wreszinski, *Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte*, II, Leipzig, 1935, pl. 58 (Ascalon), 107-108 (Dapour), 54-56 (autres villes cananéennes); pour de plus amples détails bibliographiques, voir E. Drioton et J. Vandier, *Les peuples de l'Orient Méditerranéen*, II, *L'Égypte* (Collection « Clio »), Paris, 1938, p. 432).

C'est probablement au cours de ces dernières campagnes qu'un fonctionnaire égyptien fit graver une inscription à Sa'dîye à l'est du lac de Génésareth : ce monument, appelé « la pierre de Job », représente Ramsès II faisant une offrande à un dieu local (*Adôn Saphôn*).

A. Erman, *Der Hiobstein*, dans *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, t. XV (1892), p. 205-211. — A. Erman, *Das Denkmal Ramses II. im Ostjordanland*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, t. XXXI (1893), p. 100-101. — Dessin au trait dans Gressmann-Ranke, *Altor. Bilder zum Alten Testament*, fig. 103. — Sur le nom de la divinité, voir W.-F. Albright, dans *Annual of the American School for Oriental Research*, t. VI, p. 45, note 104.

Une stèle de Beisan, datée de l'an IX (d'après d'autres, de l'an XXXI), montre Ramsès II offrant des vases à Amon, qui présente un glaive. L'inscription exalte les victoires du roi en Asie : les gens de Rethenou sont contraints à l'obéissance, les Aamou sont réduits à merci; de tous, le roi reçoit l'hommage dans sa nouvelle capitale de Per-Ramsès. (Al. Rowe, *Topography and History of Beth-shan*, Philadelphia, 1930, pl. XLV et p. 33-36; Al.-H. Gardiner, dans *Journal of Egyptian Archaeology*, t. X (1924), p. 93; Gressmann-Ranke, *Altor. Bilder*, fig. 98.)

L'influence de Ramsès II à Byblos est attestée par un bas-relief et un fragment de stèle en calcaire, dont la surface est trop effacée pour qu'on puisse en tirer un sens (P. Montet, *Byblos et l'Égypte*, Paris, 1928, p. 48-49 et pl. XXXIV; id., dans *Monuments Piot*, t. XXV (1921-1922), p. 237; jambages et linteau au nom de Ramsès II dans M. Dunand, *Fouilles de Byblos*, t. I, 1939, p. 54-56 et pl. XXVII).

Notons d'autre part que la tombe d'Ahiram, roi de Byblos, dont le sarcophage de style égyptisant porte les plus anciennes inscriptions phéniciennes connues, a pu être datée du règne de Ramsès II grâce à la présence d'objets portant le nom de ce pharaon (P. Montet, *Byblos et l'Égypte*, p. 225-238, pl. CXLII (vases au nom de Ramsès II), pl. CXXVIII-CXLI (sarcophage d'Ahiram).

De nombreux scarabées au nom de Ramsès II ont été recueillis en Palestine (Al. Rowe, *A Catalogue of Scarabs*, Le Caire, 1936, p. 157-164).

Ramsès II avait transporté sa résidence dans le Delta, sans doute à Tanis et reconstruit la ville sur un plan grandiose et lui avait donné le nom de « Maison de Ramsès, aimé d'Amon, grand de victoires » (voir plus loin). Le site de la ville, fouillé successivement par A. Mariette, Fl. Petrie et P. Montet a livré un certain nombre de documents historiques. Mentionnons surtout une stèle qui contient une indication précieuse pour la chronologie de la période des Hyksos, et indirectement aussi pour la chronologie biblique (P. Montet, *La stèle de l'an 400 retrouvée*, dans *Kêmi*, t. IV (1931-1933), p. 191-215). Suivant l'explication séduisante de K. Sethe (*Der Denkstein mit dem Datum des Jahres 400 der Aera von Tanis*, dans *Zeitschr. für ägypt. Sprache und Altertumskunde*, t. LXV (1930), p. 85-89), Ramsès II commémore par ce monument une visite que fit à Avaris son grand-père Ramsès Ier. Cet événement est daté de l'an 400 de l' « Ère de Seth ». Cette ère a vraisemblablement comme point de départ l'instauration par les Hyksos du culte de Seth dans leur nouvelle capitale, Avaris. A supposer que la visite de Ramsès Ier se place vers 1330, le début de l'ère de Seth serait fixée en 1730. Cette date pourrait servir de recoupement au passage du Livre des Nombres (XIII, 23) d'après lequel Hébron fut fondée sept ans avant Tanis, identifiée par certains avec Avaris.

En l'an XXI de son règne, Ramsès II conclut un traité de paix et d'alliance avec le roi des Hittites Khattousil; ce traité fixa la frontière entre les deux empires (probablement à hauteur de Beyrouth) et détermina les rapports de bon voisinage entre les deux souverains. On a conservé la version égyptienne et la version hittite de ce texte, la dernière rédigée en babylonien. La version égyptienne a été copiée au temple de Karnak et au Ramesseum.

W.-M. Müller, *Der Bundnisvertrag Ramses II. und des Chetiterkönigs*, dans *Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft*, 7. Jahrgang (1902), 5. — Trad. des deux versions dans S. Langdon et Al.-H. Gardiner, *The treaty of alliance between Hattušili, king of the Hittites and the Pharaon Ramses II. of Egypt*, dans *Journal of Egyptian Archaeology*, t. VI (1920), p. 179-295.

En l'an XXXIV, cette alliance fut encore consolidée par le mariage d'une princesse hittite avec le roi d'Égypte. Celui-ci commémora l'heureux événement dans une inscription dont on connait deux copies.

Inscription d'Abousimbel avec représentation du roi et de la princesse hittite : Lepsius, *Denkmäler*, III, pl. 196. — U. Bouriant, *Notes de voyage*, § 25, *Textes d'Abou-Simbel*, dans *Recueil des travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, t. XVIII (1896), p. 160-166. — Breast., *Anc. Rec.*, III, § 415-424; versions de Karnak et d'Éléphantine avec version d'Abou-Simbel en parallèle : C. Kuentz, *La « stèle du mariage » de Ramsès II*, dans *Annales du Service des Antiquités*, t. XXV (1925), p. 181-238.

Une stèle découverte il y a plus d'un siècle à Karnak près du temple de Khonsou porte une inscription qui prétend se référer à l'an XXIV du règne de Ramsès II. La statue guérisseuse de Khonsou « faiseur de plans »

aurait été envoyée de Thèbes au pays de Bekhten pour guérir Bentresch, la fille du roi de ce pays, dont Ramsès II aurait épousé la sœur. Le roi de Bekhten, ayant gardé indûment la statue dans son pays, se serait décidé, à la suite d'un rêve, à renvoyer la statue en Égypte où elle aurait été reçue en grand triomphe. On a pu établir que cette inscription était un faux, exécuté à l'époque persane; les faits qui y sont évoqués sont légendaires, mais pourraient se rapporter à des événements réels, comme le mariage de Ramsès II avec une princesse hittite. Le pays de Bekhten est également imaginaire.

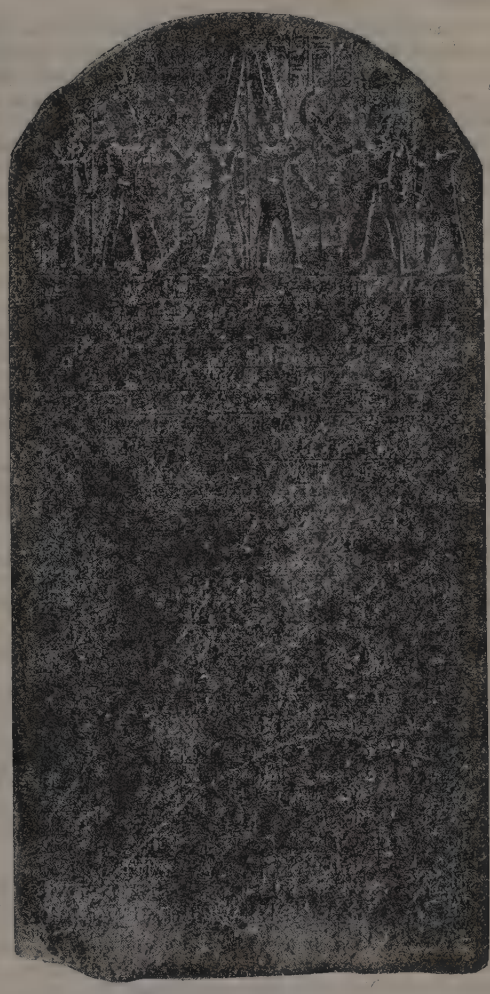
A. Erman, *Die Bentrechstele*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, t. XXI (1883), p. 54-60. — Breast., *Anc. Rec.*, III, § 429-447. — G. Maspero, *Contes populaires de l'Égypte ancienne*, 4e éd., Paris, [1911], p. 183-191. — P. Tresson, *Un curieux cas d'exorcisme dans l'antiquité*, dans *Revue biblique*, t. XLII (1933), p. 57-78. — A. Hermann, *Die ägyptische Königsnovelle* (*Leipziger ägyptologische Studien*, fasc. 10), Glückstadt, 1938, p. 21-22; trad. p. 56-59. — G. Posener, *A propos de la stèle de Bentresh*, dans *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, t. XXXIV (1934), p. 75-81.

Ménephtah (1232-1222). Les inscriptions de Ménephtah s'étendent principalement sur les campagnes du roi contre les Libyens et les « Peuples de la Mer » qui commencent à menacer sérieusement l'Égypte. Cependant il semble établi que Menephtah intervint également en Asie et qu'il châtia les villes et les tributs révoltées.

Ménephtah a fait composer un grand hymne dont la majeure partie décrit en termes pompeux la victoire qu'il remporta en l'an V sur les Libyens et leurs alliés. Ce long texte se termine cependant par une strophe qui semble résumer les victoires du roi en Asie : « Les princes se prosternent pour dire « Salâm! » personne ne hausse la tête parmi les « Neuf Arcs ». La Libye est dévastée; Kheta (le pays des Hittites) est pacifié; Canaan est pris avec tout ce qu'il a de mauvais; Ascalon est dépouillé, Gezer est ruiné, Yenoam est réduit à rien, Israël est désolé et sa race (littéralement « sa semence ») n'existe plus; la région de Kharou est devenue une veuve pour l'Égypte; tous les pays sont unifiés et pacifiés, car tous ceux qui étaient turbulents ont été soumis par le roi... Ménephtah. »

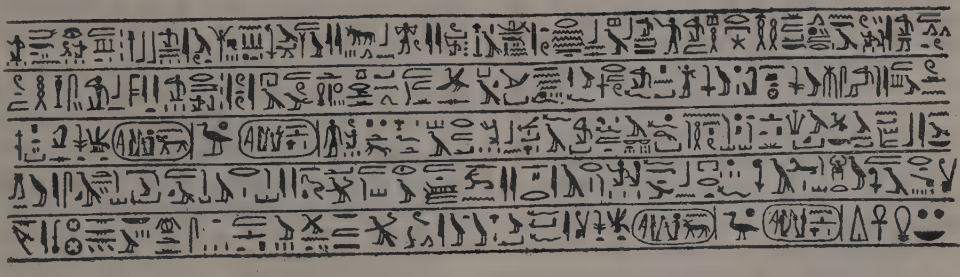
L'importance de ce passage vient surtout de ce qu'il contient la plus ancienne mention d'Israël (*'Ijsjrjɜr*, c. à d. *'Isrɜl*); c'est d'ailleurs le seul texte égyptien où le nom d'Israël apparaisse (fig. 469, 470).

Le poème est connu par deux versions : la première se lit au verso de la stèle découverte par Petrie à l'emplacement du temple funéraire de Ménephtah. Il s'agit de la stèle d'Amenophis III mentionnée plus haut (Fl. Petrie et W. Spiegelberg, *Six temples at Thebes* (1896), Londres, 1897, p. 1-25 (photographie, texte autographié, trad. et commentaire). — P. Lacau, *Stèles du Nouvel Empire* (*Catalogue général du Musée du Caire*), t. I, 1er fasc., Le Caire, 1909,



469. — La stèle de Ménephtah, dite « Stèle d'Israël » (Le Caire).
D'après Fl. Petrie, *Six Temples at Thebes*, pl. XIII.

p. 52-59 et pl. XVII-XIX. — Trad. dans Breast., *Anc. Rec.* III, § 602-607. — Erman, *Literatur*, p. 341-346. — Gressmann-Ranke, *Altor. Texte*, p. 20-25. — E. Naville, dans



470. — Partie de la stèle de Ménephtah contenant la mention d'Israël (l. 27 au milieu).
D'après Fl. Petrie, *op. cit.*, pl. XIV.

p. 12, 26-28 (traduction), pl. XIII (photographie), et XIV (fac-simile). — W. Spiegelberg, *Der Siegeshymnus des Merneptah auf der Flinders Petrie-Stele*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, t. XXXIV (1896), *Journal of Egyptian Archaeology*, t. II (1915), p. 195-201, conteste que Ménephtah ait été en Palestine. — L'autre version, fragmentaire, se trouve au temple de Karnak (cour entre le troisième et le septième pylône). C. Kuentz, *Le*

double de la stèle d'Israël à Karnak, dans *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, t. XXI (1923), p. 113-117; la partie mentionnant Israël est perdue dans cette version.

Il résulte de ce fameux passage, qui a donné son nom à la stèle (« Stèle d'Israël »), que le peuple d'Israël était déjà établi dans une partie de la Palestine : C'est un *terminus ante quem* pour la fixation de la date de l'Exode.

Les fouilles de Gezer ont ramené au jour un petit cadran solaire au nom de Ménephtah (S. Macalister, *Excavations at Gezer*, t. I, 15 et t. II, 331, fig. 456; L. Borchardt, *Altägyptische Zeitmessung* (dans *Geschichte der Zeitmessung und der Uhren*, t. I, fascicule B), Berlin, 1920, p. 48.

3. *XX^e dynastie (1200-1085).* — *Ramsès III* (1198-1166). Nous disposons pour le règne de Ramsès III de documents historiques plus développés que pour n'importe quelle autre période de l'histoire égyptienne : un papyrus énumère ses fondations et ses donations en faveur des dieux et les inscriptions accompagnant les bas-reliefs historiques de son temple funéraire évoquent les épisodes de ses campagnes.

Le papyrus Harris n. 1 du British Museum, mesurant une quarantaine de mètres de long a été composé probablement, comme une espèce de manifeste, au début du règne de son successeur, pour évoquer d'une manière suggestive les largesses de son père en faveur des dieux de l'empire. Le texte traite en des sections distinctes des donations royales aux temples de Thèbes, d'Héliopolis, de Memphis, ainsi qu'aux petits temples, et donne pour finir un aperçu historique de tout le règne.

Texte hiératique dans S. Birch, *Facsimile of an Egyptian Hieratic Papyrus of the Reign of Ramses III, now in the British Museum*, Londres, 1876. — Texte transcrit dans W. Erichsen, *Papyrus Harris I., hieroglyphische Transkription* (*Bibliotheca Ægyptiaca*, t. V), Bruxelles, 1933. — Trad. dans Breast., *Anc. Rec.*, IV, § 151-412. — Étude dans H.-D. Schaedel, *Die Listen des grossen Papyrus Harris* (*Leipziger ägyptologische Studien*, fasc. 6), Glückstadt, 1936.

Dans la partie consacrée aux fondations, nous relevons différents détails concernant la Syrie, la Palestine et leurs habitants : Ramsès III a fait construire un temple à Amon dans le pays de *Dȝhj* (Phénicie) et lui a donné le nom de « Château de Ramsès, souverain d'Héliopolis, vie et santé, force, dans le (pays de) Canaan » (IX, 1-3; Breast., *Anc. Rec.*, IV, § 219). Il ■ fait don de 2.607 esclaves syriens et nègres aux temples d'Amon, de Mout et de Khonsou (X, 15; Breast., *Anc. Rec.*, IV, ▮ 225) et ■ attribué à Amon le bénéfice de neuf villes de Syrie *(Ḫȝrw)* (XI, 11; Breast., *Anc. Rec.*, IV, ▮ 226).

Dans l'annexe historique (LXXV-LXXIX; Breast., *Anc. Rec.*, ▮ 397-411) nous trouvons tout d'abord une description, que nous voudrions plus explicite, des événements qui ont précédé l'accession au trône de Ramsès III : l'Égypte aurait été livrée pendant une période d'anarchie à un Syrien *(Ḫȝrw)* qui avait usurpé le pouvoir, jusqu'au jour où Sethnakht, prédécesseur de Ramsès III, rétablit l'ordre dans le pays (1200-1198). Un peu plus loin, le texte passe en revue les guerres que le roi eut à soutenir contre les envahisseurs, qui se montrent de plus en plus menaçants : la guerre contre la coalition des « Peuples de la Mer » venus des îles et des côtes de l'Asie Mineure, parmi lesquels sont mentionnés les Peleset *(Pwrȝsȝtj)*, ancêtres des Philistins (Breast., *Anc. Rec.*, IV, § 403); la guerre contre les habitants de Séir *(Sȝ'ȝrȝ)* et contre les Bédouins *(Šȝśw)*, qui furent battus et réduits en esclavage (Breast., *Anc. Rec.*, IV, § 404); la guerre contre les Libyens qui, après leur défaite, furent déportés dans des forteresses royales (Breast., *Anc. Rec.*, § 405). Ensuite nous trouvons le récit d'expéditions que le roi envoya dans des pays où les flottes égyptiennes se rendaient depuis un temps immémorial, entre autres au pays de Pount et au Sinaï (Breast., *Anc. Rec.*, IV, ▮ 407 et ▮ 409). Cette section se termine par une description de l'état de paix et de sécurité que connut sous Ramsès III l'empire égyptien; il s'étendait alors de la Nubie à la Syrie (Breast., *Anc. Rec.*, IV, ▮ 410).

Les guerres de Ramsès III, dont nous avons un exposé général dans le papyrus Harris, sont décrites d'une manière plus prolixe dans les tableaux et les inscriptions qui décorent les parois du temple funéraire de Medinet-Habou, ainsi que celles du petit temple que le roi fit construire en avant de la salle hypostyle de Karnak. Les bas-reliefs, au nombre d'une quarantaine, sont particulièrement précis dans l'évocation des scènes de bataille et la représentation des types étrangers; mais les textes et les légendes, rédigés dans le style ampoulé et redondant en vogue à cette époque, ne nous donnent que d'assez maigres renseignements historiques.

Ces documents ont été édités avec toute l'exactitude possible dans les splendides publications de l'Institut Oriental de Chicago : H. Nelson et autres, *Medinet Habu*, vol. I : *Earlier Historical Records of Ramses III* (*The University of Chicago Oriental Institute Publications*, vol. VIII), Chicago, 1930, pl. 1-54. — *Id.*, vol. II : *Later Historical Records of Ramses III* (*The University of Chicago Oriental Institute Publications*, vol. IX), Chicago, 1932, pl. 55-130. On trouvera la traduction des textes de Medinet Habou, encadrés de commentaires, dans Breast., *Anc. Rec.*, IV, ▮ 1-145 et dans W.-F. Edgerton et J.-A. Wilson, *Historical Records of Ramses III; The texts in Medinet Habu, vols. I and II* (*The Oriental Institute of the University of Chicago Studies in anc. orient. civilization*, nr. 12), Chicago, 1936. — Bas-reliefs historiques de Ramsès III à Karnak dans H.-H. Nelson et autres, *Ramses III 's Temple within the great inclosure of Amon*, vol. II (*The University of Chicago Oriental Institute Publications*, vol. XXXV), Chicago, 1936, pl. 79-125.

En réunissant les quelques données précises que contiennent ces inscriptions, on peut établir comme suit la succession chronologique des événements.

En l'an V, Ramsès III tient victorieusement tête à une coalition des Libyens et des « Peuples de la Mer ».

Ces derniers reviennent à la charge en l'an VIII; leur coalition comprend, comme nous le savons déjà par le papyrus Harris, les Peleset, les Theker, les Shakalesh, les Danana et les Ouaouash. Ils balayent sur leur passage les Hittites, dont la puissance était déjà sur le déclin; puis ils s'avancent le long de la côte syrienne, tandis qu'une flotte transporte une partie importante de leurs effectifs vers les bouches du Nil. C'est sur mer, semble-t-il, que se décida le sort de la guerre. La flotte égyptienne fit preuve d'une supériorité marquée et anéantit les forces ennemies. Grâce à cette victoire éclatante, l'avance des « Peuples de la Mer » fut définitivement arrêtée.

Une nouvelle expédition (en l'an XI) fut dirigée contre les Mashouash et les Libyens; elle se termina également à l'avantage de Ramsès III. Il est possible que certains de ces tableaux se rapportent à d'autres expéditions de moindre importance contre le pays d'Amor et contre les Hittites. (Voir pour les références détaillées aux différentes campagnes, E. Drioton et J. Vandier, *Les peuples de l'Orient méditerranéen*, II : *L'Égypte* (collection « *Clio* »), Paris, 1938, p. 433-434.)

Comme témoins de l'occupation égyptienne en Palestine on peut citer deux monuments trouvés à Beisan : une statue de Ramsès III (Al. Rowe, *Topography and History of Beth-shan*, Philadelphia, 1930, pl. LI) et un linteau contemporain avec un bas-relief du commandant de la place, Ramsès-ouser-khepesh (*ibid.*, p. 31 et pl. XLVII-XLVIII).

D'après E. Drioton (*A propos de la stèle de Balou'a*, dans *Revue biblique*, t. XLII (1933), p. 353-365), une stèle trouvée dans le pays de Moab à 24 km. au Nord de Kerak et portant un tableau où intervient un personnage à double couronne (M.-G. Horsfield et le P. Vincent, *Une stèle égypto-moabite au Balou'a*, dans *Revue biblique*, t. XLI (1932), p. 417-444 et pl. XI) ne serait déjà plus qu'une imitation d'un prototype égyptien, exécutée pour un chef bédouin à peu près contemporain de Ramsès III. R. Weill a cru reconnaître au dessus du tableau une inscription en caractères étrangers (R. Weill, *L'écriture des tablettes crétoises en Syrie-Palestine vers le XIII^e siècle*, dans *Revue d'égyptologie*, t. III (1938), p. 81-99).

4. *XXI^e Dynastie* (1085-950). Après le règne de Ramsès III, l'Égypte tomba rapidement en décadence. Les huit Ramsès qui montèrent successivement sur le trône (1166-1085) jouèrent un rôle très effacé, tandis que les grands prêtres d'Amon s'emparaient peu à peu du pouvoir. L'un de ces derniers, Hrihor fit le pas décisif et instaura à Thèbes une espèce de théocratie (1085-1054), tandis qu'une dynastie tanite organisait un royaume rival dans le Delta.

L'Égypte avait renoncé à ses rêves d'impérialisme et les peuples d'Asie qui lui étaient naguère soumis se rendirent complètement indépendants. C'est sans doute à ce moment que les Israélites purent se répandre en Palestine, jusqu'à la zone côtière occupée en grande partie par les Philistins.

Les textes égyptiens sont évidemment muets au sujet de cet épisode de l'histoire biblique. Mais un document bien suggestif nous montre combien le prestige égyptien était en recul même dans les ports de Phénicie, où les pharaons entretenaient un siècle plus tôt des flottes importantes. C'est le récit de voyage d'Ounamon. Ce fonctionnaire avait été chargé par le grand prêtre Hrihor en l'an V du roi fantôme Ramsès XI de chercher en Syrie du bois pour restaurer la barque sacrée d'Amon. Ce texte, qui présente tous les caractères d'une relation authentique des événements, est conservé par un papyrus de Moscou provenant de la collection de W. Golenischeff.

Texte dans A.-H. Gardiner, *Late-egyptian stories* (*Bibliotheca Ægyptiaca*, t. I), Bruxelles, 1932, p. XI-XII et 61-76. — Trad. dans Breast., *Anc. Rec.*, IV, § 557-591. — Erman, *Literatur*, p. 225-237. — Gressmann-Ranke, *Altor. Texte*, p. 71-77.

Ounamon, s'étant muni au passage de lettres de recommandation de Smendes, prince de Tanis, et de sa femme Tanoutamon, aborda d'abord à Dor, dans le pays des Theker (que nous avons rencontrés sous Ramsès III comme alliés des Peleset-Philistins). Ayant été victime d'un vol, il tâcha vainement de se faire rendre justice par le roi de la région, Beder, puis continua son voyage par Tyr pour atteindre Byblos. Il y fut reçu d une manière assez fraîche par le roi Zekerbaal, qui exigea un payement en due forme. Après bien des palabres le marché fut conclu et Ounamon put partir avec sa cargaison de bois. Il fut rejeté par un naufrage dans l'île de Chypre, dont la reine lui fit bon accueil. La suite du récit ne nous est pas conservée, mais il est probable qu'après toutes ces aventures Ounamon put enfin rentrer dans son pays. Le texte est intéressant, parce qu'il nous fait connaître la situation politique de la région côtière de la Syrie au XI^e siècle avant J.-C., et qu'il nous décrit avec un grand luxe de détails les négociations du fonctionnaire égyptien avec les principicules des villes commerçantes des Échelles du Levant.

2° *Listes de peuples vaincus.* — Au cours de leurs campagnes dans les pays étrangers, les pharaons recevaient la soumission des villes et des peuples qu'ils rencontraient sur leur passage. Pour évoquer d'une manière synthétique l'ensemble des villes capturées et pour faire ressortir en même temps l'étendue de leurs conquêtes, les rois prirent l'habitude, tout au moins depuis Thoutmès III, de faire graver sur les murs de leurs temples ou sur les socles de leurs colosses le nom des cités et des pays qu'ils avaient réduits à merci. Chaque nom est enfermé dans un encadrement ovale (« cartouche crénelé ») représentant schématiquement le plan d'une enceinte fortifiée : au dessus de celui-ci apparaît à mi-corps un ennemi les bras liés derrière le dos qui symbolise les habitants de la cité vaincue.

Les cartouches sont disposés en files régulières; les personnages symboliques sont souvent tenus en laisse par le dieu Amon et par la déesse tutélaire de Thèbes, et amenés au roi vainqueur.

Ces noms de localités et de tribus constituent une source précieuse pour reconstituer la toponymie et la géographie anciennes de la Palestine et des régions avoisinantes. Les plus anciennes listes, celles de Thoutmès III en particulier, ont été rédigées avec le souci de donner un relevé correspondant exactement à la réalité. Mais à la longue ces énumérations ont tendance à prendre une forme stéréotypée : dans certaines listes de la XIX^e et de la XX^e dynasties (surtout sous Ramsès III), les rédacteurs se sont contentés de prendre comme modèle une des listes plus anciennes et d'y ajouter au besoin quelques noms nouveaux. Souvent aussi nous trouvons en tête de la série la mention des « Neuf Arcs ».

Dans les listes les plus soignées, les noms géographiques semblent avoir été groupés suivant un ordre géographique. Ainsi celle de Thoutmès III passe successivement en revue la Galilée et les localités d'alentour, la région côtière jusqu'au Carmel, les massifs montagneux, le pays de Basan et la Palestine proprement dite.

E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, t. II, 1^re part., Stuttgart, 1928, p. 90. — W.-M. Müller, dans *Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft*, t. XII (1907), 1. On trouvera le relevé et l'analyse des listes, depuis celles de Thoutmès III jusqu'à celle de Sheshonq, dans J. Simons, *Handbook for the study of egyptian topographical lists relating to Western Asia*, Leiden, 1937, ainsi que dans A. Jirku, *Die ägyptischen Listen palästinischer und syrischer Ortsnamen* (*Klio, Beiträge zur alten Geschichte*, 38. Beiheft), Leipzig, 1937. On pourra également consulter H. Gauthier, *Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques*, vol. I-VII, Le Caire, 1925-1931, ainsi que F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, t. II, *Géographie politique, les villes*, Paris, 1938, p. 1-43 et carte I.

Plus récemment, M. Noth a proposé une nouvelle théorie pour expliquer la composition des listes de vaincus (M. Noth, *Die Wege der Pharaonenheere in Palästina und Syrien, Untersuchungen zu den hieroglyphischen Listen palästinischer und syrischer Städte*, dans *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, 1937, p. 183-239; 1938, p. 26-65 et p. 277-304; 1941, p. 39-74). Selon cet auteur, il faudrait y distinguer trois groupes de toponymes spécifiquement différents : 1° le groupe des « Neuf Arcs » (apparaissant dans les listes depuis Séthi I^er); 2° un groupe plus ou moins développé, composé de noms de pays et de villes qui n'ont pas été effectivement soumis par le conquérant, mais qui font partie d'une ancienne liste, constituée peut-être déjà à l'époque où les Hyksos fondèrent leur empire; on y rencontre surtout la mention de régions situées au nord de la Syrie et en Mésopotamie; 3° la liste des villes de Palestine et de Syrie que le pharaon a réellement conquises au cours de ses campagnes; ces villes sont vraisemblablement énumérées dans l'ordre suivant lequel elles ont été prises et consignées dans les annales officielles.

3° *Défilés de tributaires représentés dans les tombes de fonctionnaires.* — Lorsqu'un peuple étranger avait été

vaincu ou lorsqu'il reconnaissait volontairement la suzeraineté du pharaon, il lui livrait un tribut consistant en animaux exotiques, en matières premières ou en produits manufacturés. Une délégation parfois nombreuse convoyait le tribut jusqu'à la capitale et venait présenter ses hommages au roi d'Égypte. Les étrangers étaient reçus soit par le pharaon lui-même, soit par un de ses représentants. Plusieurs hauts fonctionnaires des XVIII^e^ et XIX^e^ dynasties ont fait représenter dans leur chapelle funéraire cet épisode mémorable de leur carrière. Les tableaux, intéressants par les détails qu'ils nous donnent sur le type et le costume des étrangers ainsi que sur les productions de leurs pays, sont généralement accompagnés d'inscriptions qui expliquent la scène et fixent l'identité des peuples astreints au tribut. Les plus anciens exemples de cette catégorie de tableaux remontent à l'époque de Thoutmès III.

On en trouvera le relevé avec les inscriptions qui les accompagnent dans P. Montet, *Les reliques de l'art syrien dans l'Égypte du Nouvel Empire* (*Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg*, fascicule 76), Strasbourg, 1937, p. 12 sq.

II. LES ŒUVRES LITTÉRAIRES DU NOUVEL EMPIRE. — Les œuvres littéraires de l'Égypte ancienne reflètent bien souvent les événements historiques de l'époque à laquelle elles ont été écrites. Celles du Nouvel Empire en particulier abondent en renseignements sur la Palestine et la Syrie.

1° *Hymnes de victoire.* — Citons pour mémoire les poèmes officiels : en un style poétique, dont les images sont empruntées à un répertoire conventionnel, les rois y exaltent l'étendue de leur puissance et l'importance de leurs victoires, et associent à leur triomphe les dieux de l'empire qui les ont secondés. Tantôt le discours est mis à la troisième personne, tantôt c'est le roi lui-même qui parle; parfois aussi c'est le dieu Amon qui magnifie l'œuvre du pharaon.

Ces compositions sont souvent divisées en une série de strophes symétriques. Comme chacune d'elles se rapporte à une région différente, on a donné à ces poèmes le nom d' « hymnes des points cardinaux ».

Liste bibliographique dans J. Baillet, *Le régime pharaonique dans ses rapports avec l'évolution de la morale en Égypte*, t. II, Paris, 1913, p. 679-680. — Hymne d'Amon à Thoutmès III : Texte dans Sethe, *Urk.*, IV, p. 610-624. Trad. dans Erman, *Literatur*, p. 319-322. — Gressmann-Ranke, *Altor. Texte*, p. 18-20. — Breast., *Anc. Rec.*, II, ▮ 655-662; autres exemples dans Erman, *Literatur*, p. 322-325 (sur Ramsès II), p. 341-346 (sur Ménephtah).

Quelque conventionnel que puisse paraître le genre auquel ils appartiennent, ces poèmes nous donnent cependant un aperçu synthétique des victoires royales. Ils renferment même incidemment des indications que nous ne trouvons pas ailleurs : n'est-ce pas dans un de ces hymnes qu'apparaît la seule mention d'Israël? (voir plus haut).

2° *Poèmes sur la nouvelle capitale de Ramsès II.* — Sous Ramsès II et ses successeurs l'hymnologie s'enrichit d'une variété nouvelle : l'hymne sur la résidence royale. Dans les écoles où se formaient les scribes de l'époque ramesside, les maîtres proposaient comme sujet de composition l'exaltation de la splendeur dont s'était revêtue la nouvelle capitale fondée par le roi dans l'Est du Delta (peut-être à l'emplacement de Tanis). Comme nous l'avons dit plus haut, cette ville, appelée « Maison de Ramsès aimé d'Amon, grand de victoires », correspond très probablement à la Ramsès de l'Exode. Ces hymnes décrivent en un style fleuri la configuration de la ville royale : ils parlent de ses temples, des dieux égyptiens et asiatiques (Anat, Astarté) qui y sont honorés, de ses quartiers, des cours d'eau qui l'arrosent et de l'activité de son port; ils font aussi mention de sa population bariolée, composée non seulement d'Égyptiens mais également de Sémites et de Hittites.

Texte dans Al.-H. Gardiner, *Late-egyptian Miscellanies* (*Bibliotheca Ægyptiaca*, t. VII), Bruxelles, 1937, p. 12, 15, 21, 40. — Trad. dans Al.-H. Gardiner, *The Delta residence of the Ramessides*, dans *Journal of Egyptian Archaeology*, t. V (1918), p. 185 sq. — Erman, *Literatur*, p. 337-341.

Ce genre garda sa vogue sous les générations suivantes. Certains hymnes ont été adoptés par les copistes de la fin de la XIX^e^ dynastie, qui ont remplacé le nom de Ramsès II par celui de ses successeurs.

Dans une de ces descriptions (*Papyrus Anastasi III*, 2, 11-12) on relèvera avec intérêt deux expressions qui se rapportent à la topographie des environs de Pi-Ramsès : *P3-twfj*, « la région des fourrés de papyrus » et *P3-š-Ḥr*, « le lac d'Horus »; elles correspondent exactement au יַם סוּף (par ex. Ex., XXIII, 31) et au שִׁיחוֹר (par ex. Jos., XIII, 3; Jérémie, II, 18) de la Bible, qui désignent la frontière de l'Égypte (Al.-H. Gardiner, dans *Journal of Egyptian Archaeology*, t. V (1918), p. 184-186 et p. 251-252).

3° *Le débat littéraire entre deux scribes (Papyrus Anastasi I).* — Dans les écoles de scribes le genre épistolaire était tenu en grande estime. On faisait copier aux élèves des lettres modèles, de manière qu'ils s'habituassent aux règles et aux conventions du genre et fussent capables d'en rédiger à leur tour de pareilles. On avait même composé à leur intention des traités sous forme épistolaire. Une composition de ce genre nous est conservée intégralement dans le papyrus Anastasi I du British Museum et est connu également par quelques copies fragmentaires sur ostraca.

Al.-H. Gardiner, *Egyptian hieratic texts*, *Series* I : *Literary texts of New Kingdom*, Part. I, Leipzig, 1911 (texte et trad.). — G. Posener, *Pap. Anastasi* I. *Restitutions d'après les ostraca*, dans *Mélanges Maspero*, I, *Orient Ancien* (*Mém. de l'Institut Français d'archéologie orientale*, t. LXVI), 1^er^ fascicule, Le Caire, 1934, p. 327-336. — Trad. dans Erman, *Literatur*, p. 270-294. — Gressmann-Ranke, *Altor. Texte*, p. 101-105 (en partie seulement).

Un scribe d'expérience, Hori, a reçu une lettre de son collègue plus jeune le scribe Amenemipet, attaché aux services de l'armée; celui-ci semble avoir voulu en remontrer à son aîné en lui vantant, dans un style prétentieux et contourné, ses capacités et son savoir, et en prétendant s'acquitter à la perfection des missions dont il était chargé.

Hori, à qui l'attitude de son collègue ▪ déplu, lui répond de bonne encre. Après lui avoir adressé les salutations d'usage, où perce déjà le ton de la moquerie, il se met à le plaisanter au sujet de son style désordonné et ampoulé et à le reprendre au sujet de ses prétentions ridicules à la science. Pour mieux le confondre, il lui propose une série de problèmes techniques qu'il serait bien incapable de résoudre, tels que la construction d'une rampe, l'érection d'un obélisque, le transport d'un colosse, la répartition de rations entre les mercenaires d'une armée envoyée en Syrie. Enfin, dans la dernière partie de sa longue diatribe, il décrit à son tour, sur le ton de la parodie, le prétendu voyage de son émule en Asie (fig. 471). Il le montre traversant toutes les régions de l'Asie antérieure, depuis le pays des Hittites jusqu'à la frontière égyptienne, et mentionne au fur et à mesure les localités et les pays qu'Amenemipet est censé connaître. Il corse son récit en évoquant d'une manière pittoresque les incidents du voyage : rencontre de Bédouins pillards, rupture d'attelage, aventure galante, etc. Cette dernière partie constitue un vrai tableau de la géographie syrienne et palestinienne sous la XIX^e^ dynastie.

Dans ce texte apparaissent des mots et des phrases cananéennes : Hori compare Amenemipet à un *maher (mḥ3r)* ce qui correspond à l'hébreu מָהִיר « vif et habile », à un *ṯpr jd'*, expression équivalant à סֹפֵר יָדַע, « scribe instruit » et à un *mariannou (mrijn)*, terme que nous trouvons dans les textes cunéiformes pour désigner une catégorie de guerriers (J. Leibovitch, *Quelques remarques au sujet du papyrus Anastasi I*, dans *Annales du service des Antiquités*, t. XXXVII (1938), p. 349-352).

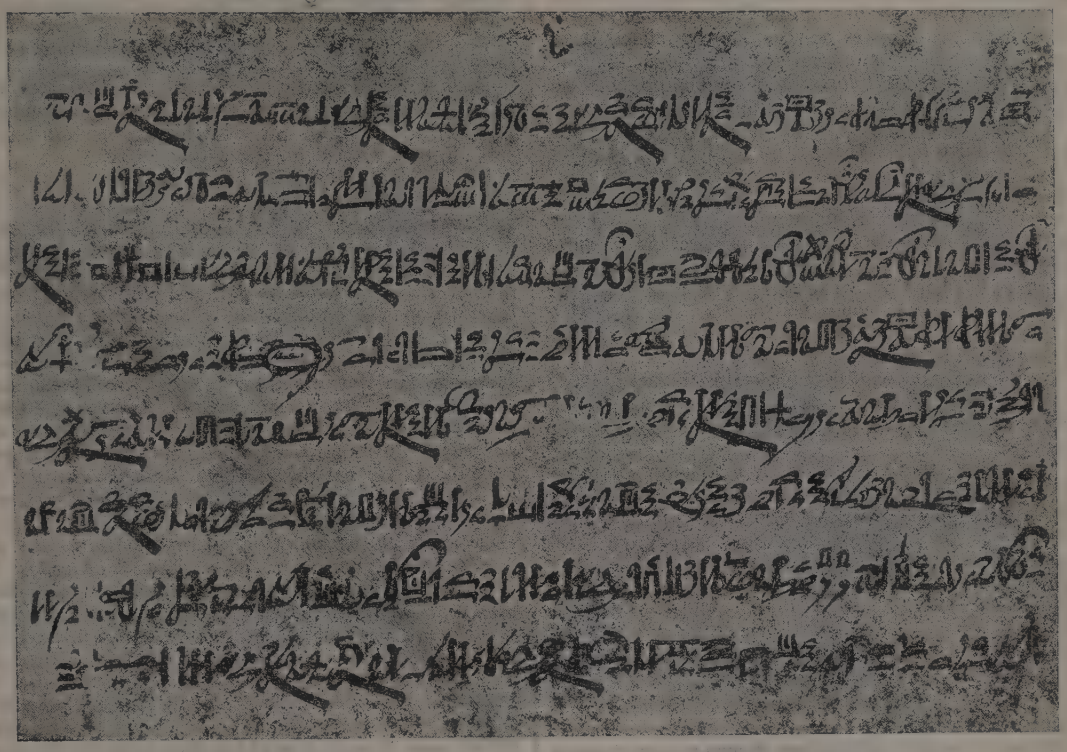
4° *La satire des métiers.* — Les livres sapientiaux de cette époque, écrits pour les jeunes gens qui se destinent à la carrière de scribe, c'est-à-dire aux futurs fonctionnaires, exploitent assez souvent un thème que l'on pourrait appeler la « satire des métiers ». Le sage, voulant convaincre la jeunesse studieuse de la supériorité de la profession de scribe, décrit les inconvénients des professions manuelles et réserve un couplet spécial à la carrière militaire. Il représente en termes imagés les tribulations de l'officier qui peine sur les pistes de Syrie et doit toujours craindre une attaque des populations turbulentes qui habitent ce pays.

A. Erman et H.-O. Lange, *Papyrus Lansing, eine ägyptische Schulhandschrift der 20. Dynastie* (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, hist. filol. Meddelelser, X, 3), Copenhague, 1925, p. 25-27, 84-94. — A.-M. Blackman et T.-E. Peet, *Papyrus Lansing : a translation with notes*, dans *Journal of Egyptian Archaeology*, t. XI (1925), p. 284-298. — Autres textes dans Al.-H. Gardiner, *Late-egyptian Miscellanies* (*Bibliotheca Ægyptiaca*, t. VII), Bruxelles, 1937, p. 26 et 44-45; 16-17 et 84-85. — Trad. dans Erman, *Literatur*, p. 248 et 250-251.

5° *Les contes du Nouvel Empire.* — La littérature d'imagination a parfois emprunté son cadre aux légions asiatiques. Tantôt le récit se greffe sur des événements réels ou vraisemblables, tantôt il nous transporte d'emblée dans le monde du rêve.

1. *La prise de Jaffa par le général Djehouti.* — Nous avons rapporté plus haut la légende qui avait trait à un épisode des guerres de Thoutmès III en Asie.

2. *Conte du Prince Prédestiné.* — Un conte merveilleux de la XIX^e^ dynastie rapporte les aventures d'un prince égyptien, qui, lors de sa naissance, reçut la visite des Hathors (déesses qui jouent le rôle de nos fées); elles lui prédirent qu'il mourrait par le crocodile, par le serpent ou par le chien. Devenu grand, il voyagea en Naharina et rencontra des princes de ce pays qui concouraient pour obtenir la main de la fille du roi. Le prince prédestiné se mit de la partie et gagna. Après bien des résistances il fut admis par le roi de Naharina et partit avec la princesse. Dans la suite il parvint à vaincre deux des sorts qui le menaçaient; mais l'état fragmentaire du papyrus ne nous permet pas de savoir s'il fut aussi heureux à l'égard du troisième sort.



471. — Une page du *papyrus Anastasi I* (p. 24), contenant la description d'un voyage en Syrie et en Palestine (British Museum). D'après *Select Papyri in the hieratic character.*

Al.-H. Gardiner, *Late-egyptian Stories* (*Bibliotheca Ægyptiaca*, t. I), Bruxelles, 1932, p. 1-9. — G. Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*, 4^e^ éd., Paris [1911], p. 196-207. — Erman, *Literatur*, p. 209-214. — A. Hermann, *Der Prinz dem 3 Geschickedrohen*, dans *Mém. Institut Français d'archéologie orientale*, t. LXVI (*Mélanges Maspero*, I, 1^er^ fascicule), Le Caire, 1934, p. 313-325.

3. *Conte des deux frères.* — Le conte des deux frères, connu par le *papyrus d'Orbiney*, du British Museum (Texte dans Al.-H. Gardiner, *Late-egyptian stories* (*Bibliotheca Ægyptiaca*, t. I), Bruxelles, 1932, p. 9-29; Trad. dans G. Maspero, *Contes populaires de l'Égypte ancienne*, 4^e^ édition, Paris, [1911], p. 1-21; Erman, *Literatur*, p. 197-209; Gressmann-Ranke, *Alt. Orient.*

Texte, p. 69-71, début seulement), contient deux parties distinctes.

La première évoque des épisodes de la vie paysanne. Deux frères, Anubis et Bata, vivent sous le même toit; le premier est marié, l'autre est célibataire. Un jour qu'ils étaient tous les deux aux champs à faire les semailles, Anubis envoie son cadet à la maison pour chercher un supplément de grain. Au moment où Bata entre à la maison, il rencontre sa belle-sœur qui lui fait des propositions malhonnêtes. Bata lui oppose un refus, mais la femme, craignant d'être dénoncée, accuse elle-même le jeune homme auprès de son mari. Celui-ci, pris de fureur, veut tuer Bata qui doit prendre la fuite.

On a noté depuis longtemps l'analogie qui existe entre le thème exploité dans ce passage et les aventures de Joseph dans la maison de Putiphar. Mais on aurait tort de vouloir soulever la question d'emprunt en se fondant sur une simple similitude de situation.

Ici commence la deuxième partie du conte : elle décrit la suite des aventures du jeune frère, et comporte une série de prodiges sur lesquels nous ne pouvons nous attarder ici. Il semble que dans la pensée du narrateur, certains épisodes de cette partie se passent en Syrie. La vallée du sapin *(ʿš)*, où se réfugie le jeune frère après avoir échappé à son aîné, peut être identifiée avec la région du Liban; il en était aussi question dans le récit de la campagne de Ramsès II contre Kadesh (A.-H. Gardiner, dans *Journal of Egyptian Archaeology*, t. XIX (1933), p. 128).

De même il est possible que certains thèmes mythologiques exploités dans la deuxième partie du « conte des deux frères » soient à mettre en relation avec la Syrie.

4. *Conte d'Astarté.* — Un conte mythologique de la XVIII[e] dynastie, dont le texte est trop mutilé pour qu'on puisse en déterminer le sujet avec certitude, met en scène la déesse syrienne Astarté. Al.-H. Gardiner qui a étudié en dernier lieu les fragments du papyrus pense que le thème central de ce conte n'est pas, comme on l'avait généralement accepté, l'arrivée d'Astarté en Égypte; il s'agit bien plutôt d'un conflit qui aurait surgi entre les dieux d'Égypte et de la Mer (personnifiée) à propos du tribut que cette dernière exigeait. La déesse syrienne ne jouerait dans le récit qu'un rôle accessoire.

Late-egyptian stories (*Bibliotheca Ægyptiaca*, t. I), Bruxelles, 1932, p. 76-81. — Trad. et commentaire du même auteur : *The Astarte Papyrus*, dans *Studies presented to F.-Ll. Griffith*, Londres, 1932, p. 74-85. — Ancienne traduction dans Erman, *Literatur*, p. 218-220. — Cf. Gressmann-Ranke, *Altor. Texte*, p. 7-8.

III. DOCUMENTS DIVERS : LETTRES, PIÈCES ADMINISTRATIVES, ETC. — 1° *Lettres.* — Il nous est parvenu un grand nombre de pièces administratives et de lettres du Nouvel Empire (datant principalement des XIX[e] et XX[e] dynasties) : elles font parfois mention de la Syrie-Palestine et de ses habitants. En ce qui concerne les documents épistolaires, il n'est pas toujours possible d'établir le départ entre les lettres réelles et les lettres qui servaient de modèles aux écoliers. Mais, quelles que soient leur nature et leur destination, elles évoquent des faits et des situations vraisemblables; aussi peut-on s'en servir pour illustrer les relations qui existaient entre l'Égypte et l'Asie.

Un certain nombre de lettres réelles ou fictives se trouvent réunies dans des papyrus qui ont servi de cahiers d'écoliers (A. Erman, *Die ägyptischen Schülerhandschriften* (*Abhandl. der preuss. Ak. der Wiss.*, Jahrgang 1925, phil.-hist. Klasse, n. 2), Berlin, 1925. On en trouvera le texte dans Al.-H. Gardiner, *Late-egyptian miscellanies* (*Bibliotheca Ægyptiaca*, t. VII), Bruxelles, 1937; A. Erman a donné la traduction des textes les plus intéressants dans *Literatur*, p. 252-270).

Ne pouvant faire ici le relevé complet des lettres qui contiennent des allusions à l'Asie, nous nous contenterons d'en signaler quelques-unes qui sont particulièrement typiques du genre, et qui donnent des renseignements utiles pour le sujet qui nous occupe.

Un scribe est prié de prendre toutes les mesures nécessaires en vue d'un déplacement du roi. Parmi les provisions alimentaires il doit prévoir un certain nombre de produits exotiques d'Asie, dont la provenance exacte est indiquée (huiles, boissons, farines, fruits, etc.). Il doit veiller également à ce que les esclaves syriens et nègres ainsi que les chevaux soient présents (Erman, *Literatur*, p. 265-266).

Un autre fonctionnaire reçoit des instructions relatives à l'équipement d'un attelage qui doit partir pour la Syrie (Erman, *op. cit.*, p. 267).

Dans une missive qui ne manque pas de saveur, un officier relégué dans un poste frontière (probablement aux confins de Syrie) fait ses doléances sur son triste sort (Erman, *op. cit.*, p. 258-260).

D'un intérêt plus direct pour l'histoire biblique est une lettre datant du règne de Séti II, un des successeurs éphémères de Ménephtah (*Papyrus Anastasi VI*, 4, 11-5, 5). Un garde-frontière écrit à son supérieur pour l'informer qu'il a laissé passer une tribu de Bédouins *(Šzśw)* édomites, qui désirent faire pâturer leurs troupeaux dans la région de Thekou (*Tkw* = Socoth), c'est-à-dire autour de la ville de Per-item (*Pr-itm* = Pithom) de Ménephtah (Al.-H. Gardiner, *Late-egyptian miscellanies*, p. 76-77; Gressmann-Ranke, *Altor. Texte*, p. 97; Breast., *Anc. Rec.*, § 636-638). On a reconnu depuis longtemps l'importance de ce texte, qui cite les localités mentionnées dans l'Exode (I, 11; XII, 37; sur leur emplacement, voir Al.-H. Gardiner, dans *Journal of Egyptian Archaeology*, t. V (1918), p. 267-269).

On peut encore mentionner à propos du site de Socoth une lettre copiée sur le *papyrus Anastasi V* (19, 3-20, 6); (Al.-H. Gardiner, *Late-egyptian miscellanies*, p. 66-67; trad. de Al.-H. Gardiner, dans *Journal of Egyptian Archaeology*, t. VI (1919), p. 109 et t. X (1924), p. 89; Erman, *Literatur*, p. 252-253). Dans ce document, Kakemour, chef des troupes auxiliaires à Thekou, raconte les recherches qu'il a faites pour rejoindre deux esclaves fugitifs. Partant de la résidence royale (peut-être de Memphis), il est arrivé à Thekou et a appris que les deux délinquants ont pu dépasser le Migdol de Seti-Ménephtah (poste qui commandait la route de la Palestine).

Dans une lettre de l'époque de Ramsès II, il est aussi question des *ʿpr.w* dont le nom a été mis en connexion avec celui des Hébreux (voir plus loin). Le scribe Kaouiser informe son supérieur Bekenptah, que suivant les instructions reçues, il a distribué tous les mois des rations de blé « aux gens de l'armée ainsi qu'aux *ʿpr.w* qui transportent des pierres pour le grand pylône de [la Maison de] Ramsès, vie, santé, force, aimé d'Amon ». (*Pap. de Leyde I*, 348, verso; Texte dans Al.-H. Gardiner, *Late-egyptian miscellanies* (*Bibliotheca Ægyptiaca*, t. VII), Bruxelles, 1937, p. 134; W.-F. Edgerton, dans *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, t. XLIX (1932-1933), p. 276).

2° *Documents administratifs.* — Sous le règne de Ménephtah un fonctionnaire établi dans un poste situé aux confins du Delta (probablement à *Tzrw*, Sile, qui commandait la route de Palestine) s'est servi du verso d'un papyrus (*Papyrus Anastasi III*, verso, 6, 1-5, 9; Al.-H. Gardiner, *Late-egyptian miscellanies*, p. 31-32; A. Erman, *Tagebuch eines Grenzbeamten*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, t. XVII (1879), p. 29-32; Id. et H. Ranke,

Aegypten und ägyptisches Leben im Altertum, Tübingen, 1923, p. 645; Breast., *Anc. Rec.*, III, § 629-635; Gressmann-Ranke, *Altor. Texte*, p. 96-97; W. Wolf, *Neue Beiträge zum « Tagebuch eines Grenzbeamten »*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, t. LXIX (1933), p. 39-45; P.-C. Smither, *A postal register of the ramesside age*, dans *Journal of Egyptian Archaeology*, t. XXV (1939), p. 103). Il y a consigné jour par jour le nom des personnes qui ont passé la frontière : pour chaque voyageur il note l'identité (à savoir le nom et le nom du père), et indique le but du déplacement. Ce sont pour la plupart des messagers chargés de lettres pour les villes de Syrie : l'un d'eux transporte une missive destinée à Baalat-Remeg, roi de Tyr.

Un papyrus de l'Ermitage (n. *1116 A, verso*) contient le relevé des livraisons de différentes denrées effectuées par des employés du service des chantiers royaux de Memphis, probablement en l'an XXXIV du règne de Thoutmès III.

W. Golénischeff, *Les papyrus hiératiques... de l'Ermitage impérial de St-Pétersbourg*, Saint-Pétersbourg, 1913, p. 4-6, pl. XVII-XXII; sur la provenance de ce papyrus, voir S.-R.-K. Glanville, *Records of a Royal Dockyard of the time of Tuthmosis III*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, t. LXVI (1931), p. 105 sq. — W.-M. Müller, *Ein ägyptischer Beitrag zur Geschichte Palästinas um 1500 v. Chr.*, dans *Orientalistische Literaturzeitung*, t. XVII (1914), col. 103-105 et 202-203.

Deux passages font mention des provisions fournies à des messagers venus d'Asie. Dans un poste on relève « la bière (fournie) au messager de Lakish (*Rꜣkjšꜣ*) ». Dans un autre on trouve, sous le titre « Aliments fournis aux *Mariannou* (*mrjnꜣ*, c'est-à-dire seigneurs asiatiques) de Syrie *(Dꜣhj)* » la liste des onze bénéficiaires d'une distribution de vivres. On y rencontre ceux de Kinnereth, d'Akshap, de Taanak, de Saron, d'Ascalon, d'Azor et peut-être ceux de Shimron et de Misal (E. Dévaud, *Études de lexicographie égyptienne et copte*, I : *Les noms propres géographiques du papyrus 1116 A de l'Ermitage, verso*, dans *Kêmi*, t. II (1929), p. 3-4).

3° *Liste de noms d'objets.* — Dans les écoles de scribes on utilisait, pour enrichir le vocabulaire des élèves, des listes de mots groupés suivant un ordre plus ou moins idéologique (comme les *scalæ* coptes). Il existe à Moscou un manuel de ce genre, qui énumérait non seulement des objets égyptiens ou étrangers, mais encore des villes dont certaines sont situées en Asie.

M. Golénischeff, *Offener Brief an Herrn Professor G. Steindorff*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, t. XL (1902-1903), p. 101.

Le British Museum possède une tablette et un ostracon donnant une liste de peuples et de variétés de bois exotiques avec le nom des objets qu'ils servaient à fabriquer (S.-R.-K. Glanville, dans *Journal of Egyptian Archaeology*, t. XII (1926), p. 172). Ces documents sont encore inédits.

Enfin le *papyrus Chester Beatty*, n. IV, du British Museum donne dans un passage, malheureusement très mutilé, l'énumération des tributaires et de leurs apports, entre autres ceux de Rethenou (Al.-H. Gardiner, *Hieratic papyri in the British Museum, 3 d series, Chester Beatty Gift*, Londres, 1935, t. I, Text, p. 44).

4° *Listes d'esclaves étrangers.* — Lorsque les employés égyptiens avaient sous leurs ordres des équipes d'ouvriers ou d'esclaves, ils éprouvaient la nécessité d'en dresser la liste d'appel; ils la consignaient le plus souvent sur un tesson de poterie, ou sur un éclat de calcaire. Un certain nombre d'ostraca nous ont ainsi conservé des listes de noms asiatiques, de consonnance nettement sémitique. Dans certains cas ces documents indiquent qu'il s'agit de gens du pays de *Ḫꜣrw*. On a pu établir des rapprochements entre les transcriptions égyptiennes et les formes onomastiques sémitiques.

G. Steindorff, *Eine ägyptische Liste syrischer Sklaven*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, t. XXXVIII (1900), p. 15-18. — W.-M. Müller, *Eine ägyptische Liste kanaanäischer Eigennamen*, dans *Orientalistiche Literaturzeitung*, t. V (1902), col. 225 sq. — A. Gustavs, *Subaräische Namen in einer ägyptischer Liste syrischer Sklaven und ein subaräischer (?) Hyksos-Name*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, t. LXIV (1929), p. 54-58; celui-ci voudrait reconnaître des équivalents subaréens pour beaucoup de ces noms. G. Posener, auquel nous devons un relevé complet de ces documents (*Une liste de noms propres étrangers sur deux ostraca hiératiques du Nouvel Empire*, dans *Syria*, t. XVIII (1937), p. 183-197), a montré l'intérêt qu'ils présentent au point de vue historique et onomastique.

IV. CONCLUSIONS RELATIVES AUX DOCUMENTS ÉGYPTIENS DU NOUVEL EMPIRE. — Avant de quitter cette époque de l'histoire où les Hébreux ont dû subir le plus profondément l'influence égyptienne, dégageons des nombreux documents énumérés dans les colonnes qui précèdent les données les plus importantes qui concernent l'histoire biblique, et attirons l'attention sur quelques problèmes qu'ils soulèvent.

1° *Chronologie biblique.* — Aucun texte égyptien n'apporte un point d'appui permettant de fixer la chronologie des événements décrits dans les livres du Pentateuque. On admet traditionnellement (depuis Manéthon et Josèphe) que l'établissement de la tribu de Jacob en Égypte peut se placer sous la domination des Hyksos, mais en l'absence d'indications chronologiques précises dans le récit de la Genèse, cette théorie reste conjecturale. Un recoupement peut être établi entre un passage du livre des Nombres (XIII, 23) et les indications fournies par la stèle de l'an 400, de Ramsès II : il en ressortirait, en admettant l'explication de K. Sethe, que la fondation d'Hébron coïncide à quelques années près avec l'établissement des Hyksos à Avaris-Tanis vers 1730 avec Jésus-Christ (voir plus haut, inscription de Ramsès II).

La date de l'Exode n'est pas mieux fixée. Les uns veulent la placer sous un règne de la XVIII[e] dynastie, tandis que d'autres la font descendre jusque sous le règne de Ménephtah. Chacune de ces solutions se bute à des objections tellement sérieuses que certains historiens ont cru devoir admettre plusieurs exodes successifs ou une pénétration lente des tribus hébraïques en Palestine. Il ressort en tout cas de la « stèle d'Israel » que sous le règne de Ménephtah la tribu d'Israël était déjà fixée dans une partie de la Palestine.

2° *Géographie biblique.* — La Bible cite assez souvent des noms de lieux égyptiens. Le texte hébreu les rend sous une forme assez proche de la prononciation égyptienne tandis que les versions dérivées, comme les versions des LXX, en donnent parfois une forme transposée ou précisée. Les égyptologues sont souvent parvenus à identifier les formes égyptiennes correspondant aux dénominations bibliques.

Certains noms de lieux apparaissent dans le récit du séjour des Hébreux en Égypte et de leur sortie sous la conduite de Moïse. De bonne heure des égyptologues comme Chabas et Brugsch ont tenté de débrouiller la géographie des derniers chapitres de la Genèse et du début de l'Exode à la lumière des textes égyptiens qui leur étaient accessibles. Le nombre des documents archéologiques et épigraphiques s'est accru depuis lors grâce aux fouilles pratiquées dans les sites de l'Est du Delta, par des archéologues tels que Fl. Petrie, Ed. Naville et P. Montet.

Les inscriptions découvertes par eux n'ont pas donné cependant des indications aussi claires qu'on aurait pu l'espérer; car, après plus de trente ans de recherches, les égyptologues ne sont pas encore entiè-

rement d'accord dans la manière dont ils reconstituent la géographie biblique. A la suite des patientes recherches d'Al.-H. Gardiner et les nouvelles fouilles de P. Montet à Tanis, les problèmes commencent cependant à apparaître sous un jour plus clair.

Comme Gardiner l'a établi dans une série de mémoires, il ne faut pas chercher dans le texte biblique un tableau rigoureusement exact de la topographie du Delta.

Voir surtout *The Delta residence of the Ramessides*, dans *Journal of Egyptian Archaeology*, t. v (1918-1919), p. 127-138; 179-200; 242-271 et *The geography of the Exodus*, dans *Recueil d'études égyptologiques dédiées à la mémoire de J.-F. Champollion*, Paris, 1922, p. 203-215.

Les récits de la Genèse et l'Exode montrent un certain flottement dans la localisation des faits. Les villes mentionnées dans l'histoire de la sortie d'Égypte sont manifestement localisées par l'auteur dans le Delta, mais il ne se soucie pas de préciser leur position relative. Ramsès, Pithom et Socoth sont mises en relation avec le pays de Geshen, attribué à la famille de Jacob par le pharaon qui accueillit Joseph. Mais tantôt le narrateur représente les Hébreux comme vivant confinés dans la région fertile qui leur avait été octroyée, tantôt au contraire il les montre mélangés à la population égyptienne et travaillant dans la capitale appelée Ramsès. La succession des étapes de l'Exode, dans l'ordre où les énumère le texte biblique, ne se concilie qu'imparfaitement avec la configuration géographique que suggèrent les documents égyptiens et l'examen des lieux.

Néanmoins quelques points essentiels de la topographie du delta oriental ont pu être déterminés avec un certain degré de probabilité.

La capitale du pharaon, à laquelle la Bible donne à plusieurs reprises le nom de Ramsès, doit se chercher dans le Nord-Est du Delta. Elle correspond vraisemblablement à la ville de Per-Ramsès, fondée, comme nous l'apprennent les textes contemporains, par Ramsès II (1298-1232). Gardiner croyait d'abord pouvoir la localiser à l'extrême pointe orientale de l'Égypte sur l'ancienne branche pélusiaque du Nil (voir les articles mentionnés plus haut). Mais à la suite des nouvelles découvertes de P. Montet (*Tanis, Avaris et Pi-Ramsès*, dans *Revue biblique*, t. xxxix (1930), p. 5-28), il a admis avec cet auteur que Per-Ramsès correspondait au site de Tanis (Al.-H. Gardiner, *Tanis and Pi-Raʿmesse : a retractation*, dans *Journal of Egyptian Archaeology*, t. xix (1933), p. 122-128). Il admettait d'autre part avec Montet que la nouvelle cité avait été construite sur l'emplacement d'Avaris, la capitale des Hyksos. Cette dernière identification a été combattue par R. Weill, qui tout en confirmant le rapprochement entre Tanis et Per-Ramsès, pense qu'Avaris doit être cherchée plus à l'Est, tout contre la frontière d'Égypte (R. Weill, *The problem of the site of Avaris*, dans *Journal of Egyptian Archaeology*, t. xxi (1935), p. 10-25; autres objections dans G. Farina, *Perchè Avari non è Tani*, dans *Miscellanea Gregoriana*, Rome, 1941, p. 83-87).

Certains égyptologues proposent actuellement d'identifier la ville de Ramsès avec Kantir, près de Fakous, où des fouilles ont révélé l'existence d'imposantes constructions de la XIXe dynastie (M. Hamza, *Excavations of the Department of Antiquities at Qantîr (Faqûs District)*, dans *Annales du service des Antiquités*, t. xxx (1930), p. 31-68; W.-C. Hayes, *Glazed tiles from a palace of Ramesses II at Kantir* (*Metropolitan Museum of Art Papers*, nr. 3), New-York, 1937).

Nous avons dit plus haut que certains exégètes placent l'Exode à une période antérieure au règne de Ramsès II : s'il en était ainsi, il faudrait admettre que le narrateur biblique a voulu parler d'Avaris ou de Tanis, mais lui a donné le nom que la ville portait à l'époque où il rédigeait son récit.

Le pays de Geshen, où les Hébreux s'étaient établis, n'est pas mentionné sous ce nom dans les textes égyptiens. Cependant il semble devoir correspondre à la vallée appelée actuellement le Ouady Toumilat qui, partant du lac de Timsah au Nord de Suez, débouche sur la vallée du Nil à hauteur de Bubastis. On y a découvert des sites antiques dans lesquels il serait permis de reconnaître Socoth et Pithom. Suivant Gardiner, dont l'argumentation ne manque pas de force, la ville de Socoth serait la Thekou *(Tkw)* des documents égyptiens et correspondrait au site actuel de Tell el-Maskhouta; la ville de Pithom, en égyptien Per-Item (*Pr-ítm*, « Maison (du dieu) Atoum ») pourrait se retrouver dans le site de Tell el-Retabeh.

Le livre de l'Exode indique comme première étape des Hébreux, après qu'ils eurent quitté Socoth et qu'ils se furent dirigés vers la Mer Rouge, Phihahiroth, « entre Madgalum et la mer, vis-à-vis de Beelséphon (בַּעַל צְפוֹן) » (Ex., xiv, 2 et 9). Ce dernier toponyme contient une ellipse : « (Maison ou Temple) du dieu Beelséphon. » Ce dieu asiatique nous est connu par plusieurs documents égyptiens du Nouvel Empire (sous la forme *bʿl-dpn*) : le *papyrus Sallier* iv (vo 1, l. 5) le mentionne à côté d'autres divinités égyptiennes et asiatiques honorées sans doute à Memphis (Al.-H. Gardiner, *Late-egyptian miscellanies* (*Bibliotheca Ægyptiaca*, t. vii), p. 89, l. 7) et une stèle exhumée à Ras-Shamra (Ugarit) représente le scribe royal Mami *(Mȝmj)* en adoration devant lui (P. Montet, dans *Kêmi*, t. vii (1938), p. 182 sq.).

Dans d'autres parties de la Bible apparaissent incidemment des détails qui relèvent de la géographie égyptienne. Là également les formes bibliques reproduisent la consonnance ou le sens des noms égyptiens d'une manière assez fidèle pour qu'il soit possible de proposer des rapprochements avec les formes qui figurent dans les textes hiéroglyphiques.

La plupart de ces noms sont analysés par H. Gauthier, dans son *Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques* (t. i-vii, Le Caire, 1925-1931; table des noms hébreux, t. vii, p. 66-71; cf. W. Vycichl, *Aegyptische Ortsnamen in der Bibel*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, t. lxxvi (1940), p. 79-93; B.-H. Stricker, *Trois études de phonétique et de morphologie copte. II. Les voyelles* u *et* e *en égyptien*, dans *Acta orientalia*, t. xv (1937), p. 6-12, où l'auteur étudie la correspondance phonétique des mots égyptiens avec leur transcription en hébreu). Citons, à titre d'exemple, quelques-unes des identifications les plus certaines.

Le psaume lxxviii, 12, 43 (lxxvii de la Vulgate) situe les événements qui précédèrent immédiatement l'Exode dans « le champ de Zoan » (שְׂדֵה-צֹעַן; LXX, πεδίον Τανέως; Vulg., *Campus Taneos*). Cette expression est la traduction exacte de l'égyptien *šḫ.t-Dʿn* qui désigne une partie du nome où se trouvait Per-Ramsès-Tanis (Al.-H. Gardiner, dans *Journal of Egyptian Archaeology*, t. v, p. 199-200, 246-249).

Dans différents passages de la Bible (Jos., xiii, 3; Is., xxiii, 3; Jer., ii, 18; I Chron., xiii, 15) une pièce d'eau appelée Shihor (שִׁיחוֹר ou שִׁחוֹר) représente la frontière de l'Égypte du côté de l'Est. On peut trouver l'explication de ce terme, que les versions grecque et latine ont rendu d'une manière approximative, dans l'expression égyptienne *Pȝ-š-Ḥr*, « l'étang d'Horus », qui désigne dans les textes du Nouvel Empire les extrémités de la branche orientale du Nil (*ibid.*, p. 251-252); voir plus haut.

Les grandes villes du pays des pharaons sont également mentionnées sous leur nom égyptien : אוֹן (var. אֵן) est *'Iwn*, Héliopolis ; נא(-אמון) est *Nw.t (-'Imn)*, « la ville d'Amon », c'est-à-dire Thèbes ; חנס est (Is., xxx, 4) est *Hnn-njśwt*, Héracléopolis ; סין (Ez., xxx, 15) est *Sjnw*, Péluse ; נף est *Mn-nfr*, Memphis ; פי־בסת est *Pr-Bȝś.t* « la maison (le temple) de la déesse Bast », Bubastis ; פתרוס est *Pȝ-tȝ-rśj*, « le pays du Sud », la Haute-Égypte ou une partie de la Nubie (N.-J. Reich, *The geographical terms Mizraim and Pathros*, dans *Journal of the Society of Oriental Research*, t. XII (1928), p. 43-45; M.-J. Leibovitch, *Pathros*, dans *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, t. XVII (1935), p. 69-82); כוש est *Kȝš*, la Nubie.

De leur côté les documents égyptiens que nous avons mentionnés donnent le nom des localités et des régions de Palestine et de Syrie sous une forme phonétique assez exacte (dans l'orthographe dite « syllabique ») pour que l'on puisse dans beaucoup de cas établir la concordance avec la forme biblique. Les documents hiéroglyphiques, joints aux lettres d'El Amarna, éclairent d'un jour nouveau la géographie historique de la région qu'occuperont bientôt les enfants d'Israël : ils nous offrent d'utiles recoupements pour l'étude de la toponymie biblique (W. Borée, *Die alten Ortsnamen Palästinas* (Diss.), Lucka, 1930; F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, t. II, Paris, 1938, p. 1-43; J. Garstang, *Joshua, Judges*, Londres, 1931).

3° *Renseignements ethnographiques.* — Les documents du Nouvel-Empire se servent d'une série de termes et d'expressions spéciales pour désigner les diverses régions du Proche-Orient ainsi que leurs habitants; mais la portée exacte de ces vocables géographiques et ethnographiques n'a pu encore être déterminée avec toute la précision désirable. Les orientalistes qui se sont occupés de ces questions ont proposé des théories assez divergentes et les documents qu'ils ont invoqués ne sont pas assez clairs pour permettre une solution définitive des problèmes qui se posent. Observons tout d'abord que les Égyptiens, obéissant à leur penchant naturel pour le conservatisme, font simultanément usage de vocables géographiques anciens et nouveaux. Non seulement dans les compositions à caractère poétique, mais aussi dans les textes historiques ils continuent à faire intervenir des désignations géographiques plus ou moins désuètes qui se rencontraient déjà dans les textes de l'Ancien et du Moyen Empire. Les Asiatiques sont souvent mentionnés sous les noms traditionnels de *Mnṯjw-Ś.t, Ś.tjw, ʿȝmw*, et les nomades sont couramment appelés les *Ḫrj.w-šʿ*, « ceux (qui habitent) sur les sables ». La partie centrale du pays figure encore sous le nom de *Rṯnw*, qui était habituel sous le Moyen Empire (A. Alt, *Ein Reich von Lydda*, dans *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, t. XLVII (1924), p. 169-185, réunit la documentation) : les textes distinguent le « *Rṯnw* supérieur », correspondant probablement à la région montagneuse de Palestine et le « *Rṯnw* inférieur », dans lequel on pourrait reconnaître le nord de la Syrie.

Plus intéressantes sont pour nous les désignations nouvelles qui devaient revêtir dans l'esprit de ceux qui s'en servaient un caractère plus précis : elles semblent correspondre aux transformations ethniques et politiques que subit l'Asie au cours du IIe millénaire (A. Alt, *Völker und Staaten Syriens im frühen Altertum* (*Der Alte Orient*, t. XXXIV, fasc. 4), Leipzig, 1936; F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, t. I, Paris, 1933, p. 329-332).

Le nom de *Ḫȝrw* est généralement employé pour désigner l'ensemble du pays qui s'étend depuis les frontières de l'Égypte jusqu'aux confins de la Syrie : le *papyrus Anastasi III*, 1, 10 (Al.-H. Gardiner, *Late-egyptian Miscellanies* (*Bibliotheca Ægyptiaca*, t. VII), Bruxelles, 1937, p. 21) lui donne comme points extrêmes *Tȝrw* (c'est-à-dire le poste frontière de l'Égypte près d'El-Kantara, la Sile de l'*Itinéraire d'Antonin*) ■ Sud et le pays de *'Iwpȝ* (c'est-à-dire Ubi dans la région de Damas) ■ Nord. On a cru reconnaître la similitude entre le vocable égyptien *Ḫȝrw* et le terme *Ḫurri* par lequel les textes cunéiformes désignent une catégorie d'immigrants non sémites qui formaient une espèce d'aristocratie dans plusieurs centres du pays. De son côté l'Ancien Testament cite les Horites parmi les populations préisraélites de la Palestine (voir l'article HOURRITES).

Dans les textes de la XIXe dynastie, on relève parfois le nom de *Kȝnʿn*, Chanaan (souvent accompagné de l'article : *Pȝ-Kȝnʿn; cf.* l'expression *Pȝ-tȝ-Kȝnʿn*, « la terre de Chanaan »). On rencontre même une fois l'expression « *Kȝʿnm* (variante de *Kȝnʿn*) de *Ḫȝrw* » (*Papyrus Anastasi* IV, 6, 4). Les uns veulent voir dans cette expression le nom d'une ville de Palestine; d'autres supposent que *Kȝnʿn* serait l'équivalent de *Kinaḫḫi* qui apparaît dans les lettres de Tell El-Amarna pour désigner la Palestine occidentale et une partie de la Phénicie. *Kȝnʿn* correspond assez exactement au terme כנען par lequel la Bible désigne la région comprise entre la Méditerranée et la vallée du Jourdain. Dans le récit biblique, le nom de Cananéens est attribué aux anciens habitants du pays.

A la même époque les textes cunéiformes et égyptiens signalent le pays d'*Amourrou* (en égyptien *'Imwr*). Il convient probablement de reconnaître sous ce vocable une unité politique plutôt qu'un groupe ethnique : son centre semble se trouver en Syrie, au nord du Liban et en Coelésyrie. Cette principauté ne serait que le résidu d'un empire qui avait eu précédemment une étendue et une puissance bien plus grandes. Le rapprochement s'impose entre Amourrou et les Amorites. La Bible les présente comme une classe d'habitants qui jouaient un rôle important dans le pays avant l'immigration des Israélites et qui étaient établis dans certaines cités à l'est et à l'ouest du Jourdain.

Le nom de *Ḏȝhj* qui se rencontre dans les textes égyptiens du Nouvel Empire semble avoir désigné à l'origine toute la région côtière depuis l'Égypte jusqu'à la région de l'Oronte; mais dans la suite il semble avoir été spécialement réservé à la côte phénicienne, où se trouvaient les principaux ports du Levant, entre autres celui de Byblos. Le pays des *Fnḫw*, dont il est fait mention dans les textes égyptiens depuis le Moyen Empire, sinon plus tôt, a été rapproché de la Phénicie (K. Sethe, *Der Name der Phönizier bei Griechen und Aegyptern*, dans *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft*, t. XXI (1916, *Hommel Festschrift*), p. 305-332). De fait, à l'époque grecque, on a établi l'identité entre les deux noms. Mais à l'époque pharaonique il ne semble pas que cette expression, dont le sens original nous échappe encore, ait désigné spécialement la Phénicie. Comme *Fnḫw* est généralement précédé du mot *tȝ.w* qui désigne les régions planes et fertiles, l'expression *tȝ.w Fnḫw* pourrait se rapporter d'une manière générale aux plaines de la Syrie et de la Palestine.

Une partie de la Syrie porte le nom de *Kdw;* bien que la localisation en reste incertaine, on a proposé d'y reconnaître la Coelésyrie.

Au nord de la Syrie les Égyptiens connaissaient le

pays des Hittites (en égyptien : « Pays de *Ḫtỉ* ») et, du côté de l'Euphrate, le pays de Mitanni, que les textes hiéroglyphiques appellent généralement *Nhỉrjn* (expression correspondant à נהרים, « les deux rivières »). Les pharaons de la fin de la XVIIIe dynastie vécurent en assez bons termes avec les princes mitanniens, qui appartenaient à une race non sémitique. Les rapports étaient moins bons avec les Hittites, qui tâchaient d'étendre leur zone d'influence vers le Sud. Les pharaons de la XIXe dynastie les rencontrèrent dans la vallée de l'Oronte, où la ville de Kadesh leur servait de centre de résistance (voir plus haut).

Il ne semble pas que les Égyptiens aient eu le souci de distinguer, par les noms que nous avons mentionnés, l'appartenance ethnique des différentes populations de la Syrie et de la Palestine. Cependant il résulte de plusieurs recoupements que les habitants de ces régions étaient d'origine assez variée et avaient été amenés par des vagues d'invasion successives dont nous ne faisons encore que soupçonner l'importance (*Amourrou*, *Ḫourrou*, Hyksos, Hittites, etc.). Quelques-uns de ces contingents allogènes constituaient apparemment une caste dominante. Ceux que les textes du Nouvel Empire appellent les *Ḫkỉ.w ḫỉś.t* pourraient bien être les descendants des Hyksos, qui avaient étendu leur empire jusqu'en Égypte. Les *mrjn* dont il est incidemment question dans les textes égyptiens doivent être identiques aux *mariannou* des textes cunéiformes : ceux-ci, qui portent un nom aryen (« les Hommes »?), forment dans le pays de Mitanni aussi bien qu'en Syrie une aristocratie militaire, dont les Égyptiens devront tenir compte lorsqu'ils s'empareront du pays.

En marge de la population sédentaire, les Égyptiens connaissaient des populations nomades auxquelles ils donnaient le nom-épithète de *Śỉśw*, « les errants », « les nomades ». Sous cette dénomination, ils entendaient principalement les Bédouins vivant dans la région semi-désertique qui s'étend de la presqu'île du Sinaï jusqu'aux confins de la Palestine. Nous avons signalé plus haut un texte de l'époque de Ménephtah où les Edomites sont comptés au nombre des *Śỉśw*.

Il sera traité plus loin des *ʿprw* dont les textes égyptiens font mention depuis la fin du XIXe siècle (époque de Séthi Ier) et qui pourraient correspondre, suivant certains, aux *Ḫabirou* des documents cunéiformes.

A la suite des invasions des « Peuples de la Mer », auxquels Ramsès III barra le chemin de l'Égypte, les *Pwrśỉt* et les *Ṯkr* s'établirent dans la région côtière du pays de Canaan (cf. le conte d'Ounamon) : ce sont les ancêtres des Philistins (פלשתים), que les Israélites eurent à combattre. Les données égyptiennes semblent confirmer la tradition biblique (Jer., XLVII, 4; Amos, IX, 7) d'après laquelle les Philistins sont originaires de Kaphtor, c'est-à-dire des îles de la mer Égée, dont les habitants sont appelés *Kftjw* dans les textes égyptiens (Textes en trad. réunis par H. Grapow, dans H.-Th. Bossert, *Alt Kreta*, Berlin, 1921, p. 49-62 : *Ausgewählte Quellen zur Geschichte, Sprache und Kunst der sog. Mittelmeervölker, A. Aegyptische Quellen;* P. Montet, *Les reliques de l'art syrien dans l'Égypte du Nouvel Empire*, Strasbourg, 1937, p. 120; autre opinion exprimée par G.-A. Wainwright, *The Keftiu-people of the Egyptian Monuments*, dans *Annals of Archaeology and Anthropology issued by the Institute of Archaeology (University of Liverpool)*, t. VI (1914), p. 24-83; Idem, *Caphtor, Keftiu and Cappadocia*, dans *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1931, p. 203-216 : pour Wainwright, le pays des *Kftjw* serait la Cilicie trachée). Une fois établis dans leur nouvelle patrie, ils ne tardèrent pas à adopter la langue et les cultes des populations sémitiques qu'ils y rencontrèrent. Les Grecs qui entrèrent plus tard en relations avec eux, appliquèrent leur nom à tout le hinterland qui s'appela dès lors la Palestine (M. Noth, *Zur Geschichte des Namens Palästina*, dans *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, t. LXII (1939), p. 125-144).

4° *Influence égyptienne en Syrie et en Palestine.* — Les Égyptiens exercèrent pendant près de quatre siècles une espèce de protectorat sur la Palestine et une partie de la Syrie. A partir de Thoutmès III l'autorité du pharaon y était représentée par des garnisons établies dans différentes places fortes du pays et par des envoyés royaux qui étaient chargés de se rendre compte sur place des dispositions des chefs locaux. Après la conquête, ceux-ci avaient été maintenus dans leurs fonctions, à condition de reconnaître la suzeraineté du pharaon et de lui envoyer le tribut. Thoutmès III emmena d'ailleurs des fils de princes asiatiques en Égypte et leur fit donner une éducation égyptienne, de façon que, devenus à leur tour princes de leur cité, ils se montrassent loyaux sujets du pharaon (Breast., *Anc. Rec.*, II, § 402 et 467).

Les Égyptiens entretenaient avec la Palestine et la Syrie des relations commerciales très suivies; une partie du trafic se faisait par caravanes, mais grâce à l'abondance et à la sécurité des ports de Syrie, le trafic maritime, déjà important aux époques plus anciennes, avait pris un développement extraordinaire.

Comme la civilisation égyptienne l'emportait sur la civilisation des populations indigènes, l'influence de l'Égypte se fit sentir profondément dans toute la partie centrale du croissant fertile. On peut en reconnaître l'indice dans le grand nombre d'objets égyptiens ou égyptisants découverts dans les sites syriens et palestiniens. Nous avons relevé plus haut ceux qui portaient des inscriptions hiéroglyphiques. Mentionnons encore ici les fragments d'un objet en ivoire, trouvés dans le palais de Megiddo et qui portent des inscriptions hiéroglyphiques assez développées (G. Loud, *The Megiddo ivories* (*The University of Chicago Oriental Institute Publications*, t. LII), Chicago, 1939, p. 12-13 et pl. 63). D'après ces inscriptions, l'objet aurait primitivement appartenu à la chanteuse Karkar (*Kỉrkỉr*), attachée au culte de Ptah memphite dans le temple d'Ascalon.

Encore à l'époque de la XXIe dynastie, Ounamon dans son récit de voyage, résumé plus haut, signale une chanteuse égyptienne à la cour du roi de Byblos.

La correspondance diplomatique d'El-Amarna nous donne un vivant tableau des rapports qui s'étaient établis entre l'Égypte et les principautés de Palestine et de Syrie au XIVe siècle avant notre ère (voir l'article AMARNA).

5° *Influence syro-palestinienne sur l'Égypte.* — Les Égyptiens, malgré leur supériorité culturelle et politique, subirent le choc en retour de la civilisation des pays conquis.

A la suite de leurs victoires, les pharaons ramenèrent en Égypte de nombreux prisonniers, princes, soldats, agriculteurs et artisans, qu'ils employèrent à leurs grands travaux ou qu'ils attachèrent au service des temples (H.-W. Helck, *Der Einfluss der Militärführer in der 18. ägyptischen Dynastie*, Leipzig, 1939, p. 21; L. Borchardt, *Ansiedlung Kriegsgefangenen in Tempeln*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, t. XXXVI (1898), p. 84; W. Wolf, *Papyrus Bologna 1086*, dans *Zeitschrift für äg. Sprache*, t. XLV (1930), p. 92-94; G. Posener, *Une liste de noms propres étrangers sur deux ostraca hiératiques du Nouvel Empire*, dans *Syria*, t. XVIII (1937), p. 183-197). Un tableau du tombeau de Rekhmira, vizir sous Thoutmès III, représente des prisonniers asiatiques

qui « font des briques pour bâtir à nouveau le magasin du temple (d'Amon) à Karnak » (W. Wreszinski, *Atlas zur ägyptischen Kulturgeschichte*, t. I, Leipzig, p. 319-320; Texte dans K. Sethe, *Urk.*, IV, p. 1153). C'est ce que feront les Hébreux à Pithom et à Ramsès (Ex., I, 11-14, v).

Des esclaves pouvaient aussi être attribués à des particuliers. Le roi en donne comme récompense à des officiers qui s'étaient distingués au cours des campagnes d'Asie : tels Ahmès, fils d'Ibana, et Amenemheb. Ces esclaves pouvaient être vendus ou leurs services loués (Al.-H. Gardiner, *A Lawsuit, arising from the purchase of two slaves*, dans *Journal of Egyptian Archaeology*, t. XXI (1935), p. 140-146).

Nous avons vu que dès le Moyen Empire, le mot *ʿȝm* signifiant originairement « Asiatique » en vint à désigner également l'esclave, le domestique.

Sous la XIXe et la XXe dynasties, apparaît parfois un terme nouveau désignant une catégorie spéciale d'esclaves étrangers, c'est le mot *ʿpr.w*, dont la première mention connue se trouve sur la stèle de Sethi Ier à Bethshan. Du point de vue étymologique et phonétique rien ne paraît s'opposer à un rapprochement entre les *ʿpr.w* des textes égyptiens, les *Ḫabirou* des textes cunéiformes, et les *ʿibrim* (עברים) de l'Ancien Testament. D'après Chiera et Wilson, les derniers auteurs qui se soient occupés de la question, ce vocable se rattacherait à une racine sémitique et aurait comme sens premier « les voleurs, les pillards ».

Le nom-épithète de *Ḫabirou* fut appliqué dans les documents cunéiformes aux populations nomades qui razziaient la Palestine. Il a pu par la suite viser spécialement les Israélites qui s'introduisaient dans le pays. Dans les textes égyptiens, il désigne presque toujours des esclaves occupés au transport des pierres et aux travaux de construction.

E. Chiera, *Habiru and Hebrews*, dans *American Journal of semitic Languages and Literatures*, t. XLIX (1933), p. 115-124. — A. Wilson, *The ʿEperu of the Egyptian Inscriptions*, *ibid.*, p. 275-280. — Speiser, *Ethnic Movements in the Near East in the 2d Millennium*, dans *Annual of the American Schools of Oriental Research*, t. XIII, Baltimore, 1933, p. 13-54. — S. Mercer, *The Tell-el-Amarna Tablets*, Toronto, 1939, t. II, p. 838-845. — Opinion opposée : Dhorme, AMARNA, dans le *Supplément*, t. I, col. 220-222; *La question des Habiri*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. CXVIII (1938), p. 170-187.

Les rois du Nouvel Empire recrutèrent également chez les peuples étrangers des mercenaires, dont ils grossissaient les effectifs de leur armée ou qu'ils faisaient entrer dans leur garde personnelle. Les tombes d'El-Amarna les représentent à plusieurs reprises, et une stèle qui semble dater de l'époque d'Aménophis IV montre un guerrier syrien accompagné de sa femme et buvant au moyen d'un siphon (W. Spiegelberg et A. Erman, *Grabstein eines syrischen Söldners aus Tell Amarna*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, t. XXXVI (1898), p. 126-129, et pl. XVII). L'importance des troupes de mercenaires n'a fait que croître à l'époque ramesside.

Si les Asiatiques que les hasards ont amenés en Égypte sont le plus souvent des esclaves ou des mercenaires, il arrive cependant que certains d'entre eux occupent des situations plus honorables.

On ne se douterait pas que deux personnages aux noms égyptiens, Merira, le « porteur d'arc et suivant du Maître des Deux-Pays » et le prêtre Min-ouser, sont des Asiatiques. Cependant sur la stèle qu'ils ont consacrée à Abydos en compagnie de leurs parents, ces derniers ont des noms qui révèlent leur origine : leur père s'appelle « l'Amorréen » *(Pȝ-imrw)* (A. Mariette, *Catalogue général des monuments d'Abydos*, Paris, 1880, n. 1055, p. 380-381).

Vers l'époque d'Aménophis IV se place le cas exceptionnel d'un personnage au nom asiatique Serbibin (*Śȝrȝbibinȝ* surnommé *ʾIbij*). Il est en même temps prêtre d'Astarté et de Baal, et prêtre d'Amon et de la Neuvaine des dieux (Lepsius, *Denkmäler*, Text, t. I, Leipzig, 1897, p.16-17).

Sous la XIXe et la XXe dynasties, des étrangers accèdent à des postes de plus en plus élevés. Plusieurs personnages au nom nettement sémitique portent le titre d' « échanson *(wdpw)* du roi » et sont chargés de missions de confiance (A. de Buck, *The judicial papyrus of Turin*, dans *Journal of Egyptian Archaeology*, t. XXIII (1937), p. 152-164; A. Erman-H. Ranke, *Aegypten und ägyptisches Leben im Altertum*, Tübingen, 1923, p. 118). On a pu comparer leur rôle à celui des mamelouks à la cour des sultans d'Égypte, ou même à celui de Joseph auprès du pharaon.

Un des exemples les plus typiques est celui de « Ramsès dans la Maison de Ra » *(Rʿmśśw-m-pr-rʿ)* surnommé « Aimé d'Héliopolis *(Mrj-ʾIwn)* », échanson de la bière. Comme nous l'apprend la stèle d'Abydos (A. Mariette, *Catalogue général des monuments d'Abydos*, Paris, 1880, n. 1136, p. 422-423; A. Varille, *Les antiquités égyptiennes du Musée de Vienne (Isère)*, dans *Bulletin de la Société des Amis de Vienne*, Année 1931-32, n. 27-28; J. Capart, *Un grand personnage palestinien à la cour de Merenptah*, dans *Chronique d'Égypte*, t. XI, n. 21 (janvier 1936), p. 37-38), il s'appelait en réalité Benezne *(Bȝnitȝnȝ)*, fils d'Ioupa *(ʾIwpʿȝ)* et était originaire d'une région appelée *Dȝrbȝśȝnȝ*; on peut croire que cette désignation vise une partie du pays de Basan en Transjordanie (צר־בשן ou זירי־בשן). Tout comme Joseph (Gen., XLI, 45), l'étranger avait probablement reçu un nom égyptien lors de son investiture.

Nous avons vu plus haut que les rois de la fin de la XVIIIe dynastie avaient instauré une politique d'amitié avec les rois asiatiques, fondée sur des alliances matrimoniales. Ils faisaient entrer des princesses asiatiques dans leur harem et les élevaient parfois au rang d'épouse. Elles arrivaient en Égypte accompagnées d'un certain nombre de suivantes qui étaient installées dans les dépendances du palais royal.

Il ressort de ces faits que les Égyptiens, tout en gardant conscience de leur supériorité, ne considéraient plus leurs voisins de l'Est comme de simples barbares et désiraient au contraire nouer des relations avec eux.

L'influence asiatique en Égypte s'est fait sentir d'une manière particulièrement frappante dans le domaine industriel et artistique : les tributaires et les commerçants syriens apportaient dans la vallée du Nil non seulement des matières premières et des produits exotiques, mais également des objets manufacturés, tels que des vases, des armes, et des bijoux, où se reflétaient les tendances artistiques de leur pays d'origine. Ces pièces devaient être assez appréciées en Égypte, puisque les artistes thébains se sont complus à les représenter le plus fidèlement possible dans les scènes de tribut dont il a été question (P. Montet, *Les reliques de l'art syrien dans l'Égypte du Nouvel Empire*, Strasbourg, 1937; cf. compte rendu de J. Capart, dans *Chronique d'Égypte*, t. XIII, n. 25 (janvier 1938), p. 88-90.

Dans le domaine de la pensée religieuse, les Égyptiens subirent également l'influence de l'Asie. Ils en vinrent même à introduire dans leur panthéon une série de divinités étrangères : les textes de cette époque mentionnent souvent des dieux comme Baal, Astarté, Anat, Kadesh, Resheph. Grâce à la plasticité de la religion égyptienne et à la faveur des tendances au syncrétisme, qui se font jour surtout sous le Nouvel Empire, ces dieux étrangers furent assimilés tant bien

que mal aux divinités égyptiennes correspondantes, et trouvèrent place dans les familles divines de l'Égypte. Baal a sa contrepartie dans Seth, et Astarté (ou Baalat) joue parfois le rôle de Hathor. Mais presque toujours ces divinités gardent leur type et leurs attributs originaux, même sur les bas-reliefs de style égyptien.

Sur les cultes asiatiques, voir A. Erman, *Die Religion der Aegypter*, Berlin, 1934, p. 148 sq., et références, p. 448. Exemples de cultes étrangers : H.-P. Blok, dans *Acta orientalia*, t. VIII, p. 177 sq. — C. Boreux, *La stèle C 86 du Musée du Louvre et les stèles similaires*, dans *Mélanges syriens offerts à M.-R. Dussaud*, Paris, 1939, t. II, p. 673-687. — H. Ranke, *Istar als Heilgöttin in Aegypten*, dans *Studies presented to F.-Ll. Griffith*, Londres, 1932, p. 412-418.

L'indice le plus significatif de l'emprise de la civilisation sémitique sur l'Égypte est l'introduction en masse de néologismes « cananéens » dans la langue du Nouvel Empire. On emprunte des mots étrangers, en majorité sémitiques, pour désigner des concepts ou des objets nouveaux, originaires d'Asie. Tels sont les noms d'animaux, de vases, de constructions, de costumes, d'armes et d'instruments de musique. Le goût pour les « cananéismes » va si loin, qu'on remplacera parfois un mot égyptien par le terme sémitique correspondant. Dans le débat littéraire entre Hori et Amenemipet *(Papyrus Anastasi I)*, apparaissent même des expressions et des propositions entières en langue des Aamou (J. Leibovitch, *Quelques remarques au sujet du papyrus Anastasi I*, dans *Annales du service des Antiquités*, t. XXXVIII (1938), p. 349-352). On trouvera le relevé des termes cananéens (noms communs et noms propres) qui se rencontrent dans les textes hiéroglyphiques du Nouvel Empire dans M. Burchardt, *Die altägyptischen Fremdworte und Eigennamen im Aegyptischen*, t. I-II, Leipzig, 1909-1910.

Pour représenter les particularités phonétiques des langues étrangères, les scribes égyptiens ont inventé un système d'orthographe spécial, appelé assez improprement « orthographe syllabique ». Ils ont sans doute essayé de suggérer par ce moyen les voyelles qui accompagnent les consonnes; mais les principes du système n'ont pas encore pu être dégagés avec certitude (W.-F. Albright, *The vocalization of the egyptian syllabic orthography*, *American Oriental Society*, Newhaven, 1934).

6° *Textes pouvant servir d'illustration à l'histoire de Joseph.* — Les derniers chapitres de la Genèse contiennent un tableau assez vivant de la vie égyptienne. Nous avons déjà eu plus d'une fois l'occasion de signaler des textes égyptiens qui pouvaient éclairer certains traits du récit biblique. Mentionnons encore quelques documents qui se rapportent à des institutions égyptiennes auxquelles il fait allusion.

1. *L'oniromancie en Égypte.* — Toute la première partie de l'histoire de Joseph fait intervenir des pratiques d'oniromancie : Joseph explique d'abord les songes de l'échanson et du panetier et ensuite le songe du pharaon qui fait grand cas des aptitudes divinatoires de l'esclave hébreu.

Il semble en effet que les Égyptiens, comme les autres peuples de l'Ancien Orient, aient attaché une grande importance à l'oniromancie. Thoutmès IV nous raconte dans une inscription, dont nous n'avons qu'une réplique d'époque plus récente (A. Erman, *Die Sphinxstele*, dans *Sitzungsberichte der kgl. preuss. Ak. der Wiss.*, Berlin, t. VI (1904), p. 428-437; Trad. dans Breast., *Anc. Rec.*, II, § 810-815), qu'au temps de sa jeunesse il s'était reposé pendant une excursion aux pieds du sphinx de Gizeh. Tandis qu'il dormait, le dieu Harmakhis, dont le sphinx était considéré comme l'image, lui apparut et lui promit un règne prospère à condition qu'il débarrassât son monument du sable qui menaçait de le recouvrir. Lorsque le prince se réveilla, il s'empressa d'exécuter le souhait que lui avait exprimé le dieu.

Un papyrus de la collection *Chester Beatty (Papyrus n. III)* contient un manuel que l'on pourrait comparer à une « clef des songes » (Al.-H. Gardiner, *Hieratic papyri in the British Museum, 3d Series, Chester Beatty Gift*, Londres, 1935, t. I, texte, p. 9-23; t. II, planches, pl. V-VIII et XII). Le texte est divisé en deux colonnes. La première décrit brièvement le sujet du songe, la seconde détermine si le songe est de bon ou de mauvais augure, et en déduit le présage. Certains rêves sont mis en relation avec Horus, d'autres avec Seth, ce qui montre que les Égyptiens attribuaient une valeur surnaturelle à ces visions.

2. *Les fonctions de Joseph à la cour du pharaon.* — La Genèse donne des détails assez précis sur le rôle que Joseph joua à la cour d'Égypte après avoir expliqué au pharaon le sens de ses rêves. A juger d'après les charges dont il se vit investi, on peut s'imaginer que le narrateur avait en vue la dignité de vizir *(tȝ.tj)*. En cette qualité, Joseph commandait à toutes les branches de l'administration; il dirigeait l'économie et la justice du pays et gérait les biens de la couronne. Il devait également veiller à la rentrée des impôts qui étaient payés en nature et s'assurer du bon rendement des récoltes. Ces diverses charges sont résumées dans un mémorandum qui a été copié dans plusieurs tombes de vizirs de la XVIII[e] dynastie, par exemple dans la tombe de Rekhmira, contemporain de Thoutmès III. L'abondance des termes techniques et le mauvais état des versions conservées rend l'intelligence de ce document difficile (Textes dans Sethe, *Urk.*, IV, p. 1103-1117; Trad. dans Breast., *Anc. Rec.*, II, § 671-711; R. Anthes, *Ein bisher unbekanntes Exemplar der Dienstordnung des Veziers*, dans *Mélanges Maspéro*, I, 1[er] fasc., Le Caire, 1934, p. 155-163). Ce texte est à rapprocher de la biographie de Rekhmira, copiée également dans sa tombe (Al.-H. Gardiner, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, t. LX (1925), p. 62-76) ainsi que du discours d'intronisation prononcé par le roi (K. Sethe, *Die Einsetzung des Veziers unter der 18. Dynastie (Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens*, t. V), Leipzig, 1909).

3. *La famine en Égypte.* — L'Égypte, dont la fertilité était proverbiale, vivait principalement des produits de son agriculture. Aussi était-elle exposée à souffrir de la disette les années où la crue du Nil avait été insuffisante ou lorsque l'insécurité politique et les épidémies empêchaient les habitants de cultiver leurs champs. Les biographies que les nomarques ont fait inscrire dans leurs tombes font assez souvent allusion aux famines qui s'abattaient sur leurs provinces, et décrivent les mesures qu'ils avaient prises pour assurer le ravitaillement des populations. Ces textes ont été réunis par J. Vandier, *La famine dans l'Égypte ancienne* (*Institut Français d'arch. orientale du Caire, Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire*, t. VIII), Le Caire, 1936.

A ces inscriptions se rapportant aux famines, on rattachera (fig. 472) une stèle gravée à l'époque ptolémaïque sur un rocher de l'île de Sehel, à hauteur de la première cataracte. Ce texte évoque des événements qui se seraient passés à l'époque de Djeser, roi de la III[e] dynastie (J. Vandier, *op. cit.*, p. 38-44). Sous le règne de celui-ci l'Égypte aurait souffert de la famine pendant sept années consécutives par suite de l'insuffisance des crues. Le roi, anxieux, consulta son premier ministre, le sage Imhetep, qui lui conseilla d'intercéder auprès de Khnoum, le dieu des cataractes et de se concilier sa faveur par des largesses. Ayant vu le dieu en songe, le roi décida de consacrer le district de la première cataracte à Khnoum et lui offrit

d'abondants sacrifices. Le dieu ■ laissa émouvoir et rendit à l'Égypte ■ fertilité normale.

On a reconnu que ce texte était apocryphe et avait été composé, sans doute à l'époque de Ptolémée X Soter et en s'appuyant sur des titres plus anciens, par les prêtres de Khnoum qui voulaient établir les droits de leur dieu sur la région environnante. Suivant J. Vandier (*op. cit.*, p. 132-139), la notion des sept années de disette aurait pu être empruntée ■■ récit biblique par l'intermédiaire de la colonie juive établie à Éléphantine.

4. *Le nom de Putiphar.* — La forme hébraïque du nom de Putiphar, פוטיפרע (qui apparaît à côté d'une forme abrégée פוטיפר) correspond, comme on l'a reconnu depuis longtemps, à un prototype égyptien *Pȝ-dj-pȝ-rʿ*, « Celui que Ra ■ donné ». Des noms théophores, introduits par l'expression *P(ȝ)-dj*, attestés depuis la XVIIIe dynastie, deviennent surtout fréquents à partir de la XXIe dynastie; mais jusqu'ici on ne connaissait aucun exemple de nom de ce type où intervînt le nom du dieu Ra. Le Musée du Caire ■ acquis en 1935 la stèle d'un « surintendant de la Chambre de Ptah qui est sous son olivier », nommé *P-dj-pȝ-rʿ*, qui semble dater de la XXIe dynastie (A. Hamada, *Stela of Putiphar*, dans *Annales du service des Antiquités*, t. XXXIX (1939), p. 273-276, pl. 39).

VII. Période de la XXIIe a la XXVIe dynastie (950-525). — Pour la période présalomonienne, les documents égyptiens relatifs à la Syrie et à la Palestine sont particulièrement abondants, mais, comme nous l'avons vu, les recoupements avec l'histoire biblique sont difficiles à établir.

En revanche, pour les siècles qui s'écoulent depuis l'établissement de la royauté jusqu'à la captivité de Babylone, les informations égyptiennes sont beaucoup plus rares, et les données relatives à la politique asiatique des pharaons doivent être puisées en majeure partie dans des sources étrangères. Grâce aux livres historiques et prophétiques de la Bible, grâce aux inscriptions assyriennes et babyloniennes, grâce aussi aux récits d'Hérodote, il est possible de reconstituer les phases successives de la politique internationale du Proche-Orient, et de déterminer le rôle qu'y jouèrent les principaux figurants égyptiens et asiatiques.

Vu l'état de la documentation, la méthode la plus sûre et la plus claire consiste à prendre comme point de départ le témoignage de la Bible, qui, à partir de l'époque de Salomon, cite assez souvent les pharaons par leur nom.

472. — Inscription rupestre au nom de Djeser, dite « Stèle de la famine » (Ile de Séhel).

Nous résumerons donc règne par règne les événements où la Bible fait intervenir l'Égypte, et tâcherons de contrôler ou de compléter ces données au moyen des quelques documents égyptiens contemporains qui nous sont parvenus.

1° *XXIIe dynastie (950-730).* — L'Égypte, divisée en deux royaumes, ou momentanément réunie sous l'autorité d'un seul roi, vécut repliée sur elle-même jusqu'au milieu du Xe siècle, lorsqu'un chef militaire d'origine libyenne, Sheshonq *(Šȝšȝnḳ)*, s'empara du pouvoir et rendit à l'Égypte son unité et sa puissance.

Sheshonq, contemporain de Salomon est le premier roi d'Égypte que la Bible appelle par son nom (שִׁישַׁק, au qetib שׁושׁק; LXX, Σουσακιμ).

1. *Adad, prince édomite, se réfugie chez le roi d'Égypte.* — Nous ne pouvons déterminer avec certitude quel est le pharaon auprès duquel se réfugia Adad, membre de la famille princière d'Edom, quand David envoya contre les Edomites une expédition punitive sous les

ordres de Joab (I Reg., XI, 14-22); d'ailleurs les textes hiéroglyphiques ne nous font pas connaître non plus le nom de la reine d'Égypte que le texte hébreu nous a transmis sous le nom de Taḥpenes (תחפנים; LXX, Θεκεμίνα). Il semble bien que les événements dont il est question dans ce passage doivent se placer à la fin de la XXIe dynastie, peut-être sous Psousennès II (984-950), dernier roi de cette lignée, ou même sous son prédécesseur Siamon (1000-984; cf. J.-H. Olmstead, *History of Palestine and Syria*, Londres, 1931, p. 325).

Rappelons à propos d'Adad que des rapports plutôt amicaux existaient déjà sous la XIXe dynastie entre Edom et l'Égypte, puisque le papyrus *Anastasi VI* mentionné plus haut, nous signale qu'une tribu d'Edomites est autorisée à faire pâturer ses troupeaux dans les environs de Pithom.

2. *Salomon épouse une fille du roi d'Égypte.* — Les synchronismes entre l'histoire d'Égypte et l'histoire d'Israël ne sont pas assez nettement établis pour permettre une identification certaine du pharaon qui donna sa fille en mariage à Salomon (I Reg., III, 1) et qui lui attribua comme dot la ville de Gezer qu'il venait de conquérir (I Reg., IX, 16). Certains ont proposé d'y voir l'un des derniers rois de la XXIe dynastie. D'autres, ne pouvant admettre que les faibles rois de cette famille aient pu envoyer une armée en Asie, songent plutôt à Sheshonq (J.-H. Olmstead, *History of Palestine and Syria*, 1931, p. 340). Fl. Petrie, qui opine pour la première solution, a donné un ingénieux tableau généalogique grâce auquel il montre les liens de parenté qui devaient unir la famille royale d'Égypte et la dynastie salomonienne, et tâche d'en tirer des conséquences politiques (*Egypt and Israel*, Londres, 1923, p. 68).

3. *Jéroboam se réfugie chez Sésac.* — Quoi qu'il en soit, la première intervention que le récit biblique attribue catégoriquement à Sésac-Sheshonq est l'hospitalité que ce roi offrit à Jéroboam, lorsque celui-ci se révolta contre Salomon (I Reg., XI, 40-XII, 2). D'après un passage interpolé par les LXX (après le chap. XII, 24) et dont l'authenticité est très contestable, Sheshonq lui aurait donné comme femme Ano (Ἀνώ) sœur aînée de sa propre femme Thékémina (Θεκεμίνα).

Jéroboam resta en Égypte jusqu'à la mort de Salomon et rentra dans son pays pour devenir roi

473. — Bas-relief de Sheshonq, commémorant ses victoires en Asie (Karnak).

d'Israël, tandis que Roboam, fils de Salomon, gardait le royaume de Juda.

4. *Sésac s'empare de Jérusalem sous le règne de Roboam.* — Le Ier livre des Rois (XIV, 25-28; cf. II Chron., XII, 2-11) rapporte qu'en l'an V de Roboam, Sésac, roi d'Égypte s'avança contre les villes de Juda à la tête d'une nombreuse armée composée, d'après le livre des Chroniques, de Libyens, de Sukiens (סכיים, dans lesquels W. Spiegelberg, *Aegyptologische Randglossen zum Alten Testament*, Strasbourg, 1904, p. 30, propose de reconnaître les *Tktn* des textes de la XIXe dynastie, qui seraient une tribu libyenne fournissant des mercenaires à l'Égypte; autre explication : P. Montet, dans *Kêmi*, t. VII (1938), p. 190) et d'Éthiopiens; il s'empara de Jérusalem et livra le temple et le palais royal au pillage et retourna en Égypte, chargé d'un riche butin.

Ces événements reçoivent une confirmation directe des monuments égyptiens contemporains.

Sheshonq s'est fait représenter au grand temple de Karnak, dans les reliefs qui décorent la « porte bubas-

tite » (au S.-O. de la grande salle hypostyle), immolant devant Amon un groupe de prisonniers asiatiques. L'image du roi manque : elle n'avait sans doute été tracée qu'en peinture et l'exécution en bas-relief est restée inachevée.

D'après les scènes similaires, nous sommes cependant en mesure de reconstituer l'image conventionnelle du Pharaon qui empoigne par la chevelure un groupe d'Asiatiques et s'apprête à les assommer : on voit encore les prisonniers qui lèvent les bras dans un geste de détresse et implorent la merci du vainqueur.

Dans la partie de gauche, qui a été exécutée en bas-relief, Amon paraît, présentant une épée au pharaon et lui amenant, attachés par des liens, 65 captifs disposés en 5 files (fig. 473).

En dessous de ceux-ci, on aperçoit encore une centaine d'autres captifs disposés également en 5 files (la dernière se prolonge même en dessous du tableau) et tenus en laisse par la déesse tutélaire de Thèbes. Chacun d'eux symbolise une ville de Palestine, dont le nom est inscrit dans un cartouche crénelé; au dessus du cartouche apparaît à chaque fois le buste du captif. Ce tableau est composé suivant le schéma des listes de peuples vaincus dont nous avons parlé plus haut.

Vue d'ensemble dans Lepsius, *Denkmäler*, t. III, p. 252-253. — Trad. dans Breast., *Anc. Rec.*, IV, § 709-721. — J. Lammeyer, *Das Siegesdenkmal des Königs Sheshonk I. zu Karnak* (Diss.), Neuss, 1907 (accompagné de photographies). — W.-M. Müller, *Egyptological Researches*, I, pl. 75 à 87 et p. 51-54. — J. Simons, *Handbook for the study of egyptian topographical lists relating to Western Asia*, Leyde, 1937, p. 89-101, 178-186. — J.-H. Olmstead, *History of Palestine and Syria*, 1931, p. 354-356. On a pu établir que ce bas-relief ne pouvait être antérieur à l'an XXI de Sheshonq (929), ce qui nous donne un *terminus ante quem* pour la date de la campagne du roi en Asie. Une réplique fort détériorée de la même liste se trouvait au temple de El-Hibeh : J. Simons, *op. cit.*, p. 102, 187.

Les textes qui accompagnent le tableau sont rédigés suivant le canevas stéréotypé des inscriptions de victoire. Ils font allusion à la soumission du pays de Mitanni, mais il est peu vraisemblable que Sheshonq ait poussé ses conquêtes jusqu'à l'Euphrate.

Des égyptologues aussi avertis que G. Maspéro ont cru que l'énumération des villes soumises avait également un caractère conventionnel (*Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. II, p. 773, n. 3). D'autres y ont vu une manifestation de l'usage égyptien d'après lequel toutes les contrées et toutes les villes qui paient le tribut à un pharaon ou qui reconnaissent sa suzeraineté sont susceptibles de figurer, prises ou non, sur les listes triomphales. En général cependant, les historiens admettent que le document donne un aperçu objectif des conquêtes de Sheshonq; mais leurs interprétations sont assez divergentes.

Les historiens ont reconnu depuis assez longtemps que la liste de Karnak donnait à la campagne asiatique de Sheshonq une ampleur beaucoup plus grande que ne le laissait entendre le récit extrêmement concis du Livre des Rois. De fait, ils croyaient pouvoir répartir les noms géographiques en deux sections : la première (comportant une cinquantaine de noms) se rapporterait à Israël, tandis que la seconde (renfermant une centaine de noms) semblerait énumérer des villes de Juda (cf. R. Dussaud, dans *Syria*, t. VI (1925), p. 113).

Notons en passant que l'identification anciennement proposée pour le nom *'Iwdh-mrk* (n. 29), מלך יהודה, « le roi (ou le royaume) de Juda », a été rejetée depuis longtemps par les orientalistes.

Tout récemment M. Noth, dans son étude déjà mentionnée plus haut sur les listes de peuples vaincus (*Die Wege der Pharaonenheere in Palästina und Syrien*, IV, *Die Schoschenkliste*, dans *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, 1938, p. 277-304) a exposé des vues toutes nouvelles sur la composition de cette liste et sur la manière dont il convenait de l'interpréter. Selon lui, la liste de Sheshonq, comme celles des XVIII[e] et XIX[e] dynasties, énumère les principales étapes de l'itinéraire suivi par les armées victorieuses du pharaon. Il croit pouvoir y distinguer trois sections, correspondant à autant d'épisodes distincts de la campagne asiatique.

La première (n. 10-65), introduite par la liste traditionnelle des « Neuf Arcs » (n. 1-9), se rapporte à une expédition dans le royaume d'Israël. Partant de Megiddo, les armées égyptiennes se seraient dirigées par le massif de Samarie vers l'Est, passant par Sounem et Bethshan, et auraient même fait une incursion en Transjordanie, jusque dans la région de Mahanaim.

La seconde section (n. 66-150, plus une partie perdue) se rapporterait, non pas à une campagne contre le royaume de Juda, mais à une expédition dans le Négeb, dans le pays d'Edom et dans la zone qui s'étend du Sud de la Palestine jusque dans les environs de Pétra. Cette partie de la liste est diffuse et ne semble pas énumérer les noms géographiques dans un ordre systématique. Noth croit pouvoir identifier quelques toponymes qui se rapporteraient à des localités situées dans l'extrême Sud de la Palestine (et non pas dans le royaume de Juda proprement dit). D'autre part, il tente d'expliquer un certain nombre de noms qui reviennent à plusieurs reprises et qui ne semblent pas être des noms de lieux bien caractérisés : il préfère les expliquer comme des appellations géographiques plus vagues, correspondant à des noms communs. Ainsi il trouve dans le terme *ḥkr*, qui revient jusqu'à quatre fois, l'équivalent du sémitique חגר (ou חגרא), qui désigne un « enclos », un « campement clôturé ». Il refuse à admettre qu'une expression géographique puisse englober deux cartouches crénelés consécutifs et rejette par conséquent l'explication que J.-H. Breasted avait cru pouvoir donner aux numéros combinés 71-72 : *(p)ḥkr ibrm*, חקל אברם, « le champ d'Abram » (*The earliest occurence of the name of Abram*, dans *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, t. XXI (1904), p. 23-26) tant au point de vue de la transcription de *ḥkr*, où Breasted voulait trouver l'équivalent du mot araméen חקל, champ, qu'au point de vue de la composition de l'expression toponymique.

Enfin la troisième section (n. 1 *bis*-5 *bis*), qui s'étend sur la partie droite de la zone inférieure (sous l'image du roi) et dont une petite partie seulement est conservée, aurait indiqué l'itinéraire suivi par l'armée égyptienne soit à son entrée en campagne soit à son retour triomphal. On peut identifier le nom de *Rpḥ* (n. 2 *bis*) avec Raphia.

Partant de cette interprétation nouvelle de la liste de Karnak, Noth arrive à la conclusion que Sheshonq-Sésac n'est jamais arrivé jusqu'à Jérusalem. D'après lui, le passage du Livre des Rois qui parle de Sésac n'affirme pas d'une manière explicite que le conquérant se soit emparé de la ville sainte, mais vise surtout à expliquer comment les boucliers d'or du trésor de Salomon avaient été remplacés par des boucliers de cuivre : les premiers avaient été envoyés en présent au roi d'Égypte pour obtenir qu'il épargne la ville et prenne une autre direction.

D'autres documents hiéroglyphiques semblent faire allusion à la même campagne. Une inscription de Karnak mentionne le tribut prélevé par Sheshonq dans les pays vaincus (Breast., *Anc. Rec.*, IV, § 723-724); une stèle très mutilée provenant également de Karnak décrivait sans doute quelques épisodes de

l'expédition asiatique : dans les fragments conservés, il est question d'une bataille livrée dans la région des Lacs Amers (Legrain, dans *Annales du service des Antiquités*, t. v (1904), p. 38-39; Breast., *Anc. Rec.*, iv, § 724 *a*).

Un prêtre d'Amon, Hor, fils du vizir Aa (*ʿȝ*), qui semble être contemporain de Sheshonq, s'intitule

474. — Buste d'Osorkon Ier provenant de Byblos et portant une inscription phénicienne (Louvre).

« scribe royal, suivant du roi dans ses expéditions contre les gens de *Rṯnw* » (W.-M. Müller, *Eine neue Inschrift zu den asiatischen Zügen des Pharao Schischaq*, dans *Orientalistische Litteraturzeitung*, t. iv (1901), col. 280-282).

On peut sans doute situer à la même époque la carrière d'un fonctionnaire du nom de *P-dj-ȝś.t*, fils de *ʿpj*, qui fit graver sur une statue sans doute plus ancienne qu'il a usurpée (Walter Act Gallery, Baltimore) des inscriptions où il porte le titre de « messager de Canaan *(p-Knʿn)* et de Philistie *(Prśȝt)* » (E. Chassinat, *Un interprète égyptien pour les pays chananéens*, dans *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, t. i (1901), p. 98-100; G. Steindorff, *The statuette of an egyptian commissioner in Syria*, dans *Journal of Egyptian Archaeology*, t. xxv (1939), p. 30-33).

5. *Monuments de Sheshonq en Asie.* — Le nom de Sheshonq se trouve sur un fragment de stèle découvert à Megiddo (C.-S. Fisher, *Excavations at Armageddon, Oriental Institute Communications* (Chicago), n. 4, 1929, p. 12-13, fig. 7). La présence de ce document à Megiddo vient confirmer l'historicité de la campagne de Sheshonq dans le royaume du Nord.

Nous possédons un curieux témoignage de l'ascendant tout au moins moral dont les pharaons bubastites jouissaient encore à Byblos. Un fragment de statue royale trouvé à Gebeil (actuellement à Berlin) portait les cartouches de Sheshonq; sur la surface laissée disponible, Abibaal prince (מֶלֶךְ) de Byblos a fait ajouter une inscription phénicienne par laquelle il s'associe à l'offrande de cette statue à la Baʿalat et au Baʿal de Byblos (Dussaud, *Syria*, t. v, p. 135-157).

Le prestige de l'Égypte a dû se maintenir pendant quelque temps, car une statue d'Osorkon Ier (929-893), dont plusieurs fragments sont conservés au Musée du Louvre (fig. 474), porte en plus des cartouches de ce roi une inscription dédicatoire du roi de Byblos Eliba'al, rédigée en phénicien (R. Dussaud, *Dédicace d'une statue d'Osorkon Ier par Eliba'al, roi de Byblos*, dans *Syria*, t. vi (1925), p. 101-117, fig. 1 et pl. xxv; M. Dunand, *Fouilles de Byblos*, t. i, 1939, p. 17-18). Comme le fait remarquer Dussaud, le prestige religieux du pharaon survivait à une époque où sa puissance politique était fort diminuée et maintenait l'autorité du roi d'Égypte sur les terres étrangères.

Osorkon II (870-847) se vante encore, dans une inscription qui accompagne les scènes de son jubilé sculptées à Bubastis (an XXII; E. Naville, *The Festival Hall of Osorkon II*, Londres, 1892, p. 4, pl. viii) que toutes les régions, en particulier le *Rṯnw* supérieur et inférieur, lui sont soumises (Breast., *Anc. Rec.*, iv, § 749). Il y a peut-être quelque exagération dans cette affirmation; cependant le nom du même roi se lit sur des objets trouvés à Samarie dans les constructions d'Achab (G.-A. Reisner, *Harvard Excavations at Samaria*, t. i, 1924, p. 247; t. ii, pl. lvi, *g*; J.-W. Jack, *Samaria in Ahab's time*, Édimbourg, 1929, p. 37) et sur une statue royale de Byblos (M. Dunand, *op. cit.*, pl. xliii et p. 115-117).

6. *Identification de Zéra l'Éthiopien, contemporain d'Asa.* — Zéra l'Éthiopien (זֶרַח הַכּוּשִׁי), contre lequel eut à lutter Asa de Juda (II Chron., xiv, 8), est contemporain d'Osorkon Ier (929-893). Il serait dangereux d'admettre pour autant l'identité des deux personnages. Passe encore que l'auteur des Chroniques ait désigné le roi libyen comme étant éthiopien; mais la transcription hébraïque (זֶרַח) du nom égyptien *(Wȝśȝrkn)* présente de sérieuses difficultés phonétiques (R. Dussaud, dans *Syria*, t. vi (1925), p. 114-115).

Cependant il n'y a pas lieu de s'étonner du silence des inscriptions égyptiennes au sujet de cette campagne, qui tourna à la confusion du pharaon (J.-H. Olmstead, *History of Palestine and Syria*, 1931, p. 357).

2° *XXVe Dynastie.* — A partir du xiiie siècle une nouvelle poussée se fait sentir dans toute l'étendue du Croissant fertile : les Assyriens, dont la puissance s'affirmait depuis assez longtemps en Mésopotamie aspirent à exercer leur hégémonie sur les pays voisins et particulièrement sur la Syrie et la Palestine. Les rois de Juda et d'Israël, devant la menace toujours plus pressante de leurs puissants voisins de l'Est, se tournent vers l'Égypte et espèrent pouvoir s'opposer aux visées annexionnistes des rois d'Assyrie grâce à l'intervention des pharaons.

Les documents hiéroglyphiques se rapportant à la politique extérieure de l'Égypte se font de plus en plus

rares, et l'histoire des conflits qui mettent aux prises l'Égypte et l'Assyrie doit se tirer presque entièrement de la Bible (IIe Livre des Rois, Jérémie, Isaïe), des annales assyriennes et babyloniennes, et des récits d'Hérodote. Nous devrons donc nous contenter de relever les recoupements qui peuvent s'établir entre le récit biblique et l'histoire d'Égypte.

1. *Identification de Sua, contemporain d'Osée.* — D'après II Reg., xxii, 1-4, Salmanassar (V), roi des Assyriens, soumit Osée, roi de Samarie, et l'astreignit au tribut. Osée essaya de secouer le joug étranger et envoya des messagers au roi d'Égypte Sua (סוא; LXX, Σηγώρ, var. Σωά, Σωϐά). Salmanassar, apprenant cette démarche, assiègea Samarie. Après avoir résisté pendant trois ans, la ville dut se rendre (sous le règne de Sargon, comme nous l'apprennent les documents assyriens : voir ci-dessus, col. 394-395) et les habitants furent emmenés en captivité.

On a voulu voir dans Sua une déformation de Shabaka *(Šȝbȝkȝ)*, nom que porte le second roi de la XXVe dynastie (716-701), d'origine éthiopienne. Observons qu'au point de vue phonétique ce rapprochement soulève quelque difficulté. D'autre part, suivant les données de la chronologie assyrienne, la chute de Samarie se place en 721, par conséquent plusieurs années avant l'avènement de Shabaka (716). A ce moment régnait en Basse-Égypte Tefnakht de Saïs (XXIVe dynastie), qui tâchait de rétablir son autorité, compromise par les invasions de l'Éthiopien Piankhi, roi de Napata et prédécesseur de Shabaka.

Il se pourrait que Sua n'ait été qu'un général au service de Tefnakht. Les textes assyriens l'appellent *Sib'u* ou *Sib'e* et lui attribuent le titre de Tartan, c'est-à-dire général en chef (D.-D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria*, t. ii, § 5 et § 55).

2. *Identification du roi d'Égypte qui soutint Ezéchias contre Sargon* (711). — A propos de la prise d'Ashdod par Sargon, Isaïe (xx, 1-5) fait allusion à l'inutilité du secours qu'Ézéchias peut attendre de l'Égypte et de l'Éthiopie. Comme nous l'apprennent les textes assyriens, Ashdod et d'autres villes s'étaient révoltées contre Sargon à l'instigation d'un certain Yamani, et avaient envoyé des présents à Pharaon *(Pirou)*, roi de *Mousri*, pour obtenir son aide. Malgré cette intervention, les villes indociles furent soumises et Yamani dut se réfugier dans « le pays de *Mousri* (c'est-à-dire Misraïm) qui appartient au territoire de *Meloukkha* (c'est-à-dire l'Éthiopie) ».

Ces événements peuvent être datés de 711 et doivent donc se placer sous le règne de Shabaka, qui était en même temps roi d'Éthiopie et d'Égypte.

Cependant il semble que, dans la suite, Shabaka pratiqua vis-à-vis de l'Assyrie une politique de conciliation et échangea des présents avec son puissant voisin. Les sceaux d'argile au nom de Shabaka, découverts à Kouyoundjik, avaient sans doute servi à sceller les cadeaux envoyés par le roi d'Égypte (A.-H. Layard, *Discoveries in the ruins of Nineveh and Babylon*, Londres, 1853, p. 156; H.-R. Hall, *Catalogue of Egyptian scarabs... in the British Museum*, Londres, 1913, i, p. 290).

Suivant les habitudes égyptiennes, Shabaka dut interpréter cette reprise de relations comme une victoire : un bas-relief de Medinet-Habou nous le montre en vainqueur des Asiatiques et des Africains (Lepsius, *Denkmäler*, t. v, 1).

3. *Taharka soutient Ezéchias contre Sennachérib* (701). — D'après II Reg., xviii, 13-xix (II Chron., xxxii, 1-24; Isaïe, xxxvi-xxxvii), Ezéchias roi de Juda se révolta en l'an IV de son règne contre le nouveau roi d'Assyrie, Sennachérib. Celui-ci s'avança victorieusement à travers le pays de Juda et s'arrêta à Lachis d'où il envoya des messagers à Ezéchias pour exiger sa soumission. Ceux-ci lui représentèrent en même temps la faiblesse du roi d'Égypte, dont il avait fait son allié (II Reg., xviii, 21); nous apprenons un peu plus loin (xix, 9) que ce pharaon s'appelait Tharaca (תִּרְהָקָה).

Le roi Ezéchias, après avoir demandé conseil à Isaïe, refuse de s'incliner devant les menaces du roi d'Assyrie et met tout son espoir dans le Seigneur. Il est récompensé de sa confiance, car un ange dévastateur (une épidémie de peste, sans doute) répand la mort dans l'armée assyrienne.

Il résulte des documents assyriens, qui donnent des détails complémentaires, que cette campagne eut lieu en 701. Or nous savons que le roi Taharqa *(Tȝhrḳ)* ne monta sur le trône que vers 690 († 664). On a essayé de résoudre cette difficulté chronologique de diverses manières.

Il se pourrait que Taharqa soit intervenu en Palestine non comme roi, mais comme général, commandant les troupes envoyées contre les Assyriens par Shabaka. Les documents égyptiens nous le montrent jouant déjà un rôle important sous le règne de Shabaka et prenant une part active à la conquête du Delta en 715 (Stèle de Tanis : Fl. Petrie, *Tanis II*, pl. ix (n. 163); Breast., *Anc. Rec.*, iv, § 892-896; H. Schäfer, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, t. xxxviii (1900), p. 51-52). A plus forte raison put-il prendre la direction de la campagne d'Asie sous le règne assez effacé de Shabataka (701-690), successeur de Shabaka.

Il se peut également que le récit ait omis de distinguer deux campagnes différentes : celle de 701 et l'autre, postérieure de quelques années. Suivant Hérodote (ii, 141), l'armée de Sennachérib se serait avancée jusqu'à Pelusium sous le règne du successeur de Sabacon, auquel l'historien grec donne le nom de Séthon et dont il fait un grand prêtre de Héphaistos. Sennachérib aurait été arrêté par un prodige : des souris auraient rongé pendant la nuit les carquois, les arcs et les courroies des boucliers, de sorte que les soldats s'enfuirent faute de pouvoir se servir de leurs armes et périrent en grand nombre (W. Spiegelberg, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, t. xliii (1906), p. 91-94).

Taharqa a fait inscrire sur certains de ses monuments des listes de peuples vaincus (J. Simons, *Handbook for the study of egyptian topographical lists relating to Western Asia*, p. 103 et 187). Mais ces listes sont recopiées d'après celles de Horemheb, antérieures de plus de six siècles, et n'ont par conséquent aucune valeur historique.

4. *Invasions de l'Égypte par les Assyriens.* — Dans les anathèmes qu'ils lancent contre les peuples étrangers, les prophètes font à plusieurs reprises allusion aux incursions des Assyriens en Égypte. Il ne sera donc pas inutile de résumer ici les principaux épisodes de la lutte qui eut pour résultat la chute de la XXVe dynastie.

Taharqa continuant à inciter les villes de Tyr et de Sidon à la révolte, Asarhaddon, fils de Sennachérib, envahit l'Égypte en 671; mais le pharaon, qui avait fui en Haute-Égypte, parvint à reconquérir le nord du pays peu après le départ du roi d'Assyrie.

On peut trouver un témoignage indirect de l'action dirigée par Asarhaddon contre Sidon dans les inscriptions gravées sur un alabastron égyptien découvert dans l' « ancien palais » d'Assur. A en juger par les inscriptions hiéroglyphiques qu'il porte, ce vase date de l'époque d'un des rois Takelothis de la XXIIe dynastie et a sans doute été offert par ce pharaon au temple de Sidon. Mais une inscription assyrienne, gravée en surcharge, signale que le roi Asarhaddon l'a pris comme butin à Abdimilki, roi de Sidon (W. von

Bissing, *Aegyptische und ägyptisierende Alabastergefässe aus den deutschen Ausgrabungen in Assur*, dans *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie*, t. XLVI (1940), p. 149-182, spécialement, p. 155-158).

En 667 Assourbanipal revint à la charge, soumit les princes de Basse Égypte et fit occuper Thèbes par une flotte phénicienne.

Taharqa et, après lui, son neveu Tanoutamon (664-656) essayèrent vainement de provoquer un nouveau soulèvement dans le Delta. Au cours d'une campagne répressive, plus cruelle encore que les précédentes, Assourbanipal saccagea la ville de Thèbes. Nahum semble avoir ces événements présents à l'esprit lorsqu'il lance ses invectives contre Ninive (Nah., III, 8-10).

Tandis que l'Égypte était soumise au joug assyrien, Tanoutamon se retira dans son royaume de Napata, où ses descendants continuèrent à régner.

3° *XXVI^e Dynastie* (663-525). — Psammétique, qui gouvernait à Saïs sous la suzeraineté d'Assourbanipal, profita des difficultés que celui-ci rencontrait en Babylonie pour se proclamer indépendant. Fort de l'alliance de Gygès roi de Lydie, et disposant de mercenaires ioniens, cariens et peut-être aussi palestiniens, il imposa son autorité au Nord du pays et parvint à soumettre Thèbes à une obédience tout au moins théorique (663-609). C'est sous son règne qu'une colonie de mercenaires juifs vint s'établir à Éléphantine (A. Vincent, *La religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine*, Paris, 1937, p. 361 sq.).

Il favorisa les transactions commerciales avec les pays étrangers, en particulier avec les cités grecques et avec les ports d'Asie. Il semble même avoir songé à étendre son empire jusqu'en Palestine. Si nous en croyons Hérodote (II, 157), il aurait mis le siège devant Azotos (Ashdod) et l'aurait prise au bout de 29 ans. Cependant il dut renoncer à poursuivre sa conquête, menacé qu'il était par l'invasion scythe, qui déferla sur l'Asie antérieure et ébranla l'empire assyrien (cf. prophétie de Sophonie).

Néchao (609-594) (נְכוֹ; LXX, Νεχαώ, en égyptien *Nkȝw*) poursuivit avec plus de succès la politique inaugurée par son père Psammétique. Après la chute de Ninive (612), Cyaxare le Mède et Nabopolassar de Babylone s'étaient partagé les dépouilles de l'Assyrie. Profitant de ces bouleversements, Néchao voulut remettre la main sur les régions qui avaient appartenu à l'Égypte à l'époque de sa splendeur, et partit en guerre contre Babylone.

Les péripéties des campagnes de Néchao en Asie Antérieure sont exclusivement connues par les témoignages, d'ailleurs assez concordants, de la Bible (II Reg., XXIII-XXV; II Chron., XXXV; Jer., XLVI-XLVII) et d'Hérodote (II, 159).

Josias de Juda, allié de Babylone, fut vaincu et tué par Néchao à Megiddo (607); son fils Joachas, qui lui avait succédé, fut emmené peu après en Égypte et y mourut en captivité, tandis que le frère de celui-ci, Joakim, était installé par Néchao sur le trône de Juda, moyennant le payement du tribut.

Au cours d'une nouvelle campagne, Néchao s'avança jusqu'à Carchemish; mais il fut vaincu à son tour par Nabuchodonosor, roi de Babylone (604), et dut battre en retraite. C'est de cette campagne que doivent dater les objets égyptiens et les empreintes de sceau au nom de Néchao, qui ont été découvertes dans les ruines d'une maison de Carchemish (C.-L. Woolley, *Carchemish*, t. II, Londres, 1921, p. 125-127 et pl. XXVI). Peu après ces événements, Joakim, peut-être à l'instigation de Néchao, se révolta contre Nabuchodonosor, sans tenir compte des avis de Jérémie, qui se montra toujours un adversaire déterminé de l'alliance égyptienne. Aussitôt le roi de Babylone envoya une armée composée de Chaldéens et d'étrangers, qui ravagea le pays de Juda.

Lorsque Joachim (Jechonias) fut monté sur le trône de son père (597), Nabuchodonosor vint en personne assiéger Jérusalem et s'en empara au bout de trois mois.

A la suite de cette victoire il emmena le roi et une partie de la population en captivité.

Néchao, dont la politique de conquête avait subi un échec complet, continua néanmoins à entretenir sur la mer Méditerranée et sur la mer Rouge une flotte importante, qui lui assura la maîtrise du trafic maritime (Hérodote, II, 159). De Sidon provient un fragment de bas-relief qui portait probablement le nom et la représentation du pharaon (F.-L. Griffith, *A relic of Necho from Phoenicia*, dans *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, t. XVI (1893-1894), p. 90-91).

Sous Apriès (588-568), que la Bible (Jer., XLIV, 30) appelle Hophra (חָפְרַע; LXX, Οὐαφρῆ; en égyptien *Wȝḥ-ib-r'*) se place l'épisode final de l'histoire du royaume de Juda. Après la première prise de Jérusalem, Nabuchodonosor avait laissé un semblant d'autonomie à Juda, et avait installé comme roi Sédécias, fils de Josias.

Celui-ci, après une dizaine d'années de règne, avait cru le moment venu de secouer le joug étranger. Malgré les objurgations de Jérémie, il eut recours à Apriès, qui lui promettait son appui, et refusa de payer le tribut à Nabuchodonosor. Cette intervention d'Apriès en Asie est sans doute à mettre en relation avec la campagne que ce roi mena, suivant Hérodote (II, 161), contre Tyr et Sidon.

Le général égyptien Potasimto, commandant des troupes mercenaires, dont on possède un certain nombre de monuments avec inscriptions, a probablement pris part à l'expédition d'Asie (Al. Rowe, *New light on objects belonging to the generals Potasimto and Amasis in the Egyptian Museum*, dans *Annales du service des Antiquités*, t. XXXVIII (1938), p. 157 sq., spécialement p. 173).

A l'annonce de ce nouveau soulèvement, Nabuchodonosor se mit aussitôt en route à la tête d'une puissante armée, et reconquit la ville de Jérusalem, sans que l'armée égyptienne pût intervenir efficacement (586). Voulant punir la ville révoltée, il fit égorger les notables, et ordonna qu'on aveuglât le roi; après quoi il l'emmena en captivité à Babylone, avec la plus grande partie de la population (II Reg., XXV; Jer., XXXIX).

Cependant il laissa un petit nombre d'habitants dans le pays, et les plaça sous les ordres du gouverneur Godolias, qui était établi à Masphath. Au bout de quelques mois, des Juifs restés fidèles à l'ancienne dynastie royale assassinèrent Godolias, et craignant les représailles de la part de Nabuchodonosor, s'enfuirent en Égypte; ils emmenèrent même avec eux Jérémie qui ne cessa pas pour autant de lancer ses anathèmes contre le pays dont l'alliance avait été funeste pour le royaume de Juda (Jer., XL-XLIV). Apriès semble avoir accueilli les émigrants avec bienveillance; il leur permit de s'installer dans différents points du pays, à Taphnis, à Magdalum, à Memphis et dans la terre de Phaturès (Jer., XLIII, 7; XLIV, 1).

L'emplacement de Taphnis (תַּחְפַּנְחֵס; LXX Τάφναι) correspond à la Daphnae (Δάφναι) d'Hérodote (II, 30, 107; W. Spiegelberg, *Aegyptologische Randglossen zum Alten Testament*, Strasbourg, 1904, p. 38-43; Id., *Zu dem alttestamentlichen Namen der*

Stadt Daphne, dans *Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Altertumskunde*, t. LXV (1930), p. 59-60). On l'a identifié avec le site de Tell Defenneh au N.-E. du Delta, sur l'ancienne branche pélusiaque du Nil (Fl. Petrie, *Tanis II-Nebesheh (Am) and Defenneh (Tahpanhes)*, Londres, 1889, p. 47 sq.).

Les fouilles que Fl. Petrie y a entreprises ont ramené au jour des objets au nom de Psammétique Ier et d'Apriès, ainsi que des poteries grecques; mais elles n'ont relevé aucune trace certaine de l'établissement des Juifs. Encore de nos jours les ruines d'une forteresse qui a dû servir de caserne aux mercenaires grecs postés à la frontière orientale (Hérodote, II, XXX, 107, 154) porte le nom de « Palais de la fille du Juif » : cette désignation populaire conserverait-elle le souvenir du séjour des réfugiés juifs dans ces environs?

Les colonies de Juifs ne tardèrent pas à se multiplier et à prospérer : ne lit-on pas dans Is., XIX, 18 que « cinq cités dans la terre d'Égypte parleront la langue de Chanaan et jureront par le Seigneur des Armées »?

Nous savons par les archives araméennes d'Éléphantine que des frictions ont dû se produire entre les colonies de mercenaires étrangers et les Égyptiens. Il semble que nous puissions en percevoir l'écho dans l'inscription biographique qu'un « Préposé de la Porte du Sud », Neshor, contemporain du roi Apriès, a fait graver sur sa statue, consacrée au temple d'Éléphantine (Statue A 90 du Louvre; Texte et trad. dans H. Schäfer, *Die Auswanderung der Krieger unter Psammetich I. und der Soldneraufstand in Elephantine unter Apries. Der geplante Auszug der Garnison von Elephantine unter Apries*, dans *Klio*, t. IV, p. 155-162, 2 pl.; trad. et commentaire, dans A. Vincent, *La religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine*, Paris, 1937, p. 365-367; cf. observations de P. Montet, dans Kêmi, t. VII (1938), p. 186). Après avoir fait le tableau flatteur de ses qualités et de ses attentions pour les dieux d'Éléphantine, Neshor rend grâces à ceux-ci de l'avoir sauvé des archers (mercenaires) sémites *(ʿ3mw)*, grecs *(hȝ-nb.w)*, asiatiques *(šȝ-tjw)* etc., qui avaient projeté de s'enfuir en Nubie et en furent empêchés. Neshor les amena à l'endroit où se trouvait Apriès qui les fit massacrer. On peut supposer, avec Vincent et Montet, que les Juifs d'Éléphantine faisaient partie de ces mercenaires indisciplinés.

Pendant les siècles qui suivirent, l'Égypte garda toujours un fort contingent de Juifs et c'est dans ce pays que l'on trouve les centres les plus actifs de la Diaspora.

Les textes hiéroglyphiques de l'époque persane et ptolémaïque ne font aucune mention de ces communautés, et il faut recourir aux documents araméens et grecs pour en éclairer le rôle et l'activité.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE. — En plus des ouvrages mentionnés plus haut dans la table des abréviations, on pourra consulter les livres et les articles suivants : H. Brugsch, *Steininschrif und Bibelwort*, 2e éd., Berlin, 1891. (Ouvrage vieilliet dépourvu de références, mais contenant un aperçu de la question, remarquable pour l'époque où il a paru.) — Ch.-F. Jean, *Le milieu biblique avant Jésus-Christ*, t. I : *Histoire et civilisation;* t. II : *La littérature;* t. III : *Les idées religieuses et morales*, Paris, 1922-1936 (Travail de seconde main pour la partie égyptienne). — T.-E. Peet, *Egypt and the Old Testament*, Liverpool, 1922. — J.-H. Olmstead, *History of Palestine and Syria*, Londres, 1931. — J. Garstang, *Joshua-Judges (The foundations of Bible history)*, Londres, 1931. — W.-M. Mueller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern*, Leipzig, 1893. — D. Paton, *Early Egyptian Records (Materials for a historical geography of Western Asia)*, t. I-IV, Princeton, 1915-1922. — T.-E. Peet, *The early relations of Egypt and Asia*, dans *Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society*, 1914-1915, p. 27-48. — A. Mallon, *Les Hébreux en Égypte (Orientalia*, n. 3), Rome, 1921. — W.-F. Albright, *The Egyptian Empire in Asia in the twenty-first century B. C.*, dans *Journal of the Palestine Oriental Society*, t. VIII (1928), p. 223-256. — W.-F. Albright, *Palestine in the earliest historical period*, dans *Journal of the Palestine Oriental Society*, t. XV (1935), p. 193-234. — A. Alt, *Israel und Aegypten, die politischen Beziehungen der Könige von Israel und Juda zu den Pharaonen nach den Quellen untersucht*, Leipzig, 1909. — Al. Rowe, *A catalogue of Egyptian Scarabs* (Government of Palestine, Departement of Antiquities), Le Caire, 1936. (On trouvera aux p. XIII-XLIII un relevé complet des documents se rapportant aux relations entre l'Égypte et la Syrie-Palestine).

B. VAN DE WALLE.

INSPIRATION ET INERRANCE. — Les Livres saints ou sacrés ont été ainsi appelés pour diverses raisons; mais la principale, c'est qu'ils ont été inspirés de Dieu (S. Thom., *In Rom.*, c. 2, lect. I; Conc. du Vatic., D.-B., 1787)[1]. Nous avons à traiter ici premièrement de l'inspiration comme telle; secondement de l'inerrance qui en est la conséquence immédiate.

I. L'inspiration. — I. Existence. II. Étendue. III. Nature. IV. Une controverse : l'inspiration verbale.

I. EXISTENCE. — L'inspiration des Livres saints n'est pas un fait d'expérience; nous ne la percevons pas par une sorte d'intuition surnaturelle, comme le prétendait Calvin (*Inst. chr.*, I, VII, 2); nous ne pouvons en avoir connaissance que par une révélation de Dieu. D'autre part, Dieu n'adresse pas de révélations à chaque fidèle en particulier; il ne nous dit pas à chacun dans le secret de notre cœur, quand nous ouvrons la Bible avec piété : « Ceci est ma parole », comme l'a prétendu Luther (*Œuvr. compl.*, Erlangen, XIII, p. 230). C'est donc à la révélation publique qu'il nous faut recourir.

Dieu confia d'abord cette révélation au peuple d'Israël; l'Église depuis sa fondation en est la dépositaire. Nous interrogerons donc les anciennes Écritures d'Israël et les anciennes traditions juives, puis le Nouveau Testament et la Tradition chrétienne. Évidemment nous commettrions un sophisme si nous reconnaissions d'emblée au témoignage des Écritures une autorité divine, alors que précisément nous entreprenons de prouver leur divine origine. Mais il nous suffit de leur demander quelle fut sur ce sujet la pensée ou la doctrine des Prophètes, de Notre-Seigneur et des Apôtres; quelle fut la foi des Juifs et celle de l'Église naissante.

Par l'Ancien Testament et les anciennes traditions juives nous constaterons d'abord que le peuple juif a cru en l'inspiration des Livres saints.

Nous montrerons ensuite par le Nouveau Testament et la Tradition chrétienne que Notre-Seigneur et les Apôtres ont ratifié cette croyance, qu'ils l'ont transmise à l'Église, et que l'Église y a été profondément attachée dès les premiers jours.

Nous nous tournerons enfin vers les déclarations officielles du magistère ecclésiastique : l'inspiration a été érigée en dogme au sens le plus rigoureux du mot.

1° *Témoignage de l'Ancien Testament.* — Nous pouvons recueillir dans l'Ancien Testament des indications précieuses, mais non pas aussi claires ni aussi complètes que nous le souhaiterions. L'idée d'inspiration scripturaire ne s'y trouve qu'à l'état latent : pour la dégager il est nécessaire de rassembler et confronter des renseignements épars. Encore ne sera-t-elle pas applicable à la totalité des livres, ni même à un seul livre tout entier (H. Hœpfl, *Tract. de inspiratione*, Rome, 1929, p. 11; *Institutiones bibli-*

[1] Rappelons, en tête de cet article, que D.-B. est à interpréter Denzinger-Bannwart; et *E. B. Enchiridion biblicum*.

cæ..., Rome, Institut biblique pontifical, 1929, p. 11).

1. Il convient de commencer l'enquête par *les prophètes*. C'est chez eux que l'inspiration apparaît le plus nettement.

Les prophètes étaient les messagers de Dieu. Ils transmettaient au peuple ou aux grands les paroles qu'ils avaient eux-mêmes entendues directement de lui. Impossible d'en douter sans leur infliger un démenti. « Yahwèh m'a dit...; La parole de Yahweh m'a été adressée pour me dire... » Ces expressions, ou d'autres analogues, reviennent fréquemment sur leurs lèvres.

Nous ne sommes pas en droit d'en conclure sur-le-champ (comme on le fait parfois) qu'ils prononçaient leurs exhortations sous l'inspiration de Dieu. Pour qu'un discours en tant que discours soit inspiré, il ne suffit pas que l'orateur ait reçu de Dieu au préalable des confidences, et qu'il ait à cœur de les publier exactement, il ne suffit même pas que Dieu lui ait commandé de les publier : il faut qu'il jouisse en parlant d'un concours immédiat de Dieu, qu'il agisse sous une impulsion actuelle de l'Esprit-Saint. Dès lors cette question se pose : Quel concours Dieu qui envoyait les prophètes, leur prêtait-il dans l'accomplissement de leur mission? Après leur avoir donné un enseignement à promulguer, les abandonnait-il à leurs propres forces ou coopérait-il en eux et avec eux à la promulgation même? Les prophètes ne se sont pas expliqués sur ce point. Cependant nous avons quelques motifs de trancher le problème en faveur de l'inspiration.

a) La « parole de Yahweh » qu'ils avaient entendue demeurait vivante en eux. Ils ne la conservaient pas seulement à la façon d'un souvenir. C'était dans leur âme — quelquefois au moins — une force qui les poussait à l'action. Ézéchiel (II, 9; III, 4) a reçu les révélations de Dieu sous la forme d'un livre : il « été obligé de le manger afin de s'en assimiler l'énergie. Jérémie en butte aux moqueries, est tenté de découragement : « Je m'étais dit : je ne ferai plus mention de lui (Yahweh); je ne parlerai plus en son nom; mais il y avait dans mon cœur comme un feu dévorant, enfermé dans mes os. Je m'efforçais de le contenir et je n'ai pas pu » (XX, 9. Au jugement du P. Condamin, *Livre de Jérémie*, Paris, 1920, p. 164, « ce passage est un des plus importants... de toute la littérature prophétique », car il montre par un exemple concret l'inspiration à l'œuvre).

b) La prédication des prophètes ne se présente pas seulement comme un compte rendu, une traduction, un écho des paroles que Dieu leur avait adressées. Elle est quelque chose de plus. Lorsqu'ils élevaient la voix, Dieu qui leur avait parlé intérieurement, parlait à nouveau, non pas à eux cette fois, mais par eux, à la multitude. Telle est l'impression que suggèrent des adjurations solennelles comme celles-ci : « Cieux, écoutez, terre, prête l'oreille, car Yahweh parle » (Is., I, 2), « Peuples, écoutez tous... car voici que le Seigneur va témoigner, le Seigneur, de dedans le palais de sa sainteté » (Mich., I, 2); ou encore ces deux formules qu'on rencontre si souvent, qui interrompent parfois une période à la façon d'une parenthèse : « Ainsi parle Yahweh-Oracle de Yahweh ». Jérémie nous raconte qu'au moment de sa vocation, le Seigneur étendit la main, toucha sa bouche et lui dit : « Voici que je place mes paroles dans ta bouche » (I, 9).

c) Aux yeux des Israélites, les prophètes passaient pour être les « hommes de l'esprit » (cf. Osée, IX, 7). Plusieurs textes des livres historiques (Nombres, XI, 25, 26, 29; XXIV, 2, 3; I Sam., X, 5, 6, 10; XIX, 20-23; I Chron., XX, 14; XXIV, 20; II Chron., XV, 12) nous donnent à entendre que personne ne peut faire acte de prophète, à moins que l'Esprit de Dieu ne « tombe » sur lui, ne l' « investisse » et le « saisisse ». Il est vrai qu'aucun prophète ne fait allusion à l'action que l'Esprit exerçait sur lui, sauf Michée (d'une façon très vague, III, 8) et Ézéchiel (dans la vie d'Ézéchiel, l'Esprit joue un rôle fort important, mais d'un tout autre genre que l'inspiration : par exemple il le transporte en vision de Chaldée à Jérusalem). Néanmoins les prophètes nous apprennent çà et là, au moins en termes implicites, que le don de prophétie consiste en une effusion du Saint-Esprit. Ainsi Joël, à propos des temps messianiques (III, 1). Ainsi Isaïe, dans le chant du Serviteur : « J'ai mis sur lui, dit le Seigneur, mon Esprit; il exposera la loi aux nations..., il annoncera la justice selon la vérité, etc... » (XLII, 1, 4); ou bien « l'Esprit du Seigneur Yahweh est sur moi, dit le Serviteur, parce que Yahweh m'a oint; il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux malheureux, annoncer aux captifs leur délivrance » (LXI, 1, 2). Quant à Zacharie, il atteste expressément ou peu s'en faut l'inspiration des prophètes d'avant l'exil : « Ils (les Israélites) avaient rendu leur cœur dur comme le diamant, pour ne pas entendre la loi et les paroles que Yahweh des armées leur adressait par son Esprit par l'organe des anciens prophètes » (VII, 2).

Nous ne nous sommes occupés jusqu'ici que de l'inspiration « à parler » parce que les prophètes ont rempli surtout leur ministère par la prédication. Mais nous n'aurons aucune peine maintenant à leur reconnaître — à reconnaître chez ceux qui ont laissé une œuvre littéraire — l'inspiration « à écrire ». Il est très rare à notre connaissance que Dieu ait donné à un prophète l'ordre d'écrire (Is., XXX, 8; Hab., II, 2; spécialement Jer., XXX, 2; XXXVI, 2, 28). Mais s'ils étaient sous la mouvance, sous la direction de l'Esprit-Saint lorsqu'ils prêchaient de vive voix, ils l'étaient certainement aussi quand ils avaient recours à l'écriture (cf. R. Cornely, *Introd.*, II, 2, n. 247). Dans l'un et l'autre cas, ils revendiquaient la même autorité; ils remplissaient le même office. On comprend qu'Isaïe ait désigné un recueil de prophéties par ces mots : le livre de Yahweh (XXXIV, 16), que le roi Joakim ait attiré sur lui la colère de Dieu pour avoir lacéré et jeté au feu le livre de Jérémie (XXXVI, 23, 30, 31). En général les livres des prophètes ne sont qu'un abrégé de leurs discours antérieurs; ils renferment cependant quelques prophéties qui n'ont jamais été prononcées (par ex. Ez., XL-XLVIII). La remarque est importante : les envoyés de Dieu ne communiquaient parfois au public ses messages que par écrit.

Nous pouvons ainsi affirmer sans crainte l'inspiration des écritures prophétiques, au moins dans la mesure où elles émanent des prophètes en personne et non de leurs disciples après leur mort.

2. *Le livre de la Loi.* Il est plus difficile de démontrer l'inspiration du Pentateuque. Il est évident toutefois que les écrivains sacrés post-exiliens y croyaient sincèrement, et le peuple entier avec eux.

Le livre de la Loi était à leurs yeux le livre sacré par excellence, les livres prophétiques n'en étaient que le complément. Ils lui rendaient véritablement un culte. Jésus, fils de Sirach, qui se tient pourtant éloigné d'un légalisme étroit, le regarde comme l'expression la plus parfaite de la Sagesse incréée (Eccli., XXIV, 22-27). Pareillement Baruch (IV, 1).

Au reste personne dans le « judaïsme » ne doutait que le Pentateuque ne fût l'œuvre de Moïse. Or, Moïse avait été prophète, le plus grand d'entre les prophètes (Nombr., XII, 6-8; Deut., XXXIV, 10-12).

D'après le Pentateuque lui-même, Moïse consigna par écrit certaines ordonnances de Dieu, et rendit à ces codes d'insignes honneurs. Il lut le code de l'alliance devant le peuple pendant le sacrifice qui inau-

gura le royaume théocratique (Ex., XXIV, 4-8; cf. Hebr., IX, 19); il plaça le code deutéronomique dans l'arche de l'alliance, et enjoignit aux lévites d'en faire lecture au peuple tous les sept ans (Deut., XXXI, 9-13; 24-26). En ce sens on a pu dire que jamais livre n'a été publié avec une plus grande solennité que le livre de la Loi (L. Dennefeld, *Hist. des livres de l'A. T.*, Paris, 1929, p. 11).

3. *Quant aux autres livres de l'A. T.*, leur inspiration demeure provisoirement fort douteuse. Leurs auteurs ne se présentent pas comme envoyés de Yahweh. Ils parlent *non quasi ex persona Dei sed ex propria persona* (S. Thomas, IIa-IIæ, q. CLXXIV, a. 2). Ils ne se prévalent pas de révélations ou visions. Leur attitude est même parfois singulièrement modeste (II Mach., II, 27-32; XV, 19). Si le fils de Sirach compare sa doctrine à un fleuve immense, s'il se propose de la divulguer à la manière d'une prophétie, encore est-ce par l'étude de la loi qu'il se l'est acquise (Eccli., XXIV, 28-32; cf. *Prolog.*).

Nous constatons que tels ou tels de ces livres étaient chez les Juifs en grande vénération. Et certains indices mettent sur la voie de l'inspiration : mais ils sont incertains ou insuffisants. David s'écrie dans son dernier cantique : « L'Esprit de Yahweh a parlé par moi; sa parole est sur ma langue » (II Sam., XXIII, 2). Rien n'interdit d'étendre à tous ses autres poèmes le bénéfice de l'inspiration qu'il revendique ainsi pour ses *novissima verba*, mais rien n'y oblige non plus. Un autre psalmiste, Asaph, est qualifié de prophète (voyant) précisément à propos de ses hymnes liturgiques (II Chron., XXIX, 30; cf. I Chron., XXV, 2, 3). D'après l'épilogue de l'Ecclésiaste (XII, 11) les paroles des sages ont toutes été données par un pasteur unique : il s'agit sans doute du Seigneur. L'auteur de « La Sagesse » s'identifiant avec Salomon, nous laisse entendre que chez lui la sagesse est un don de Dieu (VII, 7, 15); mais à ses yeux il en est ainsi, toute proportion gardée, de toute sagesse véritable et on ne peut assimiler le don de sagesse avec l'inspiration à écrire. Quand Jonathas déclare aux Spartiates que les Juifs tirent consolation de leurs « livres saints » (I Macch., XII, 9) ce n'est pas seulement à la Loi et aux Prophètes, qu'il fait allusion (voir aussi VII, 16, 17: un psaume cité à titre d'Écriture). Mais pour savoir si tous les Livres saints sont aussi dans la pensée des Juifs des livres divinement inspirés, ce sont maintenant les traditions juives qu'il faut consulter.

2° *Les traditions juives.* — 1. *En Palestine.* Quand Jésus vint au monde, les Écritures formaient déjà une collection à part. Cette « Bible » hébraïque se divisait déjà en trois sections : la Loi, les Prophètes et les (autres) Écrits. Peut-être les sadducéens (s'il faut en croire saint Hippolyte, Origène, saint Épiphane et saint Jérôme) affectaient-ils de restreindre la canonicité au Pentateuque exclusivement; mais dans cette hypothèse, ils se mettaient en opposition avec tous les docteurs, et la nation entière.

Dans les Écritures, les Juifs reconnaissaient la parole de Dieu : et ils leur attachaient un prix d'autant plus élevé que Dieu ne leur parlait pas autrement; il n'y avait plus de prophètes.

C'eût été un blasphème que de contester la divinité de la Loi (du livre de la Loi); Dieu l'avait dictée de sa propre bouche à Moïse mot à mot (sauf peut-être les huit derniers versets). Les rabbins en vinrent à lui forger une préexistence céleste. Dès avant la création, Dieu l'avait gravée sur ses tablettes. Mieux encore, ils en firent un être vivant, une personne, la fille chérie de Dieu, sa conseillère, son ouvrière (*Jubil.*, III, 10, *Testam. d'Aser*, II, 10; *Abot*, III, 14; *Talmud babylon.*, *Zebaḥim*, 116 *a*; *Sanh.*, 101 *a*, etc.; cf. J.-B. Frey, *La révélation d'après les conceptions juives...*, *R. B.*, 1916, p. 484; J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien*, t. I, p. 213, 250).

Nul ne doutait non plus que les Prophètes n'eussent agi, prêché, écrit en Esprit-Saint. On avait même tendance à restreindre pratiquement les fonctions de l'Esprit-Saint au don de prophétie : et l'on disait : « L'Esprit s'est retiré d'Israël » pour rappeler que le prophétisme y avait cessé. Les Prophètes partageaient avec la Torah les honneurs de la lecture publique dans les synagogues.

L'inspiration des Écrits de la troisième catégorie est moins clairement attestée dans la littérature rabbinique. Elle l'est cependant. Eux aussi « ils souillent les mains ». Ce sont « les paroles de la Sainteté ». Il est d'ailleurs très significatif que les « Écrits » aient été réunis dans une même collection avec la Loi et les Prophètes, et aussi que la collection entière ait reçu parfois le nom de Torah : ce mot prenant alors le sens plus général de Révélation en tant que norme de vie. (Exemples dans Strack-Billerbeck, II, 542; III, 159, 462. Comparer avec le N. T. : Joa., X, 34; XV, 35; Rom., III, 19; I Cor., XIV, 21.) La coutume s'introduisit dans les synagogues de lire les « cinq rouleaux » (Cant., Ruth, Lament., Eccles., Esther) aux cinq grandes fêtes de l'année.

2. *En Égypte.* Nous sommes redevables aux florissantes colonies juives installées en Égypte de la version des Septante. La célébrité que cette version acquit rapidement, les fêtes qui furent instituées en son honneur, les légendes qui se formèrent autour d'elle prouvent que la foi aux Écritures était aussi vive dans la Diaspora qu'en Judée : on n'aurait jamais cru que la version fût inspirée si on n'avait cru d'abord à l'inspiration des textes originaux.

Les Juifs Alexandrins ont été amenés à manifester cette croyance d'une manière curieuse. Ils étaient en contact avec la sagesse hellénique et ne pouvaient pas se refuser à l'admirer : mais ils n'en étaient pas moins résolus à maintenir que la Bible est la source unique de toute sagesse digne de ce nom. De ces sentiments procèdent les tentatives des apologistes tels qu'Aristobule, et de Philon.

Les apologistes démontrent que les maîtres de la pensée grecque, Homère, Socrate, Sophocle, Aristote..., n'ont rien enseigné de vrai et d'utile, qu'ils ne l'aient emprunté à Moïse et aux Prophètes.

Quant à Philon, il met la pensée grecque au service de l'Écriture. Il puise à pleines mains dans le platonisme, le stoïcisme, et d'autres systèmes; mais la philosophie n'a théoriquement qu'un rôle : elle ne peut servir qu'à commenter et expliquer l'Écriture (en pratique, il aboutit souvent à un résultat contraire : il plie la révélation aux exigences de la spéculation rationnelle).

Comme les rabbins de Jérusalem, Philon place le Pentateuque fort au-dessus des autres livres saints. Il regarde néanmoins tous les auteurs sacrés comme des « prophètes » et tous les textes sacrés comme des « oracles » : les rabbins n'allaient pas si loin. Les auteurs sacrés ont été si puissamment inspirés (Philon est le premier à employer le mot même d'inspirer : ἐπιπνεῖν, καταπνεῖν), régis et dominés par la Divinité qu'ils perdaient conscience (encore une nouveauté dans la théologie judaïque) et leur langage est si sublime que nous avons besoin à notre tour d'une illumination d'en haut pour les comprendre. Au reste il ne tient pas l'inspiration à écrire pour un phénomène absolument exceptionnel; il en a été favorisé personnellement à maintes reprises.

3. *Flavius Josèphe* qui occupe par ses conceptions une position intermédiaire entre le judaïsme palestinien et celui d'Alexandrie, explique aux Grecs, si fiers de leur littérature, pourquoi les livres de sa

nation sont si peu nombreux, mais en revanche si dignes de confiance : « le droit d'écrire était réservé chez nous aux Prophètes qui connaissaient par l'inspiration (κατὰ τῆν ἐπίπνοιαν) de Dieu les choses anciennes et cachées » (*Contre Apion*, I, VII, 8).

3° *Témoignage du Nouveau Testament.* — 1. *Considérons d'abord ce que N.-S. et les Apôtres pensaient de l'Ancien Testament.* — Les traditions juives dont il vient d'être question n'ont de soi aucune autorité pour un chrétien, mais dans le cas présent Jésus et les Apôtres ont ratifié la croyance de leur peuple, et ils l'ont transmise à leurs disciples.

a) Témoignages implicites. Il suffit de feuilleter un instant le Nouveau Testament pour y rencontrer ces expressions : « l'Écriture, les Écritures ». En désignant ainsi un groupe restreint de livres comme s'il n'en existait pas d'autres, Jésus et les Apôtres obéissent à la coutume établie, mais ils traduisent en même temps leur conviction intime. Ces livres sont d'un ordre à part, d'une incomparable dignité. De même que les Juifs, saint Paul qualifie les Écritures de saintes ou sacrées (Rom., I, 1; II Tim., III, 15).

Des Écritures, le Nouveau Testament fait fréquemment usage. Il ne nous est pas toujours possible de discerner avec certitude une citation d'une réminiscence, ni une réminiscence d'une simple coïncidence verbale. Mais les réminiscences intentionnelles sont extrêmement nombreuses. Quant aux citations expresses, le total dépasse trois cents. Ce sont surtout la Loi, les Prophètes (notamment Isaïe) et les Psaumes qui sont mis à contribution; néanmoins, sur les vingt-quatre livres du canon hébraïque on en compte très peu (quatre seulement : Esdras-Néhémie, Ecclésiaste, Cantique, Esther) qui ne soient représentés dans le Nouveau Testament soit par une citation, soit par une évidente allusion (voir *D. B. S.*, CITATIONS DE L'ANCIEN TESTAMENT DANS LE NOUVEAU TESTAMENT, t. II, col. 23-51). Jésus et les Apôtres ont à cœur de montrer que l'Évangile est en continuité avec l'Ancien Testament, qu'il n'abolit pas la Loi, mais la consomme.

Les Écritures ne sont pas seulement une mine inépuisable d'enseignements; elles sont infaillibles. N.-S. et les Apôtres leur reconnaissent une autorité souveraine. (Nous reviendrons sur ce sujet dans la deuxième partie; voir col. 524.)

b) Les témoignages explicites ne sont pas rares; mais ils sont pour la plupart fragmentaires et très brefs. Ils n'en sont pas moins impressionnants. L'Apôtre ou l'Évangéliste exprime sa pensée d'un mot sans insister, parce que son attention se porte ailleurs, mais aussi parce qu'il a conscience de n'avoir pas besoin d'insister.

Dieu parle par l'Écriture. C'est Dieu qui « a parlé par les prophètes ». Le vieillard Zacharie l'avait affirmé (Luc., I, 70) à la naissance de son fils comme quelque chose de notoire et d'incontesté : l'épître aux Hébreux l'affirme de même (I, 1). Saint Paul a pour mission de prêcher l'Évangile, « que Dieu avait autrefois promis par les prophètes dans les saintes Écritures » (Rom., I, 2). Ces derniers mots dissiperaient s'il était nécessaire toute équivoque; il n'est pas question précisément des discours que les prophètes avaient tenus oralement, mais des livres qu'ils ont laissés. Saint Paul pense encore à ces livres quand il rappelle les privilèges des Juifs : « c'est à eux qu'ont été confiés les oracles de Dieu » (Rom., III, 2).

Ce qui est vrai des livres entiers est vrai de chaque passage. Quelques *formules de citation* méritent ici d'être remarquées. Ce sont celles où le texte cité est attribué directement à Dieu; alors :

Ou bien l'écrivain humain est désigné comme l'instrument dont Dieu s'est servi pour parler : « Ceci arriva afin que fût accompli ce que le Seigneur avait dit par le Prophète : une Vierge sera enceinte... » (Matth., I, 22). « Il fallait que s'accomplît l'Écriture que Dieu avait prédite par la bouche de David... » (Act., I, 22). Et encore Act., IV, 25; XXVIII, 25; Rom., IX, 25.

Ou bien l'écrivain humain est passé sous silence : « Nous sommes le temple du Dieu vivant, selon ce que Dieu a dit : J'habiterai parmi vous » (II Cor., VI, 16). Et encore Act., XIII, 47; Hebr., I, 5, 6, 7, 13; III, 7; X, 15.

Deux fois, saint Paul emploie le mot Écriture là où le sens postulait le mot Dieu : Gal., III, 8 : « L'Écriture a d'avance annoncé cette bonne nouvelle à Abraham : Toutes les nations seront bénies en toi »; et Rom., IX, 17. Que la substitution de l'Écriture à Dieu ait été volontaire ou inconsciente, elle n'en est pas moins significative.

Voici trois attestations discrètes que nous recueillons des lèvres mêmes du Christ. Il adresse ce reproche aux scribes et aux docteurs : « Moïse a dit : Honore ton père et ta mère... Mais vous annulez cette parole de Dieu par votre tradition » (Marc., VII, 10, 13). Et aux sadducéens : « Vous vous trompez, faute de comprendre les Écritures... N'avez-vous pas lu ce que Dieu vous dit : Je suis le Dieu d'Abraham, etc. » (Matth., XXII, 29, 31, 32). Il interroge les pharisiens : Si le Messie est le fils de David, « comment David l'appelle-t-il en Esprit (ἐν πνεύματι) son Seigneur, quand il dit : Le Seigneur a dit à mon seigneur? » (Matth., XXII, 43; cf. Marc., XII, 36 : ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ).

Toutefois une réserve s'impose. Nous devons avouer que dans tous les exemples rassemblés ci-dessus, il s'agit d'oracles au sens strict. Dans le Nouveau Testament, aucune parole n'est présentée formellement comme parole de Dieu qui n'émane soit de Dieu en personne, soit d'un prophète mandaté par lui pour parler en son nom (ou du psalmiste : car le psalmiste a définitivement acquis le titre de prophète : cf. Luc., XXIV, 44; Act., II, 30). Jamais la formule « Dieu a dit » ne recouvre encore de citations où l'auteur biblique ait parlé sans mission positive, simplement en historien ou en sage. Le seul cas qui puisse faire d'abord objection est Hebr., IV, 4 : « Il dit quelque part : Et Dieu se reposa le septième jour ». Quelques commentateurs ont été tentés de sous-entendre « Dieu » comme sujet de « il dit » εἴρηκεν. En réalité εἴρηκεν équivaut à « il est dit » comme Crampon l'a bien compris; ce verbe est pris ici au mode impersonnel, selon un usage qui était courant dans les écoles juives et qui se retrouve ailleurs en saint Paul (Eph., IV, 8; V, 14).

c) En deux endroits, le Nouveau Testament nous enseigne l'inspiration des Écritures « ex professo ». Un des deux passages est de saint Pierre, II Pet., I, 19-21; l'autre de saint Paul, II Tim., III, 15-17.

a. Saint Pierre (ou, si la II[a] Petri est pseudépigraphe, le disciple qui a qualité pour tenir sa place) exhorte les fidèles à la persévérance. Ce n'est pas, leur dit-il, par attachement à des fables ingénieuses que nous vous avons révélé la puissance et l'avènement de N.-S. Jésus-Christ. En manière de preuve, il invoque d'abord la voix que le Père a fait entendre sur la montagne sainte, lors de la Transfiguration. Et il poursuit : « ℣. 19 : Nous avons une garantie encore plus ferme (ou bien : Ceci a confirmé pour nous) le discours prophétique (τὸν προφητικὸν λόγον) auquel vous avez raison de prêter attention comme à une lampe qui brille dans un lieu ténébreux..., (℣. 20) sachant bien avant tout qu'aucune prophétie d'Écriture ne résulte d'une interprétation propre (πᾶσα προφητέια γραφῆς ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται).

(ϑ. 21). Car jamais prophétie n'a été apportée par une volonté d'homme, mais c'est portés (φερόμενοι) par le Saint-Esprit que les saints hommes de Dieu ont parlé (ou bien, selon une variante, qu'ont parlé des hommes de la part de Dieu).»

La dernière phrase, ϑ. 21, est claire : « Elle affirme dans le sens le plus plein l'inspiration de tous les vrais prophètes » (E. Plumptre, *Cambridge Bible for schools*, p. 176).

Le verset précédent est obscur. On peut entendre : « Personne ne doit jamais interpréter une prophétie d'après son jugement privé. » En soi rien de plus vrai. Mais le contexte suggère un autre sens. Les prophètes étaient chargés d'interpréter au peuple les desseins de Dieu. Or « les interprétations qu'ils donnaient, ils ne les tiraient pas de leur fond, de leur esprit propre ». Ainsi le ϑ. 20 s'harmoniserait avec le suivant : la même pensée se trouverait exprimée d'abord sous forme négative, puis sous forme positive.

Notons que saint Pierre songe ici uniquement aux prophéties de l'Écriture : πᾶσα προφητεία γραφῆς. Il va (ch. II) mettre en garde contre les faux prophètes. Aux rêveries de ces imposteurs, il oppose les prophéties dont l'authenticité est indiscutable : celles des Livres saints.

Par ces mots « le discours prophétique », Pierre désigne-t-il le corps entier des Écritures? Quelques exégètes (par ex. : H. von Soden, *Handkommentar, in h. l.*) estiment que oui. La chose n'est pas évidente. C'est plus tard que l'habitude se prendra dans l'Église d'appeler en bloc, prophétie, tout l'Ancien Testament. Pierre a ici en vue les passages qui annonçaient le Christ, « sa puissance et sa parousie » (I, 16) et ceux-là seulement. (Comparer avec I Pet., I, 10-12 : « l'Esprit du Christ » avait révélé à l'avance aux prophètes les souffrances du Christ et la gloire dont elles seraient suivies.)

b. Saint Paul, dans sa seconde épître à Timothée, félicite son disciple (fils d'une juive croyante et pieuse) d'avoir connu dès son enfance les lettres sacrées : ἱερὰ γράμματα. Elles lui seront d'un secours précieux. « Toute Écriture est divinement inspirée et utile (πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος) pour enseigner, corriger, redresser, former à la justice... »

Cette fois l'assertion ne concerne plus seulement les prophéties. Ἱερὰ γράμματα, πᾶσα γραφή: sous ces dénominations les textes historiques ou sapientiaux rentrent de pair avec les oracles d'Isaïe ou de Jérémie.

L'adjectif θεόπνευστος est considéré par la Vulgate comme une épithète de γραφή : « Toute Écriture divinement inspirée est utile... » Les modernes pour la plupart préfèrent le prendre pour un attribut : « Toute Écriture est divinement inspirée et utile... » Le problème est d'un intérêt minime. L'essentiel est de déterminer exactement la signification de ce terme. On ne le retrouve nulle part ailleurs dans la Bible. Nous l'avons traduit, d'accord avec la tradition et l'immense majorité des exégètes, par « divinement inspirée ». Mais certains érudits (entre autres H. Cremer, *Realencycl. für protest. Theol. und Kirche*, Leipzig, 1901, p. 184 et 185; *Bibl. theolog. Wörterbuch der neutestam. Gräzität*, Gotha, 1902, p. 480) soutiennent très énergiquement une autre traduction : « respirant Dieu », suggérant des pensées et des sentiments de piété. Il faut convenir que la grammaire ne permet pas de trancher le débat, les adjectifs verbaux en -τος étant susceptibles d'un sens soit actif, soit passif : ἔμπνευστος veut dire gonflé, mais πυρίπνευστος ἵππος est un cheval qui souffle du feu par les naseaux. Il est vrai que les adjectifs en -τος dans lesquels θεὸς entre en composition ont généralement un sens actif, mais cette règle souffre des exceptions : θεόκλυτος, qui implore les dieux (Eschyle, *Les Sept...*, 143); θεόκριτος, qui juge les déesses (*Anth.*, XV, 26, à propos du berger Pâris). Par ailleurs les deux interprétations, active et passive, s'harmoniseraient également bien en l'occurrence avec le contexte. Nous avons néanmoins des raisons décisives pour maintenir l'interprétation passive. En effet : α) du mot θεόπνευστος la littérature profane ou apocryphe nous fournit quatre exemples. (Ps. Phocylide, Ποίημα νουθετικόν, 121; Plutarque, *De Plac. philos.*, V, 2; *Oracles sibyllins*, V, 308 et 406). En chaque cas, il est employé au passif. C'est ainsi que Plutarque appelle θεοπνεύστους, les songes envoyés par les dieux. — β) Pour comprendre ici saint Paul, nous ne devons pas faire table rase de la doctrine des Écritures en général et de saint Paul en particulier sur l'Esprit (le souffle) de Dieu. Dans l'un et l'autre Testament, il est représenté comme une force qui descend sur les hommes et les meut. Chez saint Paul, la théologie de l'Esprit est très riche. C'est le principe de notre vie surnaturelle : « Ceux qui sont menés par l'Esprit, ceux-là sont fils de Dieu » (Rom., VIII, 14). L'Esprit manifeste encore sa présence par des charismes extraordinaires, comme la glossolalie, l'opération des miracles, etc. (cf. I Cor., XII, 7, 11). Sans aucun doute, saint Paul croyait que les écrivains sacrés avaient reçu de l'Esprit un charisme spécial, et qu'ils avaient composé leurs ouvrages sous son impulsion. — γ) Si quelque hésitation nous restait, elle serait levée par le verdict unanime des anciens commentateurs et traducteurs. Ils ont tous, y compris les Grecs, pris d'emblée θεόπνευστος dans une acception passive.

d) Le sens spirituel des Écritures. En manière de complément, un dernier argument. Le Christ et les Apôtres, notamment saint Paul, discernent dans l'Écriture, en plus du sens littéral un sens typique. On peut inférer de ce fait que l'Écriture n'est pas seulement œuvre humaine : elle procède de Celui qui dispose à son gré le cours des choses, et peut quand il lui plaît préfigurer dans un événement actuel un événement à venir (S. Thomas, Iª, q. I, a. 10; *Quodl.*, VII, a. 14).

2. *Reste à savoir maintenant si le Nouveau Testament revendique aussi pour lui-même un caractère sacré et inspiré.*

a) Un livre, mais un seul, se réclame d'une origine divine : l'Apocalypse (I, 1-3; XXII, 7, 10, 18, 19).

b) Saint Pierre classe des Épîtres de Paul (lesquelles? nous ne savons pas au juste) parmi les Écritures (II Pet., III, 16).

c) Saint Paul (I Tim., V, 18) cite tout ensemble sous la formule « L'Écriture dit » un passage du Deutéronome et une sentence du Christ qui se lit en saint Luc. Quelques commentateurs en ont conclu qu'il tenait l'Évangile de Luc pour Écriture à l'égal du Deutéronome; mais cette conclusion ne s'impose pas.

d) Il y a beaucoup plus important que des allusions occasionnelles. Les Apôtres, en affirmant leurs insignes prérogatives, ont donné du même coup implicitement à comprendre que leurs écrits méritaient autant de respect que la Loi et les Prophètes et n'étaient pas moins revêtus d'un caractère sacré. Comme Moïse et les Prophètes ils étaient les « Ambassadeurs » de Dieu (II Cor., V, 20) avec cette différence que leur ministère l'emportait en gloire de beaucoup sur celui de Moïse (II Cor., III, 7, 11). Ils avaient reçu pour accomplir leur tâche la lumière et la force de l'Esprit-Saint (Joa., XIV, 16, 26; XV, 26; Act., I, 8). Ils jouissaient d'un charisme, le plus élevé de tous (I Cor., XII, 28; Eph., IV, 11 : quoique ce charisme ne fût pas réservé aux Apôtres strictement dits). Ils parlaient avec une autorité absolue, et exi-

geaient qu'on acceptât leur parole comme parole de Dieu (I Thess., II, 13), car c'était vraiment Dieu, c'était le Christ qui parlait en eux (II Cor., V, 20; XIII, 3). A ce point de vue, ils n'admettaient entre leur enseignement oral et leur enseignement écrit aucune distinction; l'un et l'autre constituaient la règle de la foi (II Thess., II, 16). Dans ces conditions il est difficile de douter que la grâce de l'apostolat n'entraînât avec soi comme corollaire la grâce de l'inspiration sitôt que l'apôtre avait à prendre la parole ou à écrire pour remplir son office. D'autant que l'inspiration n'était pas chose rare à l'âge apostolique : il existait, dans les communautés, des prophètes dont le rôle était précisément de parler en Esprit. Il suffisait donc à l'Église de savoir qu'un livre émanait d'un apôtre pour être en droit de le reconnaître comme saint, canonique, inspiré.

4° *La Tradition chrétienne.* — L'Église exprime sa foi par sa pratique tout ensemble et son enseignement. Les Livres saints furent chez elle dès l'origine la nourriture spirituelle des âmes (Athénag., *Leg.*, XI, 9; *P. G.*, VI, 912). *Inde potat (Ecclesia) fidem*, dira Tertullien, *De præscr.*, XXXVI, 5.

Lecture en était faite régulièrement aux assemblées liturgiques. D'autres livres étaient parfois admis au même honneur, mais c'était en principe à titre exceptionnel ou occasionnel : ainsi lisait-on à Corinthe les lettres que Corinthe avait reçues des papes Clément et Soter (Denys de Cor., dans Eusèbe, *H. E.*, IV, XXIII, 11); en Afrique, en Gaule, en Espagne, les passions des martyrs à l'anniversaire de leur mort (cf. H. Delehaye, *Sanctus*, Bruxelles, 1927, p. 192). Des abus se produisirent, qui provenaient d'une confusion ou menaçaient d'en provoquer une : on avait pris ou on risquait de prendre pour livres sacrés des livres qui ne l'étaient pas. Aussi les conciles réagirent-ils (par ex. le conc. de Laodicée en 360, celui d'Hippone en 393 : *E. B.*, 8, 11; voir également le fragm. de Muratori : *E. B.*, 7). La fonction de lire les Écritures en public était si hautement estimée qu'on ne tarda pas à la réserver aux clercs; l'ordre des lecteurs était déjà institué vers la fin du second siècle. Les œuvres des Pères sont en bon nombre des commentaires sur l'Écriture; elles nous révèlent toutes ou peu s'en faut à quel point l'Écriture leur était familière. C'est sur elle que repose leur théologie; c'est à elle qu'ils recourent dans les controverses, pour trancher les questions. Les hérétiques ne récusent pas son autorité; au contraire, ils l'invoquent avec un égal empressement (Tertullien, *De præscr.*, XIV, 14; XV, 2). Parmi les fidèles, il en est qui la méditent chez eux assidûment (*Acta S. Dativi, Saturnini et soc.*, *Acta S. Agapes, Chioniæ, Irenes :* Ruinart, édit. de Vérone, p. 338 sq., 350). Quelques-uns en apprenaient par cœur de longs passages (Eusèbe, *De martyr. Palæst.*, XIII; *P. G.*, XX, 1515). La « dévotion » allait parfois jusqu'à des gestes naïfs, comme d'appliquer les livres sacrés sur un organe malade pour calmer la douleur (S. Augustin, *In Joa.*, tr., VII, 12; *P. L.*, XXXV, 1443). Durant la persécution de Dioclétien, *de tradendis codicibus*, les Écritures eurent leurs martyrs : beaucoup de chrétiens subirent le supplice plutôt que de livrer aux magistrats leurs exemplaires, et les *traditores* se virent taxés d'apostasie.

Ces faits seraient inexplicables si l'Église n'avait pas professé l'inspiration des Écritures explicitement.

Nous ne pouvons songer à recenser ici toutes les assertions des Pères en cette matière : elles sont trop nombreuses; elles sont souvent d'ailleurs de tous points identiques. Mais il est important de signaler un progrès dogmatique : l'idée d'inspiration se précise notablement, et aussi de montrer comment un « Nouveau Testament » « pris place définitivement dans la collection des Écritures sur le même rang que l'Ancien.

1. *Progrès dogmatique.* Souvent les Pères se bornent à répéter ce que nous savons déjà par saint Paul, que les saintes Écritures ont été inspirées de Dieu. Elles nous ont donc été « données » par lui, elles ont été « établies par lui ».

Au mot inspirer, ils substituent parfois celui de dicter (ὑπαγορεύειν, *dictare*) que les rabbins réservaient à la Torah : S. Jean Chrysostome, *In illud : Salutate Priscam et Aquilam*, I, 1; *P. G.*, LI, 187; S. Augustin, *De cons. Evang.*, I, 35, 54; *P. L.*, XXXIV, 1070; S. Grégoire le Grand, *In Job, præf.*; *P. L.*, LXXV, 517; S. Isidore, *De Eccl. offic.*, I, 12; *P. L.*, LXXXIII, 750. Les scolastiques suivront cet exemple : S. Thom., *In II^um^*, d. 12, q. I, a. 2. Cet usage s'est conservé dans l'Église; on le retrouve chez Léon XIII (Enc. *Provid., E. B.*, 74, 109) et Benoît XV (se référant à S. Jérôme, Enc. *Spir. Paracl., E. B.*, 461).

Toutefois les mots d'inspiration ou de dictée sont de soi assez élastiques : ils peuvent être pris en un sens très large. Les Pères n'hésitent pas au besoin à les appliquer à des livres qui sont empreints d'une sagesse surnaturelle, mais qu'ils n'ont jamais songé un instant à mettre en parallèle avec les livres sacrés. C'est ainsi que les presbytres de Rome sont certains d'avoir écrit leur lettre aux Corinthiens διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος (*I^a^ Clem.*, LXIII, 2). Saint Grégoire de Naziance reconnaît l'inspiration de Dieu dans les homélies de saint Basile (*In hex., procem., P. G.*, XLIV, 61). L'auteur d'un Comput pascal attribué parfois à saint Cyprien (*P. L.*, IV, 942 sq.), et saint Grégoire le Grand dans ses commentaires sur les Rois (*In Reg., procem.*, 5, *P. L.*, LXXIX, 21) comptent sur l'inspiration pour mener à bien leur travail. Et saint Augustin a dit de saint Jérôme qu'il écrivait sous la dictée de l'esprit (*Ep.*, LXXXII, 2; *P. L.*, XXXIII, 276).

L'inspiration des Écritures est d'un autre ordre. Pour en préciser la nature, les Pères emploient des formules nouvelles : non pas qu'ils veuillent ajouter du nouveau à l'enseignement des Apôtres, mais ils en dégagent les éléments qui s'y trouvaient à l'état virtuel.

Première formule : *Dieu est l'auteur des Livres saints.* Cette expression deviendra classique, elle sera sanctionnée par les conciles. Elle n'apparaît en patrologie qu'assez tard : pour la première fois chez saint Grégoire le Grand (*In Job, præf., P. L.*, LXXV, 517), ensuite chez Isidore de Séville (*De Eccl. offic.*, I, 12; *P. L.*, LXXXIII, 750).

Mais déjà les Pères nous avaient assuré que les Livres saints ont été écrits par le Saint-Esprit : Origène, *De princ.*, I, 8; *Cont. Cels.*, V, 60 (*P. G.*, XI, 119; 1276); S. Basile, *In Ps.*, I, 1 (*P. G.*, XXIX, 209); S. Jean Chrysostome *In Gen.*, hom. XXI, (*P. G.*, LIII, 175); S. Jérôme, *In Isa.*, XXIX, 9; *In Mich.*, VII, 5 (*P. L.*, XXIV, 332; XXV, 1222); S. Augustin, *De cons. Evang.*, I, 35 (*P. L.*, XXXIV, 1070); S. Léon le Grand, *Serm.*, LXIX, 3 (*P. L.*, LIV, 377).

Nous trouvons chez les grecs, tantôt ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος tantôt τῷ ἁγιῳ πνεύματι; chez les latins, tantôt « a sancto spiritu », tantôt « spiritu sancto » sans préposition. Faut-il discerner entre ces deux constructions une différence de sens? Quand la préposition fait défaut, éviterons-nous de mettre à « esprit » une majuscule? Les Pères voudraient dire alors que les Écritures ont été composées non pas précisément par l'Esprit, Personne divine, mais grâce à un don, à un esprit que Dieu conférait aux écrivains... Ces subtilités paraissent hors de propos. Dans l'un et l'autre cas, πνεῦμα, Spiritus désignent la personne divine : seulement le mot peut être traité grammaticalement comme un nom de chose.

L'Écriture est comparée à une lettre qui nous vient

de notre patrie, du Père céleste : S. Jean Chrysostome, *In Gen.*, hom. II, 2 (*P. G.*, LIII, 27); S. Augustin, *In Ps.*, XC, sermo II, 1; *in Ps.*, CXLIX, 5 (*P. L.*, XXXVII, 1159; 1952); S. Grégoire le Grand *(loc. cit.)*. Saint Augustin va jusqu'à l'appeler un chirographe de Dieu, *In Ps.*, CXLIV, 17 (*P. L.*, XXXVII, 1880) ou le stylet du Saint-Esprit; *Conf.*, VII, 21 (*P. L.*, XXXII, 747).

Deuxième formule : Si Dieu est l'auteur, quel fut le rôle de l'écrivain humain? Les Pères répondent : *Il servit d'instrument à Dieu.* Le prophète est assimilé par eux à une flûte : l'Esprit est le joueur qui l'emplit de son souffle; à une cithare : l'Esprit (ou le Verbe) est le plectre qui la touche : Athénagore, *Leg. pro Christ.*, VII et IX, *P. G.*, VI, 904 et 908; Ps. Justin, *Cohort. ad Græcos*, VIII, *P. G.*, VI, 257; S. Hippolyte, *De Chr. et Antichr.*, 2; *P. G.*, X, 728. C'est en ce sens que Théodoret, *In Ps., præf.*, *P. G.*, LXXX, 862 et S. Jérôme, *Epist.*, LXX, 7, *P. L.*, XXII, 627, commentent le ℣. 2 du psaume XLV : « Ma langue est comme un roseau entre les mains d'un scribe agile. » Saint Augustin utilise ici le dogme du corps mystique : les Évangélistes ont composé leurs ouvrages en tant que membres et pour ainsi dire mains du Christ; ne les recevons donc pas avec un autre sentiment que si nous avions vu le Christ les écrire » avec la main « qu'il portait en son corps de chair » (*De cons. Evang.*, I, 25-54; *P. L.*, XXXIV, 1070).

Cette conception : « l'écrivain sacré, instrument de Dieu » reparaît chez les scolastiques (cf. S. Thom., *Quodl.*, VII, a. 14, ad 15; a. 16; S. R. Bellarmin, *De Verbo Dei*, I, 2, etc.). Elle a été consacrée par les papes : Léon XIII (Enc. *Provid.; E. B.*, 110); Benoît XV (Enc. *Spir. Paracl.; E. B.*, 461); Pie XII (*Div. affl.*, n. 34).

Les Pères et les scolastiques en viennent à cette conclusion, en apparence paradoxale, mais qui s'explique aisément si on se place à leur point de vue : c'est une question oiseuse que de se demander à quel écrivain humain un livre sacré doit être attribué, puisque Dieu en est l'auteur, et que l'homme n'a été que le calame de Dieu (Théodoret, *In Ps., præf.; P. G.*, LXXX, 862; S. Grégoire le Grand, *loc. cit.;* S. Thom., *Exp. II in Cant., Procem.;* cf. A. Condamin, *R. B.*, 1900, p. 30-34).

Troisième formule, corollaire des deux précédentes : les Écritures sont sans doute parole d'homme, mais *elles sont* en même temps *parole de Dieu.* Nous savions déjà que c'est Dieu qui nous parle par les livres prophétiques : il s'agit maintenant de tous les livres sans distinction. Les Pères s'expriment à peu près tous sur ce sujet en termes très nets : généralement sans insister, car les fidèles autour d'eux sont déjà pleinement convaincus. S. Irénée, *Adv. hær.*, II, VIII, 22; *P. G.*, VII, 801; S. Hippolyte, *Petit Labyrinthe*, d'après Eusèbe, *H. E.*, V, XXVIII, 18; Clément d'Alexandrie, *Protrept.*, IX, LXXXII, 2; *P. G.*, VIII, 192; Tertullien, *Apol.*, XXXI, 1, *P. L.*, I, 446; S. Aphraate, *Dem.*, XII, *P. S.*, I, 1046; S. Ambroise, *In Ps.*, I, 33, *P. L.*, XIV, 940; S. Grégoire de Nysse, *Contr. Eunom.*, 7, *P. G.*, XLV, 742... Inutile de multiplier les références.

2. *Inspiration du Nouveau Testament.* Pour établir l'inspiration de livres tels que les Évangiles et les Actes, nous n'avons encore rencontré que des indications fragmentaires, insuffisantes. La Tradition comble cette lacune : la Bible catholique comprend deux Testaments : l'Ancien et le Nouveau.

Dès sa naissance, l'Église, par héritage, était entrée en possession des Écritures qui faisaient la gloire d'Israël. A quelle époque a-t-elle reconnu comme également sacrés, également divins des écrits postérieurs à Notre-Seigneur et spécifiquement chrétiens?

C'était certainement déjà chose faite à la fin du second siècle, lorsqu'Irénée en Gaule achevait sa carrière, et que Tertullien en Afrique, Clément à Alexandrie, Hippolyte à Rome commençaient la leur. Ces quatre docteurs mentionnent et utilisent constamment comme sources de la foi quatre ou plutôt deux groupes d'écrits : la Loi et les Prophètes; l'Évangile et les Apôtres. Après un éloge presque lyrique de l'Église romaine, Tertullien ajoute : « D'accord avec les Églises d'Afrique... elle mêle la loi et les prophètes avec les textes évangéliques et apostoliques; elle puise la foi à cette source » (*De præsc.*, XXXVI, 4-5). Selon Hippolyte, ce sont ces deux sortes d'écrits que figurent dans le Cantique les deux mamelles de l'Épouse (*In Cant.*, I, 2, 4). Prophétiques ou apostoliques, ils viennent d'une même source : « Un seul et même Esprit, qui » d'abord prédit par les prophètes... » ensuite proclamé l'accomplissement par les apôtres » (Irén., *Adv. hær.*, III, XXI, 4, *P. G.*, VII, 950). Irénée, Clément, Tertullien présentent sans hésitation les Évangiles et les autres livres des apôtres sous le nom d'Écritures. Hippolyte s'abstient de le faire, sauf peut-être une ou deux fois (cf. *In Dan.*, IV, 49), mais c'est pur archaïsme de sa part, car il ne les traite pas avec moins de révérence que les Écritures anciennes. Irénée n'emploie pas encore les termes d'Ancien et de Nouveau Testament (dans leur sens actuel pour désigner les deux recueils). Mais Tertullien nous apprend que de son temps cet usage était déjà communément reçu (*Adv. Marc.*, IV, 2).

A ces quatre témoins, on peut adjoindre saint Méliton de Sardes (témoignage implicite, dans Eusèbe, *H. E.*, IV, XXVI, 13, 14); S. Théophile d'Antioche (*Ad Autolyc.*, II, 22; III, 12, 13, 14, *P. G.*, VI, 1088, 1137 sq.), et le fragment de Muratori (lignes 79, 80).

Reste à savoir si « le principe d'un Nouveau Testament », si la croyance en l'inspiration divine d'une littérature proprement chrétienne, postérieure à l'avènement du Sauveur, n'était pas à cette époque dans l'Église, une innovation.

Un grand nombre de protestants libéraux, tels E. Reuss, *Histoire du canon des S. É.*, Strasbourg, 1863, et plus récemment J. Leipoldt, *Geschichte des neutestam. Kanons*, Leipzig, 1907; A. Harnack, *Marcion*, Leipzig, 1921; *Die ältesten Evangelienprologe und die Bildung des N. T.*, Berlin, 1928; H. Lietzmann, *Wie wurden die Bücher des N. T. heilige Schrift?*, Tubingue, 1907; *Histoire de l'Église ancienne*, trad. française, Paris, 1936, t. I, ch. 14; t. II, ch. 3, inclinent délibérément vers l'affirmative. Les Évangiles et les Épîtres n'auraient été promus au rang d'Écritures que tardivement, entre 150 et 170. Auparavant on les tenait en haute estime, mais on ne leur accordait qu'une inspiration de qualité secondaire. L'honneur de passer pour parole de Dieu était le privilège exclusif de l'Ancien Testament.

Comment l'évolution se produisit-elle? Le contenu des Évangiles la favorisait. On répétait avec amour les *logia* de Jésus : « Le Seigneur a dit... ». Or, ces *logia*, on ne les connaissait que par les Évangiles. Le respect qu'on leur rendait s'étendit par contagion au texte évangélique tout entier (« Le Seigneur dit »), puis aux Épîtres, aux Actes. Mais ce furent les hérésies, qui provoquèrent la secousse décisive. Pour résister au gnosticisme, l'Église sentit le besoin de posséder des armes solides, des documents irrécusables. Elle mit à part les écrits qu'elle tenait ou croyait tenir des Apôtres et les érigea en livres canoniques (régulateurs) par conséquent en livres sacrés.

Selon Harnack, le véritable créateur du Nouveau Testament fut Marcion, quand il distingua le Dieu de Jésus du Dieu des Prophètes et constitua pour l'usage de ses disciples une Bible nouvelle. Il y admet-

tait exclusivement l'Évangile de Luc et dix Épîtres de Paul (non sans leur avoir infligé des mutilations et altérations). Ainsi l'Ancien Testament se trouvait déchu au profit d'un Testament Nouveau. L'Église protesta contre cette tentative, mais elle en subit l'influence. Elle défendit énergiquement les droits des vieux livres d'Israël, mais elle fut obligée d'introduire à son tour dans la Bible les écrits apostoliques : car il lui fallait à tout prix être en mesure d'opposer un Nouveau Testament complet et pur de toute fraude au Nouveau Testament incomplet et falsifié de Marcion. L'Ancien Testament conserva donc son autorité, mais il perdit son « monopole ». La violente offensive de Marcion contre lui ne l'évinçait pas de sa place, mais elle installait par contre-coup à ses côtés un rival.

Nous ne pouvons souscrire à ces théories. Elles ne sont pas assez conformes aux faits.

Il y eut ici encore durant le second siècle progrès du dogme, et peut-être l'hérésie de Marcion contribua-t-elle à accélérer le mouvement. Mais il n'y eut pas innovation, création. L'Église eut besoin d'un certain temps pour oser mettre des livres nouveaux sur la même ligne que la Loi et les Prophètes, s'accoutumer à leur donner le titre éminent d'Écritures et s'aviser de les produire comme des pièces officielles et juridiques (comme des *instrumenta*, selon le langage cher à Tertullien) dans les discussions avec les hérétiques. C'est que la Loi et les Prophètes tiraient un prestige spécial de leur antiquité et par-dessus tout du respect que le Christ et les Apôtres leur avaient témoigné. C'est aussi que l'Église ne prit pas dès l'abord très clairement conscience en cette matière de sa pensée et de sa pratique. Il lui était impossible de réunir des livres nouveaux aux anciens dans une même collection sous la même dénomination, avant de s'être pleinement rendu compte que les uns et les autres présentaient à ses yeux le même caractère sacré et qu'elle accordait aux uns et aux autres la même confiance. Il n'en est pas moins vrai que dès le premier âge elle affirma le principe d'un Nouveau Testament, c'est-à-dire qu'elle reconnut des livres nouveaux, expression de l'alliance nouvelle, comme inspirés dans la plus haute acception du mot et qu'elle leur attribua une souveraine autorité. (Voir W. Sanday, *Encyc. Britann.*, art. *Bible*, c. 876.)

En effet : *a)* dans toute autre hypothèse, l'attitude de saint Irénée serait inexplicable. Quand il désignait expressément du nom d'Écritures les livres « que nous ont laissés les Apôtres », il avait sans doute conscience que tel n'était pas l'usage des générations précédentes, mais il ne pensait certainement pas professer une opinion fraîchement éclose, vieille au plus de 25 à 30 ans; il entendait au contraire exprimer la foi traditionnelle de l'Église — avec plus de netteté pour en tirer meilleur avantage dans sa polémique contre le gnosticisme — mais sans y rien changer. Or il avait toujours eu à cœur de connaître la Tradition d'une façon précise, et il avait eu l'occasion de se renseigner à bonne école, soit en Asie, soit à Rome.

Inexplicables seraient également l'entreprise de Marcion et le prodigieux succès qu'elle obtint rapidement en tout pays, à travers toute la chrétienté. Pour accréditer dans l'Église ses doctrines, il se réclamait de Paul, et leur cherchait une garantie dans les Épîtres aux Galates, aux Corinthiens, aux Romains. Aurait-il réussi par ce procédé à détacher tant de fidèles des vieilles Écritures qu'ils avaient été habitués à vénérer pieusement, si les Épîtres de Paul n'avaient joui dans l'Église, elles aussi, de la vénération la plus profonde et de la qualité de livres saints?

b) Les Pères apostoliques ont eu en mains la plupart des livres qui composent notre Nouveau Testament : ils nous laissent entrevoir que de leur temps déjà ces livres étaient pratiquement tenus pour règle de foi et de conduite. Ils les mettent à profit aussi volontiers que le vieux Testament et pour les mêmes fins; ils les recommandent ou les citent parfois en même temps et de pair (cf. S. Ignace, *Smyrn.*, v, 1; vii, 2; S. Polycarpe, ii, 1; xii, 1; *II Clem.*, xiv, 2). Il est vrai qu'ils leur font moins souvent des emprunts *explicites* et qu'ils en altèrent plus souvent la lettre : mais ils s'appliquent autant à en respecter l'esprit. Chez tel ou tel d'entre eux, on rencontre beaucoup plus de références au Nouveau Testament qu'à l'Ancien : une centaine contre une douzaine, chez saint Polycarpe.

Et il leur arrive trois ou quatre fois d'anticiper sur l'usage à venir et de qualifier formellement d'Écriture un Évangile ou une Épître : Polycarpe, xii, 1; Barnabé, iv, 14; *II Clem.*, xiv, 2; cf. xiii, 4. De même un des premiers apologistes, Aristide, xv, xvi (d'après l'édition Harris et Robinson, Cambridge, 1893). Ces exemples sont à rapprocher du passage de la II[a] Petri (iii, 15, 16) que nous avons signalé plus haut.

Par ailleurs nous savons grâce à saint Justin, *I Apol.*, lxvii, 3; *P. G.*, vi, 429, que les Évangiles étaient lus le dimanche aux assemblées, avec les écrits des Prophètes.

c) Enfin il nous est impossible d'oublier l'idée que les premières communautés chrétiennes se faisaient des Apôtres. Ils étaient les représentants de l'Esprit, ses organes : les seuls organes authentiques. Non pas qu'il n'y eût d'autres prédicateurs « inspirés » et honorés comme tels : mais leurs discours devaient être contrôlés et jugés d'après l'enseignement des Apôtres. En conséquence, les écrits qui émanaient des Apôtres ne pouvaient manquer de passer pour relever de l'inspiration la plus élevée et de faire loi.

5° *Déclarations du magistère ecclésiastique.* — L'inspiration des Livres saints n'a fait l'objet propre et direct d'une définition solennelle que très tard, après l'invasion du rationalisme biblique, au concile du Vatican. Mais l'Église s'était déjà prononcée officiellement à diverses reprises.

Laissons de côté les décrets qui ont simplement pour but de délimiter le canon des Écritures : encore que l'inspiration y soit sous-entendue. Signalons sans insister le symbole auquel s'attache le nom du second concile de Constantinople (381) : « Credo... in Spiritum Sanctum... qui locutus est per prophetas. » L'inspiration y est attestée, mais seulement chez les Prophètes, et non pas tant pour elle-même que pour mettre en lumière la divinité du Saint-Esprit.

1. Les *Statuta Ecclesiæ antiqua* (ordonnances des conciles de Provence, aux alentours de l'an 600) prescrivent de poser à tout évêque élu, avant son ordination, cette interrogation : *Si Novi et Veteris Testamenti, i. e. Legis et Prophetarum et Apostolorum unum eumdemque credat auctorem et Deum.* C'était une mesure de précaution, destinée à barrer l'accès de l'épiscopat aux candidats infectés de manichéïsme.

2. Au Moyen Age, les cathares ayant remis en circulation des erreurs très voisines de celles de Manès, nous relevons presque littéralement la formule des *Statuta antiqua* dans plusieurs documents solennels : le symbole proposé à Pierre, évêque arménien d'Antioche par Léon IX en 1053 (D.-B., 348); la profession de foi imposée aux vaudois par Innocent III en 1208 (D.-B., 421); la profession de foi de Michel Paléologue au concile de Lyon en 1274 (D.-B., 464; cf. 461, note); le décret pour les jacobites du concile de Florence en 1441. Ce dernier concile ajoute une explication : « C'est en effet par l'inspiration d'un même Esprit-Saint qu'ont parlé les saints de l'un et l'autre Testament, dont l'Église reçoit et vénère les livres. » Suit l'énumération de ces livres (D.-B., 706).

3. En face du protestantisme le concile de Trente fut amené à son tour à déclarer que « le Dieu unique est l'auteur de l'un et l'autre Testament » et à dresser le catalogue des livres qui appartiennent soit à l'un, soit à l'autre. Après quoi, il ordonna sous peine d'anathème, de recevoir tous ces livres intégralement comme sacrés et canoniques (D.-B., 783, 784).

4. Le concile du Vatican renouvelle le décret du concile de Trente et le complète. « L'Église tient ces livres comme sacrés et canoniques... parce que ayant été écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit ils ont Dieu pour auteur. » Cette fois l'inspiration est définie en propres termes. (D.-B., 1787; cf. 1809.)

5. Les papes Léon XIII (Enc. *Providentissimus*, 1893); Pie X (Décret du S. O. *Lamentabili*, 1907); Benoît XV (Enc. *Spiritus Paraclitus*, 1920) et Pie XII (Enc. *Divino afflante*, 1943) ont rappelé et au besoin commenté l'enseignement des conciles.

Dans tous ces documents reparaît obstinément le mot « auctor »; quel en est au juste le sens? Au début de ce siècle, une discussion s'engagea. « Auctor » en latin s'emploie souvent dans une acception très large : il peut signifier initiateur, instigateur, voire simplement garant. Lorsque nous faisons dire aux conciles dans une traduction française que Dieu est l'auteur des Livres saints, n'enlevons-nous pas au mot quelque chose de son indétermination, aux dépens de l'exactitude? (F. Prat, *Études relig.*, 1903, p. 557 sq.)

Il n'est guère contestable que le mot « auctor » dans les *Statuta antiqua* et dans les plus anciens conciles soit un peu ambigu. Il signifie moins auteur que fondateur, et par Testaments on doit entendre plutôt les deux Alliances que les deux catégories d'Écritures. C'est en effet le dualisme manichéen qui est visé, et les éléments essentiels de la formule sont *unus* et *idem*. Un seul Dieu a institué l'Ancienne et la Nouvelle Loi.

Mais le sens de la formule s'est précisé par la suite : le changement est déjà très sensible au concile de Florence, qui pourtant redoute encore le danger manichéen (cf. D.-B., 707), mais ne s'en tient pas aux expressions d'Ancien et de Nouveau Testament, professe explicitement l'inspiration divine des écrivains, et donne la liste des livres. Quant au concile du Vatican, aucun doute ne plane sur son intention. Ce n'est plus le dualisme de Manès et des cathares qui l'inquiète : ce sont les négations et les déformations auxquelles la croyance en l'inspiration est désormais exposée. Afin de la sauvegarder, il applique à Dieu le mot « auctor » (sans y ajouter l'adjectif « unus ») au même sens que jadis saint Grégoire le Grand et les scolastiques : comme le contexte en est la preuve, et comme il résulte aussi des Annotations qui accompagnaient le schéma proposé par la Commission préparatoire : *Actio illa inspirationis erat hujusmodi... ut ipsa... scriptio tribuenda sit principaliter operationi divinæ in homine et per hominem agenti et proinde libri contineant scriptum verbum Dei* (*Act. conc. Vatic., coll. Lac.*, t. VII, col. 522). Ni Léon XIII, ni ses successeurs n'interprèteront la pensée du concile autrement.

II. Étendue de l'inspiration. — 1° *Les Livres saints sont-ils inspirés en entier, de la première à la dernière page?* — Dans l'antiquité, les anoméens, selon saint Épiphane (*Hær.*, LXXVI, 36, *P. G.*, XLII, 638) se débarrassaient de textes scripturaires qui les gênaient en disant : Ici c'est l'homme qui a parlé, non l'apôtre. Au rapport de saint Jérôme (*In Philem., præf., P. L.*, XXVI, 598) certaines gens (probablement des catholiques cette fois) estimaient que les écrivains sacrés, étant donné la faiblesse humaine, auraient été incapables de supporter constamment au long de leur travail le poids de l'inspiration. Ils relevaient par ailleurs dans les Écritures des propos banals (II Tim., IV, 13), voire triviaux (Gal., V, 12); comment croire, demandaient-ils, que la Majesté divine se soit abaissée jusque-là? C'étaient peut-être les mêmes qui, d'après saint Jérôme encore (*In Mich.*, V, 2; *P. L.*, XXV, 1197) accusaient les Évangélistes et les Apôtres de s'être fiés presque toujours imprudemment à leur mémoire dans leurs citations.

On a fait grief au fameux Abélard d'avoir enseigné (*Sic et Non, Proleg., P. L.*, CLXXVIII, 1339) que le don de prophétie faisait quelquefois défaut aux prophètes, et qu'il leur arrivait alors de prédire l'avenir par habitude à leurs risques et périls. Mais Abélard ne s'en prend nullement aux Écritures. Il fait plutôt allusion à la mésaventure du prophète Nathan (II Sam., VII, 2-5).

A l'époque de la Renaissance, Érasme juge à son tour fautives plusieurs des citations qu'on rencontre dans le Nouveau Testament. Il en conclut que l'Esprit-Saint avait en l'occurrence abandonné les auteurs sacrés à leurs propres souvenirs, sans inconvénient pour l'Évangile (*In Matth.*, II, 6, et XXVII, 9; édit. de Leyde, t. VI, p. 13 et 140). Quelques autres érudits partageaient son avis, d'après Maldonat (*In Matth.*, XXVII, 9) et Melchior Cano (*De loc. theol.*, II, 17). L'évêque de Spalato, M.-A. de Dominis, habitué à jouer double jeu, laisse entendre qu'Érasme a raison, tout en blâmant sa témérité (*De rep. chr.*, VII, II, 21, 22).

Au milieu du XVII^e siècle, l'anglais H. Holden, docteur en Sorbonne, ne craint pas de circonscrire l'inspiration *ad ea... quæ sint pure doctrinalia vel proximum aut necessarium habeant ad doctrinalia respectum* (*Div. fidei analysis*, I, V, 1). Quelques protestants « dissidents » étaient déjà entrés dans cette voie, par exemple Episcopius (*Inst. christ.*, I, IV, 10). D'autres plus hardiment soutenaient que Dieu n'avait rien inspiré aux auteurs bibliques de ce qu'ils pouvaient savoir sans révélation : par exemple Grotius (*Votum pro pace eccl.*, p. 672). Bientôt J. Leclerc allait restreindre l'inspiration aux prophéties à peu près exclusivement (*Sentim. de quelques théologiens de Hollande*, lettres XI et XII).

Chez les catholiques, Holden ne fit qu'un seul disciple longtemps après sa mort, au lendemain du concile du Vatican : A. Rohling (*Die Inspiration der Bibel und ihre Bedeutung für die freie Forschung*, dans *Natur und Offenbarung*, Munster, 1872). Ce théologien devait se rétracter plus tard, mais alors il dépouillait de leur caractère sacré toutes les narrations de la Bible qui ne constituent pas « le fondement indispensable » d'une proposition dogmatique ou morale (par conséquent des pages, des chapitres, presque des livres entiers).

Le cardinal Newman (*What is obligation for a catholic to believe concerning the inspiration of the canonical Scriptures?*, Londres, 1884) pose à son tour en principe : il n'y a rien d'inspiré dans la Bible, hormis ce qui intéresse la doctrine du salut. Mais il applique ce principe avec une extrême réserve. A ses yeux, toute l'histoire biblique possède un intérêt doctrinal. Il ne soustrait à l'inspiration que les *obiter dicta*, menues phrases que l'écrivain a jetées au passage comme par hasard et qui ne concourent nullement au but qu'il poursuivait, par exemple, Tob., XI, 9 (le chien qui accourt en remuant la queue); II Tim., IV, 13 (le manteau laissé par Paul à Troas).

Aucune de ces hypothèses n'est conciliable avec la Tradition; il n'est aucune parole de l'Écriture qui ne soit parole de Dieu (évidemment nous n'envisagerons ici que les textes authentiques : si quelque glose s'est glissée dans les manuscrits par la négligence de copistes ou par la présomption de réviseurs, elle n'a rien d'inspiré).

1. Notre-Seigneur, les Apôtres, les Évangélistes n'ont jamais eu recours à l'Écriture que dans un but doctrinal, et par conséquent ils n'en ont cité que des passages au moins indirectement doctrinaux. Ils ont néanmoins laissé entendre du même coup que l'Écriture était inspirée dans toute son étendue. Car pourquoi regardent-ils comme inspirés les passages qu'ils citent? Simplement parce que ce sont paroles d'Écriture. Ils ont usé souvent de la formule solennelle : il est écrit. Or cette formule est de soi applicable à n'importe quel passage, et même aux *obiter dicta*. En outre, Jésus a prévenu que pas un iota ni un crochet (κεραία) ne tomberait de la Loi (Matth., v, 18; Luc., xvi, 17). Saint Paul a dit : « Tout ce qui a été écrit avant nous (ὅσα προεγράφη) a été écrit pour notre instruction, afin que par la patience et par la consolation (que donnent) les Écritures, nous ayons l'espérance » (Rom., xv, 4). Et ailleurs (II Tim., iii, 16) : « Toute Écriture (πᾶσα γραφή) est inspirée de Dieu et utile, etc. ». Nous avons déjà étudié ce verset, mais il nous reste à examiner de plus près l'expression πᾶσα γραφή et à en mesurer la portée. On pourrait la traduire par « toute l'Écriture », l'omission de l'article s'expliquerait aisément, puisque Γραφή pouvait être regardé comme un nom propre. Cependant les écrivains du Nouveau Testament n'ont pas coutume d'employer ainsi γραφή au singulier dans un sens collectif. (Ils ne le font *jamais*, d'après Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Galatians*, Londres, 1869, p. 146.) Chez eux ce mot désigne d'ordinaire, non pas les saints Livres en général, ni même un Livre dans son ensemble, mais un passage parfois très court (cf. Marc., xii, 10; Luc., iv, 21; Joa., xix, 37; Act., i, 16; viii, 35; Jac., ii, 23). Il est donc plus normal de traduire πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος par : Tout passage d'Écriture est inspiré.

2. Pas plus que les Apôtres, les Pères n'ont eu l'idée que les Livres saints pussent être des assemblages de morceaux hétérogènes, les uns d'inspiration divine, les autres de fabrication purement humaine. Quand ils nous assurent que les Écritures viennent de Dieu, qu'elles ont été proférées ou éditées par le Saint-Esprit, ils ont certainement en vue les Écritures entières. Parfois ils le déclarent expressément. Saint Irénée ne s'étonne pas d'y rencontrer des obscurités « puisqu'elles sont tout entières spirituelles » (ὅλοι πνευματικοί : *Adv. hær.*, ii, 28; *P. G.*, vii, 806). Saint Grégoire de Nysse a appris de celui qui fut initié dans le Paradis aux mystères ineffables (saint Paul) que tout ce que dit l'Écriture (ὅσα ἡ θεία γραφὴ λέγει) est la parole de l'Esprit (*Cont. Eunom.*, 7; *P. G.*, xlv, 742).

A l'occasion les Pères se servent d'expressions plus énergiques encore : voire hyperboliques. Origène : « La sagesse divine s'est répandue sur les Écritures inspirées jusqu'à la moindre lettre » (*In Ps.*, i, 4; *P. G.*, xii, 1081). Saint Grégoire de Naziance : « Nous étendons l'exactitude diligente (ἀκριβείαν) de l'Esprit jusqu'à chaque accent et chaque jambage » (*Or. Apol.*, ii, 104; *P. G.*, xxv, 503). En vertu de ces principes, les Pères ne se bornent pas à nous interdire d'imputer à l'Écriture une erreur quelconque; elle ne renferme absolument rien d'inutile ou de superflu : « pas un iota ni un accent », dit Origène, *Hom. in Jerem.*, xxxix; *P. G.*, xiii, 544; « pas une syllabe », dit saint Basile, *In Hexæm.*, vi, 11; *P. G.*, xxxix, 144. Origène croit devoir chercher une intention spéciale de l'Esprit-Saint dans les solécismes (*In Osee; P. G.*, xiii, 828). Saint Jérôme n'est pas moins formel : « Dans les divines Écritures, tous les mots, syllabes, accents et points sont pleins de sens » (*In Eph.*, v, 6; *P. L.*, xxvi, 481). A son avis ceux qui taxent l'Épître à Philémon de banalité montrent leur impéritie, puisqu'ils ne savent pas discerner quelle énergie et quelle sagesse se cachent en chaque phrase. Le même Dieu qui dans l'univers a créé les mers immenses et les minuscules fourmis n'a pas dédaigné d'inspirer aux écrivains sacrés tantôt des leçons sublimes et tantôt des réflexions familières (*In Philem., Prol.*, xxvi, 602). Saint Jean Chrysostome à plusieurs reprises se plaint de rencontrer des chrétiens grossiers qui passent négligemment par dessus des mots et des chiffres « dénués d'importance », qui sautent les catalogues. Quoi donc? Dieu leur parle et ils se croient dispensés de prêter attention! Par réaction, il commente diligemment des conjonctions en apparence insignifiantes; il consacre une homélie à expliquer ce conseil de Paul à Timothée : « Prends un peu de vin à cause de tes infirmités »; et deux homélies aux salutations finales de l'Épître aux Romains; non pas, dit-il, afin d'étaler sa virtuosité, mais dans l'espoir de convaincre ses auditeurs qu'il y a des trésors de sagesse à recueillir dans chaque parole de l'Esprit Divin (*In illud : Vidi Dominum*, hom. ii, 2, *P. G.*, lvi, 110; *In Gen.*, hom. xv, 1, *P. G.*, liii, 119; *Ad pop. Antioch.*, hom. i, 1, *P G.*, xlix, 18; *In illud : Salutate Priscam et Aquilam*, hom. i, 1, *P. G.*, li, 187.) Les théologiens sont en parfait accord avec les Pères : saint Thomas (*De pot.*, iv, 1; *Quodl.*, xii, 26, etc.), Suarez (*De fide*, v, 3, 12 et 14). L'opinion d'Érasme est qualifiée d'impie par M. Cano (*De loc. theol.*, ii, 17) et d'hérésie par S. Bellarmin (*De verbo Dei*, i, 6).

3. L'Église s'est prononcée solennellement. Par décision du concile de Trente, nous devons recevoir comme sacrés et canoniques les livres de la Bible « tout entiers, avec toutes leurs parties », tels qu'on a coutume de les lire dans l'Église et qu'on les trouve dans la vieille Vulgate latine (D.-B., 784). Or, d'après le concile du Vatican, la raison pour laquelle l'Église les déclare sacrés et canoniques « c'est qu'ayant été écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit, ils ont Dieu pour auteur » (D.-B., 1787). Une conclusion s'impose. Les livres de la Bible « ont été écrits tout entiers avec toutes leurs parties sous l'inspiration du Saint-Esprit ». Par ce mot de parties, le concile n'entendait pas uniquement les passages dogmatiques : cette interprétation, proposée par le P. Cornely (*Introd. in U. T. libros sacros*, i, 174) est absolument arbitraire. Nous ne pouvons pas davantage admettre que le concile visait exclusivement les « fragments grecs » de l'Ancien Testament (Esther, x-xvi et Daniel, iii, 24-90, xiii, xiv), comme l'a prétendu le P. Ch. Vercellone (*Sulla autenticita delle singole parti della Bibbia Volgata*, Rome, 1866), sous prétexte que le concile avait seulement dessein de faire échec aux protestants et que les protestants ne rejetaient hors du canon sacré aucun autre « fragment ». Sans doute, c'est à l'occasion des fragments pour lors contestés (non pas toutefois ceux d'Esther et de Daniel, mais ceux des Évangiles, Marc., xvi, 9-20; Luc., xxi, 43-44; Joa., vii, 53-viii, 11; et la contestation était le fait non pas des protestants en général, mais de certains érudits catholiques et protestants) que le concile ordonna d'accepter les livres en entier, sans en retrancher de parties. Mais le concile, à une forte majorité (34 voix contre 7), avait décidé de ne pas mentionner les parties mises en cause et d'englober indistinctement sous une formule générale toutes les parties dont l'Église avait déjà garanti par sa pratique la canonicité, toutes celles qu'on a coutume de lire chez elle et que renferme la vieille édition latine partout en usage (A. Theiner, *Act. conc. Trid.*, i, p. 71 sq.; Goerresgesellschaft, *Conc. Trid.*, v, p. 38, 41, 43, 45). C'est en ce sens que Léon XIII a compris le décret et nous enjoint de le comprendre (Enc. *Provident., E. B.*, 109,

110). De même, Pie X (décret du S.-Office, *Lamentabili sane*, 11; *E. B.*, 195), Benoît XV (Enc. *Spiritus Paraclitus*, *E. B.*, 468) et Pie XII (Enc. *Divino afflante*, n. 4).

L'opinion de Holden et de Rohling se trouve donc condamnée dans les deux définitions réunies des conciles de Trente et du Vatican. Nous n'oserions pas juger aussi sévèrement celle de Newman. Les *obiter dicta* auxquels il fait allusion sont des propositions si brèves et si dépourvues en elles-mêmes d'intérêt religieux que nous hésitons à les faire rentrer sous la dénomination de parties; appellerait-on morceau de pain une simple miette? D'autre part le concile de Trente nous renvoie à la Vulgate comme criterium de canonicité. Or, il savait pertinemment que la Vulgate contient ici et là de légères interpolations. N'est-ce pas l'indice qu'en parlant de « parties » dans son décret (voire de « parcelles » au cours des discussions), il ne songeait qu'à des parties ou parcelles de quelque importance sinon par leur ampleur au moins par leur contenu? Encore est-il que l'opinion de Newman est certainement contraire à la pensée de l'Église. Et aucun catholique n'aurait le droit de la soutenir aujourd'hui, après les déclarations de Léon XIII et de ses successeurs. S'ils nous interdisent avec tant d'insistance d'admettre dans la Bible une seule erreur, c'est que les écrivains bibliques n'ont jamais rien écrit sans l'inspiration et l'ordre de Dieu (Léon XIII : *ea sola quæ ipse juberet*, *E. B.*, 110); que Dieu est « la cause principale de tout sens et de toute parole » (Benoît XV : *E. B.*, 461). La Commission biblique, le 18 juin 1915, a rappelé aux exégètes le « dogme catholique » en vertu duquel il est obligatoire « de tenir tout ce que l'hagiographe affirme, énonce, insinue pour affirmé, énoncé, insinué par le Saint-Esprit » (*E. B.*, 443).

4. Que retiendrons-nous des systèmes de l'inspiration restreinte? Holden et Newman sont partis d'un principe exact : « le Saint-Esprit n'a inspiré les Écritures que pour notre instruction et éducation religieuse. » Ils ont eu tort de penser qu'ils devraient logiquement en conclure : « Les endroits de la Bible dont on ne peut retirer aucun profit religieux sont restés en dehors de l'inspiration. » Le Saint-Esprit a voulu nous communiquer ses enseignements non pas par des livres de caractère technique, comme serait un manuel de théologie, mais par des livres de caractère populaire, mieux adaptés à la mentalité commune des hommes : par des poèmes, des histoires, des épîtres. Or, des poèmes, des histoires, des épîtres..., si religieux et doctrinaux qu'ils fussent, appelaient normalement des compléments divers qui par eux-mêmes ne pouvaient avoir aucun intérêt doctrinal. Une histoire comporte nécessairement quelques détails « insignifiants ». Un poème exige des ornements littéraires. Rien de plus naturel que des salutations à la fin d'une épître. Dans ces conditions, il n'est pas malaisé de comprendre comment et pourquoi l'inspiration a pu tomber occasionnellement sur des choses qui sont de soi étrangères au dogme et à la morale. Le sophisme dans lequel Holden et Newman ont glissé par mégarde, ç'a été « d'isoler » les passages d'aspect profane. A les considérer isolément, ils ne sont pas dignes de l'inspiration divine : mais ils n'ont pas été écrits isolément; ils sont éléments d'un ensemble qui est hautement religieux. Une épître qui se bornerait à des recommandations familières telles que : « Prends un peu de vin pour ta santé »; ou : « Rapporte mon manteau », ne compterait certainement pas au nombre des Écritures saintes. Mais ces recommandations se rencontrent dans des pastorales et elles n'y sont pas déplacées.

La vérité que Holden et Newman ont entrevue mais déformée, c'est simplement qu'il convient de distinguer dans les Écritures l'objet primaire et l'objet secondaire de l'inspiration. En les dictant aux écrivains sacrés, l'Esprit-Saint avait directement en vue la doctrine de la foi et des mœurs, avec toutes les leçons d'histoire qui en sont inséparables ou qui permettent de la mieux comprendre. Quant au reste, il l'a inspiré accessoirement par concomitance (cf. L. Billot, *De inspiratione...*, 2e éd., p. 97 et 98).

2° *L'inspiration est-elle partout de même espèce et s'étend-elle au même degré à tous les textes?* — Sans aller jusqu'à refuser l'inspiration à telles ou telles parties, est-il permis de ne leur accorder qu'une inspiration d'espèce inférieure ou de moindre qualité?

Les anciens rabbins distinguaient trois espèces d'inspiration, correspondant aux trois sections du canon, « disposées selon un ordre de sainteté décroissante ». Moïse a écrit la Torah sous la dictée de Yahweh, qui lui parlait face à face. Les prophètes ont parlé en Esprit. Les autres hagiographes recevaient un concours divin moins élevé (cf. L. Wogué, *Hist. de la Bible*, Paris, 1881, p. 8).

Au début du Ve siècle, Théodore de Mopsueste émit une opinion quelque peu semblable. Il distingue avec raison le don de prophétie et le don de sagesse, et croit devoir distinguer du même coup deux sortes d'inspiration, celle des prophètes l'emportant de beaucoup sur celle de Salomon (*P. G.*, LXVI, 697).

De nos jours, les protestants progressistes s'accordent à penser que l'inspiration est de qualité très variable selon les livres et les pages. On doit l'apprécier à la pureté et à l'excellence des idées et des sentiments exprimés. Si l'on prend les Ketubim, on placera les Psaumes au sommet de l'échelle, Esther ou le Cantique au bas bout, Qohéleth à mi-hauteur (C. Gore, *Lux mundi*, Londres, 1889; W. Sanday, *Inspiration*, Londres, 1893, lect. III et IV).

Parmi les catholiques le chanoine Salvatore di Bartolo discernait dans l'Écriture non pas des espèces mais des degrés divers d'inspiration. Elle atteint son maximum d'intensité quand la doctrine est en jeu; elle descend à son minimum en géographie ou en physique; elle se fixe généralement à un niveau moyen en histoire (*I Criteri teologici*, Turin, 1888, trad. française notablement amendée, Paris, 1889).

A. Loisy, à la suite de B. Lamy (*App. bibl.*, 1696, p. 335) et de J. Jahn (*Einl. in d. göttl. Bücher des A. B.*, 1802, I, p. 140) mais avec plus d'insistance et de subtilité, a soutenu que l'inspiration n'est pas uniforme en son résultat et ne confère pas à toutes les Écritures une égale autorité. Le concile de Trente, en recevant les deutérocanoniques, n'aurait pas voulu, par respect pour le sentiment de saint Jérôme et de quelques autres Pères qui les avaient rejetés, les assimiler aux protocanoniques, et prétendre qu'on fût en droit de s'en servir *ad confirmanda dogmata*. Il nous laisserait donc la liberté de penser que les livres saints ne sont pas tous dus à une inspiration de même valeur. (*Hist. du canon de l'A. T.*, 1890, p. 124, 185, 208, 213 sq., 234-241.)

Ces opinions reposent sur des équivoques.

Il est certain que les écrivains inspirés ne jouissaient pas tous par ailleurs des mêmes prérogatives surnaturelles et des mêmes charismes; par exemple, ils n'avaient pas tous le don de prophétie.

Il est clair encore que les Écritures ne sont pas toutes également aptes à nourrir la piété, ni également riches d'enseignements. On savait avant M. Loisy que l'Épître aux Romains est plus utile qu'Esther ou Ruth en dogmatique.

Mais ces différences n'affectent pas l'inspiration à écrire en elle-même ni l'autorité des livres inspirés; elles concernent seulement la matière sur laquelle

l'inspiration se portait : elles tiennent à la diversité des choses dont les divers écrivains ont eu à parler.

Nous pouvons envisager l'inspiration soit dans les écrivains qui en furent le « sujet », soit dans les Écritures qui en furent l' « effet » et le terme.

Dans les écrivains, peut-être l'action ou motion de l'Esprit-Saint a-t-elle été tantôt plus forte et tantôt moins. Les Prophètes subirent-ils une impulsion à écrire plus intense que les auteurs sapientiaux? Ne le nions pas; avouons notre ignorance (cf. C. Pesch, *De inspirat.*, 1906, n. 429).

Mais parmi les textes sacrés, il n'en est pas qui soient plus ou moins inspirés que les autres, plus ou moins paroles de Dieu. Considérée dans les Écritures, l'inspiration est partout identique, elle n'admet ni espèces, ni degrés.

Le concile de Trente « vénère tous les Livres... avec un égal sentiment de piété et de révérence » (Denz.-Bann., 783; cf. Theiner, *Act.*, I, 53, 68). Il range tous les livres sans distinction parmi « les témoignages et secours » dont il entend se servir « pour établir les dogmes et pour réformer les mœurs » (Denz.-Bann., 784).

Les saints Pères, dit Léon XIII, étaient profondément persuadés que les Livres « procèdent tous également du souffle divin » (*Ench. bibl.*, 112).

III. Nature de l'inspiration. — 1° *Erreurs et confusions.* — Il nous faut commencer par déblayer le terrain, c'est-à-dire par écarter les théories manifestement erronées. Nous y gagnerons un avantage positif très appréciable : celui de distinguer l'idée d'inspiration des idées plus ou moins apparentées. Parmi ces théories les unes — les premières en date — minimisent le rôle de l'écrivain sacré dans la composition des Écritures, les autres, plus récentes, minimisent le rôle de l'Esprit-Saint.

1. *Théories qui réduisent presque à néant le rôle de l'écrivain.* — *a) Inspiration et extase.* C'était une opinion commune chez les païens, que les devins et les sibylles ne rendaient pas d'oracles tant qu'ils conservaient l'usage de leurs facultés. La divinité en descendant sur eux, les jetait dans le délire (Platon, *Phèdre*, XXII : μαντικὴ est un dérivé de μανία ; *Ménon*, XLI ; *Ion*, V et VI, etc.; Cicéron, *De divinatione*, I, 31; Virgile, *Énéide*, VI, 45 sq.; Lucain, *Pharsale*, V, 166 sq.). Philon d'Alexandrie appliqua cette conception aux prophètes d'Israël; il en fit de sublimes déments. Dès que l'Esprit de Dieu s'emparait d'eux, ils perdaient connaissance : car cet Esprit immortel ne peut cohabiter en l'homme avec l'esprit mortel de l'homme. Ils ne savaient plus ce qu'ils disaient, ou plutôt ils ne disaient rien : Dieu seul parlait par leur bouche (*Quis rer. div. hær.*, LI sq.; *De spect. leg.*, IV, 8; *De somn.*, II, 34). Philon alléguait son expérience personnelle, car il lui était arrivé fréquemment d'être transporté d'un « enthousiasme » analogue à celui des « corybantes » et d'écrire à son insu (*De migr. Abraham*, VII). Flavius Josèphe ne qualifie jamais l'inspiration de folie à la manière de Philon, mais à son avis, semble-t-il, les prophètes étaient hors d'eux-mêmes, privés de sentiment et d'intelligence (*Ant.*, IV, V; cf. C. Pesch, *De inspiratione*, n. 29).

Dans l'Église chrétienne, Athénagore (*Legat.*, IX, *P. G.*, VI, 908) affirma que les prophètes prêchaient en extase. Mais ce furent les montanistes seuls qui conçurent l'inspiration comme une sorte d'aliénation mentale. Montan, Priscille et Maximille, prophétisaient dans un état d'inconscience analogue au sommeil (cf. Épiphane, *Hær.*, XLVIII, *P. G.*, XLI, 861) et même donnaient alors des signes d'égarement ou de frénésie (Anonyme contemporain dans Eusèbe, *H. E.*, VI, VII et IX). On en tirait argument contre eux. Leurs partisans, Tertullien surtout, prirent à cœur de rétorquer l'argument : non seulement l'inspiration est nécessairement une extase, mais l'extase suspend chez l'homme l'exercice même de la raison (*Adv. Marc.*, IV, 22 et V, 8; *De anima*, XI, XXI, XL. Le fougueux polémiste avait composé un traité en sept livres *De ecstasi*, qui est perdu).

La théorie montaniste rencontra dès l'origine une vive résistance de la part des catholiques, tels Miltiade et l'Inconnu qui dédia son livre à Abercius (Eusèbe, *H. E.*, VI, XVI et XVII). Les Pères postérieurs la réfutèrent plus explicitement, entre autres : Origène, *De princ.*, III, 4; *Cont. Cels.*, VII, 4; *In Ezech.*, VI, 1 (*P. G.*, XI, 317, 1426; XIII, 709); Athanase, *Cont. Arian.*, or. IV, 47 (*P. G.*, XXVI, 422); Basile (?), *Comm. in Is., Proœm.*, V (*P. G.*, XXX, 126); Épiphane, *Hær.*, XLVIII (*P. G.*, XLI, 858 sq.); Jean Chrysostome, *In Ps.*, XLIV, 1; *In I Cor.*, XII, 2 (*P. G.*, LV, 183; LXI, 242); Jérôme, *Prol. in Is., in Hab., in Nah.* (*P. L.*, XXIV, 19 sq.; XXV, 1232, 1274). Ils lui font deux griefs. D'abord elle est injurieuse à Dieu, car les extases qui viennent de Dieu n'ont rien de commun avec la démence : c'est le propre de l'Esprit mauvais d'obscurcir dans l'homme l'intelligence. Ensuite elle est contraire aux Écritures : car celles-ci témoignent que leurs auteurs, y compris les prophètes, étaient pleinement en possession de leurs facultés. Sans nul doute, les Prophètes ont été souvent ravis en extase pour contempler l'avenir, mais ils n'étaient plus en extase quand ils l'annonçaient. Au reste, saint Paul n'a-t-il pas enseigné que « les esprits des prophètes sont soumis aux prophètes »? I Cor., XII, 32.

Il arrive néanmoins parfois (rarement) aux Pères d'employer des expressions qui rappellent Tertullien : ainsi *Scriptores sacri*, dit Grégoire le Grand (*In Job, Præf.*, I, 5) *quia repleti S. Spiritu Sancto super se trahuntur, quasi extrasemetipsos fiunt.* Mais le contexte montre que leur pensée est différente.

Nota. — De nos jours, Renan, Reuss, Kuenen et d'autres historiens ont rapproché eux aussi l'inspiration du délire sacré : mais d'une autre manière, à d'autres fins. Le prophétisme aurait consisté primitivement en crises d'exaltation mystique; exemple typique : les bandes de prophètes du XI^e^ siècle qui pareils aux derviches tourneurs, chantaient et dansaient nus au son des tambourins, flûtes et harpes, jusqu'à épuisement (I Sam., X, 5-11; XIX, 20-24). Nous n'avons pas à discuter ici cette hypothèse qui est d'essence rationaliste. Il nous suffira de faire deux ou trois remarques : 1. les exercices auxquels se livraient les prophètes en question étaient alors parfaitement justifiables, car c'était pour eux le moyen de faire sur le peuple une impression profonde; 2. ces personnages n'avaient pas été positivement appelés et mandatés par Dieu pour agir en son nom, et ils diffèrent par là des prophètes au sens plein du terme; 3. aucun cas d'inspiration à écrire ne s'est jamais rencontré parmi des exaltés de ce genre.

b) Inspiration et révélation. — « Révélation » équivaut dans le langage de l'Église à « parole de Dieu ». Étymologiquement, « révéler », c'est ôter un voile; si donc nous nous en tenions à l'étymologie, nous devrions, parmi toutes les vérités que Dieu a jamais attestées aux hommes, réserver le nom de révélées à celles-là seules qui leur étaient cachées, et plus spécialement à celles qui dépassent la portée de la raison. Mais l'usage a prévalu dans l'Église de prendre le mot de révélation dans une acception plus étendue. Est révélé tout ce que Dieu atteste, tout ce qu'il dit (cf. L. Billot, *De inspirat.*, II, 3, 1).

Il s'ensuit que l'Écriture est tout entière, *par rapport à ses lecteurs*, une révélation divine : l'Esprit-Saint leur parle dans et par le texte inspiré.

Mais *chez les auteurs sacrés* l'inspiration ne fut nullement une révélation. Les théologiens du Moyen Age n'ont pas insisté sur ce point. Plusieurs même emploient le mot de révélation là où nous attendions celui d'inspiration : saint Bonaventure, *Brevil.*, éd. de Quaracchi, v, 201, 207; H. de Gand, *Summ.*, i, a. 9, q. 2; Gerson, *Decl. verit.*, éd. d'Anvers, i, 22. La raison en est que les deux mots n'avaient pas encore à leur époque un sens très fixe et très précis; mais sans doute aussi que ces théologiens distinguaient imparfaitement les deux notions. Cependant la distinction est importante.

Dans la révélation que fait l'homme? Il reçoit de Dieu un enseignement. Que fait-il par l'inspiration? Il s'adresse aux autres hommes et les enseigne. Révélation : il « écoute »; inspiration : « il parle ».

Les deux charismes ne sont pas seulement différents, ils sont séparables. Il peut y avoir révélation sans inspiration : personne n'en a jamais douté; les mystiques gardaient volontiers le silence sur les confidences qu'ils recevaient de Dieu. Il peut y avoir inspiration sans révélation : tel fut fréquemment le cas pour les auteurs sacrés.

Certains d'entre eux, à maintes reprises, ont « annoncé » des vérités qu'ils n'étaient pas capables de connaître naturellement, et même qui sont de soi inaccessibles à l'intelligence naturelle de l'homme. C'est donc que Dieu les en avait instruits au préalable par une révélation. De fait, les prophètes, et saint Jean dans l'Apocalypse (et saint Paul pour ce qui concerne « son Évangile », cf. Gal., i, 12) se réclament de révélations expressément.

Mais l'Écriture ne renferme pas que des vérités de ce genre. Nous n'y trouvons rien le plus souvent dont les auteurs sacrés n'aient pu avoir connaissance d'une façon naturelle : par leur expérience, leur méditation ou par le témoignage d'autrui. Si l'inspiration leur apportait des lumières spéciales (voir plus bas, col. 515) du moins n'avaient-ils alors besoin pour écrire d'aucune révélation. Nous n'avons donc aucune raison de supposer qu'une révélation leur ait été donnée. Nous avons même des raisons positives pour affirmer le contraire. L'analyse de leurs ouvrages prouve qu'ils puisaient à de tout autres sources. Les historiens par exemple ont manifestement utilisé des documents préexistants. Ils en font d'ailleurs au besoin mention. L'auteur des Rois renvoie son lecteur aux Actes de Salomon, aux Chroniques des Rois d'Israël et à celles des Rois de Juda; l'auteur de II Mach. présente son livre comme un abrégé des cinq livres de Jason de Cyrène; etc.

Ainsi la révélation n'est nullement essentielle à l'inspiration. C'en est quelquefois la condition nécessaire; mais alors même elle n'en fait pas partie : elle la précède (d'une antériorité soit temporelle, soit au moins logique) parce que pour enseigner une chose, il faut d'abord l'avoir apprise. Et cette nécessité tient non pas à la nature de l'inspiration comme telle, mais à la nature des vérités que l'auteur sacré doit publier.

c) Inspiration et dictée. La confusion de l'inspiration avec la révélation devait aboutir à une théorie naïve et très anthropomorphique. Il existe évidemment une analogie entre l'inspiration et une dictée : si bien que les Pères de l'Église ne se font pas scrupule de remplacer un mot par l'autre (voir plus haut, col. 492). Mais à partir du xv^e^ siècle jusqu'au xviii^e^, beaucoup de théologiens forcèrent la comparaison et représentèrent l'inspiration sous une forme en quelque sorte matérielle et mécanique. Dieu aurait dicté ses livres aux écrivains sacrés à peu près comme un magistrat dicte les termes d'un arrêt à un greffier ou comme un bourgeois son testament à un notaire. Une différence seulement : Dieu n'agissait pas sur les sens extérieurs des écrivains, mais il leur faisait entendre les mots et les phrases intérieurement en imagination (ou bien il leur montrait en imagination un texte à recopier). Ainsi leur tâche aurait été modeste et facile; elle n'aurait exigé d'eux aucun effort de réflexion (A. Tostat, *In Matth., præf.*, q. 5; D. Bannez, *Sch. comm. in I part. ang. doct. D. Thomæ*, q. i, a. 8; Gr. de Valence, *Comm. theol.*, III, d. i, q. i, p. 7, q. 8; Estius, *In II Tim.*, iii, 16; C.-R. Billuart, *De reg. fidei*, d. i, q. 2). Cette opinion fut spécialement en vogue parmi les luthériens et les calvinistes; elle devint à leurs yeux « l'orthodoxie ». Et ils la poussèrent jusqu'aux dernières conséquences. La Bible serait encore la Bible, quand bien même les écrivains sacrés n'eussent rien compris de ce qu'ils écrivaient. Puisque les paroles sont de Dieu, peu nous importent les pensées des greffiers qui les enregistraient (J.-A. Quenstedt, *Theol. didactico-polemica*, s. i, c. 4, th. 3; D. Hollatz, *Examen theolog., Prolegom.*, iii; B. Turretin, *Défense de la fidélité des trad. de la S. B. faites à Genève*). Abandonnée presque partout à la fin du xviii^e^ siècle, la théorie de l'inspiration-dictée retrouva un regain de faveur chez les protestants au milieu du xix^e^ siècle, durant un « Réveil » éphémère, grâce aux efforts de L. Gaussen (*Théopneustie ou inspiration plénière des Écritures*, Paris, 1840).

Elle ne le méritait pas. Un simple scribe (nous dirions aujourd'hui un dactylographe) n'est pas un auteur; le livre qu'il écrit matériellement sur le papier n'est pas son œuvre, pas plus qu'il ne sera celle des copistes qui le retranscriront; il n'a pas eu de part à la composition. Or, les écrivains sacrés furent des auteurs. La Tradition leur donne ce nom et les regarde pour tels. Elle tient que l'Épître aux Romains, par exemple, est véritablement l'œuvre de saint Paul.

Et ce que la Tradition affirme, nous le constatons de nous-mêmes : il nous suffit de lire attentivement les Livres saints pour nous en rendre compte. Si divins qu'ils soient, ils sont humains. Ils portent les traces d'un travail humain, d'une composition humaine. Sur chacun d'eux, l'écrivain a imprimé la marque de son temps, et aussi (très profondément parfois) celle de sa propre personnalité. Par leur style, par leurs conceptions, Jérémie ou l'Ecclésiaste, saint Paul ou saint Jean nous découvrent largement leur mentalité, leur caractère.

Il est absolument faux que les écrivains sacrés n'aient jamais eu qu'une facile besogne à exécuter. Ils ont dû s'enquérir, réunir les matériaux, réfléchir : non moins que les auteurs ordinaires. La rédaction leur a parfois coûté « des sueurs et des veilles » (II Mach., ii, 27).

2. *Théories qui réduisent indûment le rôle de Dieu.* — *a) Chez les protestants.* — Le protestantisme primitif, ne reconnaissant plus d'autre règle de foi que l'Écriture, se faisait un devoir d'en proclamer énergiquement l'inspiration. Les protestants modernes sont très divisés sur ce sujet; à tel point que les synodes nationaux évitent d'insérer le mot même d'inspiration dans leurs formules de concorde. (En France, Synode de Lyon, 1872; Synode de l'Oratoire à Paris, 1907. En Angleterre, Assemblée de Lambeth, 1888 : art. 1 du fameux *quadrilatéral;* Concile général anglican de 1930.)

Il est d'usage de répartir schématiquement les protestants en trois groupes : à droite les orthodoxes, à gauche les libéraux; entre deux, les conservateurs (ou progressistes). Seuls les orthodoxes restent attachés à l'antique croyance.

a. Les libéraux se rapprochent du rationalisme jusqu'à le côtoyer. Les auteurs de la Bible, pensent-

ils, n'ont pas reçu leur inspiration du dehors, d'un Dieu extérieur. Ils la tiraient du plus intime de leur âme, de leur sentiment religieux. Les prophètes mêmes n'ont exprimé que leurs espérances et leurs intuitions. L'inspiration sacrée ne diffère donc pas psychologiquement de l'inspiration poétique. Sans doute elle est surnaturelle, mais elle n'a rien de semblable à un miracle. Elle implique un mystère, mais ce mystère n'est autre que celui du sentiment religieux en général : l'immanence de l'Esprit divin dans l'esprit humain. Aussi ne fut-elle pas l'apanage exclusif des écrivains bibliques; on la retrouve chez des païens, chez tout homme qui aime Dieu et sait parler de Lui. Les prophètes ont simplement été les génies les plus représentatifs d'un peuple qui avait éminemment le goût, le besoin, l'instinct de Dieu. La Bible a par suite un privilège, mais un seul : elle recèle le trésor des expériences spirituelles les plus sublimes qui aient jamais été faites et nous invite par contagion à les refaire à notre tour pour notre compte. C'est la grande école de sainteté, mais ce n'est pas la voix d'un Maître qui nous impose d'autorité ses enseignements. Les libéraux se flattent d'avoir achevé l'œuvre de la Réforme. Luther avait délivré les consciences du joug de la Tradition. Ils les affranchissent du joug de la Lettre. (A. Sabatier, *Esquisse d'une phil. de la relig.*, p. 97 sq., 158 sq.; *Les relig. d'autor. et la relig. de l'Esprit*, t. II, ch. V; Jean Réville, *Le protestantisme libéral*, p. 23 sq.)

Inutile de discuter ici ce système : il ne vise pas à expliquer l'idée judéo-chrétienne d'inspiration, mais à lui en susbstituer une autre, et il dépouille l'Écriture de tout caractère surnaturel, quoiqu'il garde ce mot.

b. Les protestants conservateurs (ou progressistes), malgré des divergences considérables, tombent d'accord sur ce principe : *l'inspiration ne fut pas réelle mais personnelle.* En d'autres termes, Dieu a inspiré des hommes, mais non pas (à proprement parler) des livres. Dieu, pour instruire l'humanité s'est choisi des individus, et les a préparés à ce rôle. Par une impulsion, par des illuminations surnaturelles, l'Esprit-Saint stimula leurs cœurs, éclaira leurs réflexions, et les amena de la sorte à une connaissance plus profonde des choses morales ou religieuses. Ils publièrent ensuite des livres. Point n'est besoin de supposer que Dieu les leur ait dictés, ni même qu'il ait pris part avec eux à la composition. Ces livres qu'ils ont rédigés de leur mieux reflètent, malgré des erreurs, les sentiments et les idées qu'ils avaient conçus avec le secours et sous la conduite de l'Esprit (R. Rothe, *Theol. Stud. und Kritik*, 1860; R.-F. Grau, *Zur Inspirationslehre*, Leipzig, 1892; M. Kæhler, *Unser Streit um die Bibel*, Leipzig, 1895; H. Cremer, *Realencykl. für prot. Th. und Kir.*, IX, 1901; E. de Pressensé, *L'inspiration des S. Écrit.*, 1862; Ch. Gore, *Lux mundi*, 1889; W. Sanday, *Inspiration*, 1901, etc.)

Critique. — L'inspiration étant un charisme, il est clair qu'elle fut conférée à des « personnes », et non à des « choses », des livres. Mais la théorie des protestants conservateurs est incomplète, et s'écarte par là notablement de la vérité. Ch. Gore et Sanday reconnaissent qu'elle ne cadre pas exactement avec la pensée du Christ.

L'inspiration chez les auteurs sacrés fut une inspiration *à écrire :* ayant essentiellement et directement pour but et pour effet des Écritures. Dieu ne se borna pas à provoquer dans leurs âmes des affections et des conceptions plus élevées, plus pures; il les poussa à mettre ces sentiments et ces idées par écrit. C'est sous la motion immédiate de l'Esprit-Saint qu'ils composaient leurs livres : à tel point que ces livres eurent véritablement l'Esprit-Saint pour auteur. Léon XIII a résumé exactement la croyance traditionnelle en ces lignes : *Supernaturali ipse virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola quæ ipse juberet, et recte mente conciperent et fideliter conscribere vellent et apte... exprimerent* (Denz.-Bann., 1952; voir aussi *Act. conc. Vatic., Coll. Lac.*, VII, 552).

Saint Augustin avait comme entrevu et réfuté à l'avance la théorie que nous discutons. Pourquoi, se demande-t-il, les livres de prophètes authentiques (par ex. ceux de Nathan ou de Gad, I Chron., XXIX, 29) n'ont-ils jamais été incorporés au canon des Écritures? Peut-être, répond-il, ces prophètes, quoiqu'ils eussent été favorisés d'illuminations surnaturelles, n'ont-ils écrit leurs ouvrages que de leur propre mouvement, avec un grand souci d'exactitude, mais sans inspiration à écrire. Dans cette hypothèse, il est clair que leurs ouvrages ne pouvaient être attribués à Dieu, ni considérés comme Écritures saintes (*De civ. Dei*, XVIII, 38; *P. L.*, XLI, 598).

b) Chez les catholiques. — a. Inspiration et approbation subséquente. L. Lessius, S. J., était professeur depuis un an à Louvain, quand (en 1587) l'Académie de cette ville censura plusieurs propositions, qu'elle avait extraites des cahiers de ses élèves. Trois propositions concernaient l'Écriture. La troisième était ainsi conçue : *Liber aliquis (qualis forte est II Mach.) humana industria sine assistentia Spiritus Sancti scriptus, si Spiritus Sanctus postea testetur ibi nihil esse falsum, efficitur Scriptura Sacra.* Lessius se défendit, en protestant qu'il n'avait eu en vue qu'une pure possibilité. Il admettait qu'en fait tous les livres du canon, y compris II Mach., avaient été écrits à l'instigation et avec l'aide du Saint-Esprit (*Responsio ad censuram*, dans Schneeman, *Controv. de div. gr...*, Fribourg, 1881, p. 388, 467, 471).

Une cinquantaine d'années plus tard, un autre jésuite belge, Jacques Bonfrère, soutenait la même thèse avec les mêmes restrictions. *(Præloquia in Script. Sacr.*, c. VIII, *Consequenter...)*

Sixte de Sienne, en 1575 (*Biblioth. sacr.*, l. VIII, hær. 12, ad. 7), avait été plus audacieux, et Dan. Haneberg, évêque de Spire, devait l'être à son tour en 1850 (*Versuch einer Geschichte der bibl. Offenbarung*, trad. franç., Paris, 1856, t. II, p. 469). L'un et l'autre parlent d'Écritures *existantes*, et se contentent de l'approbation de l'Église. Un concile peut faire d'un livre ordinaire mais pieux une Écriture sainte en le déclarant indemne d'erreurs et en le plaçant au canon (c'est Haneberg qui inventa l'expression contradictoire d'inspiration subséquente).

Critique. — Lessius avait senti la nécessité de réagir contre la théorie alors courante de la « dictée ». Malheureusement il poussa la réaction trop loin.

Un livre dont le Saint-Esprit proclamerait la véracité absolue aurait du même coup une autorité divine, et deviendrait en quelque manière sacré. Lessius a raison sur ce point. Mais il se trompe sur le sens que l'Église donne aux expressions : Écriture sainte ou sacrée. Elle réserve cette dénomination aux livres qui sont d'origine divine. L'inspiration est nécessairement antécédente : Lessius n'en disconvenait pas; mais il n'avait pas compris que dans le langage chrétien, livre sacré équivaut à livre inspiré.

Si une approbation de Dieu ne peut transformer en livre sacré un livre qui ne le serait pas, encore moins une décision de l'Église n'y saurait-elle suffire. L'Église n'inscrit pas un livre au canon pour qu'il soit désormais Écriture, mais parce qu'il est Écriture déjà, qu'il l'a toujours été et pour que personne n'en doute plus.

Le concile du Vatican (Denz.-Bann., 1787) a condamné explicitement l'opinion de Haneberg (sans

le nommer). Celle de Lessius se trouve condamnée implicitement dans la même définition, mais le concile s'est abstenu de la viser directement (*Coll. Lac.*, VII, *Act. conc. Vat.*, 140).

b. Inspiration et assistance. Au début du XIX^e^ siècle, J. Jahn ramenait l'inspiration à « une assistance divine qui préserve de l'erreur ». Il abolissait ainsi toute différence entre un texte sacré et une définition conciliaire. Comme Lessius, mais d'une autre manière, il se croyait en règle avec la Tradition, du moment qu'il sauvegardait l'autorité infaillible des Écritures (*Einleitung in die göttl. Bücher des A. B.*, I, n. 19 et 23).

Avant lui s'étaient engagés dans la même voie J. Bonfrère dont nous venons de parler (*loc. cit., Concomitanter...*); R. Simon (*Rép. aux sentiments de qq. théol. de Hollande*, c. XII; *Hist. crit. du texte du N. T.*, c. XXIII et XXIV); Ellies du Pin (*Nouv. Biblioth..., Diss. prél.*, I, 2, 6); A. Calmet (*Diss. sur l'inspir. divine des S. Écrit.*); Ph. Chrismann (*Reg. fidei cath.*, n. 50 et 51). Ils tiennent tous, sauf Bonfrère, un langage obscur, qu'on pourrait à la rigueur interpréter dans un sens à peu près orthodoxe. Cependant leur pensée semble bien devoir être résumée ainsi : seules ont été « dictées » par Dieu les pages que l'homme était incapable d'écrire sans révélation divine. En règle générale, Dieu se contentait de suggérer à l'auteur sacré l'idée ou le sommaire du livre à composer, et durant la composition de veiller sur lui : il ne lui portait secours que par occasion, quand il le voyait sur le point de se tromper.

Bonfrère, R. Simon, etc., ont été victimes eux aussi à leur manière de la confusion régnante entre inspiration et révélation ou dictée. Ils se sont rendu compte que les Écritures n'avaient pas été révélées, mécaniquement dictées; mais faute d'apercevoir un moyen terme entre dictée et assistance, ils ont renoncé à l'inspiration proprement dite et se sont rabattus sur l'assistance, quitte à lui donner le nom d'inspiration. Ils n'étaient apparemment pas satisfaits de leur doctrine, car ils avouaient que le mot d'inspiration, consacré par l'usage, convenait mal à l'idée d'assistance.

Critique. — Cette opinion a été condamnée par l'Église (Conc. du Vat., Denz.-Bann., 1757). L'assistance n'a par elle-même qu'un effet négatif. Il ne suffit pas de l'assistance pour que Dieu puisse être regardé comme l'auteur d'un texte. Les définitions d'un concile ou d'un pape ne sont pas paroles de Dieu : elles sont simplement paroles du concile ou du pape; Dieu a pris les dispositions requises pour que le concile ou le pape ne s'écartât pas de la vérité, mais rien de plus.

2° *Vraie nature de l'inspiration.* — 1. *Les données du problème* sont de deux sortes : d'une part les enseignements dogmatiques de l'Église, d'autre part un ensemble de faits que l'examen des livres met en lumière.

Les enseignements de l'Église se condensent, nous le savons déjà, en trois formules : « Les Écritures sont inspirées de Dieu. Elles ont Dieu pour auteur. Elles sont paroles de Dieu. » Il est évident qu'une théorie de l'inspiration doit tenir compte des trois; mais laquelle faut-il choisir dès l'abord comme point de départ, et comme fondement?

Le cardinal Franzelin (*De div. Trad. et Script.*) et à son exemple F. Schmid (*De inspirationis Bib. vi et ratione*, 1885), G.-J. Crets (*De div. inspiratione Bibl.*, 1886) avaient porté spécialement leur attention sur la deuxième. Le P. Zanecchia (*Div. inspiratio...*, Rome, 1898), le P. Synave (*Bull. thom.*, 1931, p. 249-250) et d'autres lui en ont fait un reproche, et croient devoir en bonne méthode opter pour la première. Le P. Prat (*Études*, mai 1903, p. 557) inclinait vers la troisième.

Ces discussions semblent hors de propos : aucune des trois formules ne peut être correctement comprise qu'en union avec les deux autres. Dieu est l'auteur des Écritures, mais en tant qu'inspirateur. Dieu est l'inspirateur des Écritures, mais de manière à en être l'auteur; et il l'est au sens strict, puisque les Écritures sont sa parole.

Comment le P. Prat a-t-il pu penser que la troisième formule prêtait moins aux malentendus que les deux autres? Considérée isolément, elle serait équivoque. Comparons en effet les paroles que Dieu a prononcées en personne (par ex. : « Je suis celui qui suis », Ex., III, 14) avec celles qu'il a simplement inspirées aux auteurs sacrés (par ex. : « J'ai été enfanté dans l'iniquité et ma mère m'a conçu dans le péché », Ps., LI, 7). Les unes et les autres ne sont pas paroles de Dieu exactement au même titre. Celles-ci sont aussi les paroles d'un homme, et d'un homme parlant en son propre nom. Elles sont divines en tant que l'homme parlait sous la motion de Dieu.

C'est donc sur les trois formules prises ensemble et formant à elles trois un bloc unique que doit reposer la théologie de l'inspiration.

Quant aux faits dont cette théologie ne saurait faire abstraction, nous en connaissons plusieurs. Mais il convient d'en dresser la liste complète. Les écrivains sacrés n'ont eu besoin de révélation qu'en certains cas : lorsqu'ils n'auraient pas pu savoir autrement les choses dont Dieu voulait nous informer par leur entremise. Ils ont écrit en pleine possession de leur intelligence et de toutes leurs facultés, de plein gré, librement. Le motif pour lequel ils se sont décidés à écrire tenait parfois à un événement fortuit : ainsi certaines épîtres de saint Paul sont-elles des pièces de circonstances. Ils ont été vraiment des auteurs, composant leurs ouvrages comme il est nécessaire à un auteur : chacun selon son génie et son caractère, chacun en son style. Les Livres saints ne sont pas d'une beauté littéraire parfaite, on y relève des fautes de composition et de rédaction, de grammaire, voire (rarement) de goût.

Ajoutons que probablement les auteurs sacrés n'ont pas été tous conscients de leur divine inspiration. Beaucoup n'en soufflent mot. Quelques-uns n'y font pas même allusion quand l'occasion semblait le leur conseiller. Saint Luc, pour garantir la fidélité de ses récits évangéliques, nous prévient dans un prologue qu'il a écouté les témoins oculaires et s'est livré à une enquête minutieuse (Luc., I, 1-5). N'aurait-il pas dû invoquer encore une garantie plus sûre, celle de l'Esprit-Saint, s'il avait cru être inspiré d'en haut? L'auteur de II Mach., parle de son œuvre avec une telle modestie qu'il ne paraît pas avoir soupçonné que ce fût aussi l'œuvre du Seigneur (II Mach., XV, 39; cf. II, 24).

2. *L'inspiration, motion divine instrumentale, qui tout ensemble élève et fait passer à l'acte les facultés de l'homme.* — Comment une même Écriture peut-elle avoir à la fois Dieu et l'homme pour auteurs? Ils ne se sont pas divisé l'œuvre à réaliser : Dieu ne s'en est pas réservé une partie pour abandonner l'autre à l'homme. Il n'est aucun texte qui ne provienne de leur collaboration. Cependant le mot de *collaboration* est insuffisant. Dieu et l'homme ont travaillé en étroite union, mais non pas « en équipe », côte à côte, comme deux terrassiers soulevant une pierre, comme deux marins ramant de concert. Ils n'ont pas simplement *coordonné* leurs efforts. Dieu se *subordonnait* l'activité de l'homme : Dieu inspirait, l'homme était inspiré, Dieu n'écrivait pas immédiatement par lui-même, mais par l'entremise de l'homme; l'homme n'écrivait pas de lui-même, mais à l'instigation de Dieu. Maintenant à quelle espèce de subordination faut-il songer?

S'agissait-il d'une subordination morale ou ministérielle, comparable à celle d'un serviteur exécutant sa besogne sur l'ordre et d'après les indications de son maître? Il est extrêmement douteux et improbable que les écrivains sacrés aient tous reçu de Dieu un ordre et des avis; et jamais cet ordre et ces avis n'ont constitué formellement l'inspiration. Une telle hypothèse nous acculerait à une alternative sans espoir. Ou bien nous serions obligés de retourner à la théorie de l'inspiration-dictée et de prétendre que Dieu révélait aux écrivains par le menu et jusqu'en détail ce qu'ils avaient à mettre par écrit; alors ces écrivains ne mériteraient plus le nom d'auteurs; ou bien nous laisserions à l'écrivain un rôle important, et nous limiterions l'ordre et les avis de Dieu à des directives d'ensemble; alors il ne serait plus vrai que le livre est tout entier l'œuvre de Dieu. Une conclusion s'impose rigoureusement. Dieu s'est servi de l'écrivain comme d'instrument : au sens propre du mot. Dieu est l'auteur principal; l'homme est l'auteur instrumental.

Cette conclusion, quoiqu'elle n'ait été l'objet d'aucune définition expresse, rejoint l'enseignement des Écritures elles-mêmes, des Pères et de l'Église. Les Apôtres avaient affirmé implicitement des prophètes qu'ils étaient les instruments de Dieu (voir plus haut, col. 487). Les Pères, les théologiens, et enfin les papes Léon XIII, Benoît XV, Pie XII l'ont affirmé explicitement de tous les hagiographes (plus haut, col. 493).

Reste à préciser cette notion « d'auteur-instrument ».

Et d'abord qu'entend-on communément par instrument?

Un instrument est vraiment une cause efficiente : non une occasion, ou une condition ou un simple « canal » de transmission. Il agit, il produit. Mais il agit par une motion qui lui vient d'une cause supérieure, et il produit ainsi un effet qu'il eût été incapable de produire autrement.

Tout instrument a sa nature, il a sa « vertu » propre. Il ne l'exerce pas sans être mis en mouvement, mais à la rigueur il suffirait d'un hasard pour lui donner cette motion. Une hache a son tranchant, si un accident fortuit la projetait sur un morceau de bois, elle y pratiquerait une incision... Encore est-il qu'un instrument n'agit comme instrument que dans la mesure où quelqu'un (disons un ouvrier) en fait usage intentionnellement. Il exerce alors encore sa vertu propre : la hache entre les mains du charpentier coupe. Mais il participe en même temps à la vertu de la cause principale, à l'intelligence et à l'habileté de l'ouvrier. Car l'ouvrier ne lui imprime pas un mouvement quelconque à la manière du hasard, mais un mouvement judicieux, industrieux, en correspondance avec le but qu'il poursuit, en conformité avec « l'idée exemplaire » qu'il a conçue en esprit et cherche à réaliser matériellement. Entre les mains du charpentier la hache équarrit une poutre. Le ciseau de Michel-Ange a tiré d'un bloc de marbre un Moïse d'une incomparable majesté. La motion de l'ouvrier remplit donc à l'égard de l'instrument un double rôle. Elle ne se borne pas à le faire sortir de l'état de repos et d'inertie, elle l'enrichit, elle communique à son action une perfection d'un ordre nouveau, elle lui fait faire œuvre d'art.

Saint Thomas enseigne que l'instrument accomplit deux actions différentes : *Unam instrumentalem secundum quam operatur non in virtute propria sed in virtute principalis agentis; aliam autem propriam quæ competit ei secundum propriam formam, sicut securi competit scindere ratione suæ acuitatis, facere autem lectum in quantum est instrumentum artis* (III^{a}, q. LXII, a. 1, ad. 2; cf. I^{a}, q. XLV, a. 5; *In* IV^{um}, d. I, q. I, a. 4, s. 1). Il ne s'agit pas de deux opérations *réellement* distinctes. L'instrument n'en accomplit en réalité qu'une. Mais cette opération unique se présente sous deux aspects, car elle est déterminée tout à la fois par la nature de l'instrument et par l'usage auquel il se trouve appliqué. On doit donc la lui attribuer en propre ou l'attribuer à la motion qu'il reçoit selon le point de vue auquel on se place. La hache du charpentier n'équarrit qu'en coupant. *Actio alicujus, etiamsi sit ejus ut instrumentum, oportet quod a potentia ejus egrediatur (De pot.*, III, 4). C'est la puissance propre de l'instrument, c'est son activité naturelle que l'ouvrier utilise, mais en l'utilisant il la complète, il *l'élève* à un ordre qui la dépassait. (Excellemment, Gonet, *Clypeus...*, V, d. 3, a. 3, § 4; ou Goudin, *Phys.*, I, d. 2, q. IV, a. 5.)

Pareillement l'effet que l'ouvrier et l'instrument produisent ensemble, l'un au moyen de l'autre est un et indivisible. Il ne se compose pas de deux parties, il ne comporte pas deux éléments réellement distincts qui procéderaient l'un de l'ouvrier, l'autre de l'instrument : il procède en totalité de chacun des deux. Un tableau ne contient aucun trait qui ne soit du peintre, et qui ne soit du pinceau. Mais en revanche, il est nécessaire de distinguer dans cet effet deux formalités : l'une s'explique par les propriétés de l'instrument, l'autre est au contraire imputable à l'agent principal. Inévitablement, ils ont marqué leur œuvre commune chacun de son caractère et pour ainsi dire chacun à sa ressemblance. Quand on regarde un dessin de Rembrandt, on reconnaît son génie; on reconnaît aussi de quel « outil » il s'est servi pour dessiner : plume ou crayon ou fusain.

Considérons maintenant les instruments divins. Dieu seul est cause première; les choses créées ne sont jamais que causes secondes : il leur est impossible de rien faire sans une motion de Dieu. Mais il ne s'ensuit pas qu'elles ne soient jamais sous tout rapport que des causes instrumentales. Elles sont généralement au contraire des causes principales à leur manière; c'est-à-dire à leur rang de causes secondes. La motion de Dieu leur est nécessaire pour passer à l'acte. C'est encore en vertu de cette motion qu'elles produisent leur effet en tant qu'être. Mais ce même effet en tant qu'il est tel ou tel, qu'il appartient à telle espèce, qu'il présente telles modalités n'excède pas d'ordinaire les limites de leur efficience propre, il émane purement et simplement de leur propre activité (saint Thomas, *De pot.*, III, 7; *Cont. Gent.*, III, 26). L'eau a la propriété de dissoudre les sels : quand des sels y sont jetés, elle est la cause principale de leur dissolution.

Cependant Dieu a décrété de se servir en certaines circonstances de créatures pour accomplir des œuvres qui dépassent leur puissance. Alors il ne se contente pas de leur accorder cette motion générale (concours général) dont toutes les causes secondes ont besoin : mais par une motion spéciale, en même temps qu'il les fait agir, il élève leur action à un ordre préternaturel ou surnaturel. Alors elles ne jouent plus qu'un rôle exclusivement instrumental. Par l'eau, Dieu jadis a guéri de la lèpre Naaman le Syrien; par l'eau, il nous a purifiés du péché originel. Dans ces cas, l'eau n'a été sous aucun rapport la cause principale de l'effet produit.

Nous sommes déjà sur le domaine du mystère. C'est une motion mécanique que les artisans humains confèrent à leurs outils. La motion que l'artisan divin confère aux choses dont il fait ses instruments ne se ramène pas au mouvement local. Elle les pénètre jusqu'au plus intime. L'expérience ne nous en offre donc que des analogies déficientes.

Arrivons aux hagiographes. Ici l'instrument dont

Dieu fait usage n'est plus une chose, c'est une personne : et c'est comme personne que Dieu l'utilise, en raison même de son intelligence et de sa libre volonté. Le mystère s'épaissit à nos yeux. Un homme peut prendre un autre homme comme ministre, mandataire, serviteur. Mais prendre un homme comme instrument au sens rigoureux, ce pouvoir appartient à Dieu, et à lui seul. Nous comprendrons bientôt pourquoi. Du moins est-il évident que maintenant nous devons nous garder plus sévèrement encore de toute conception mécaniste. Sous l'inspiration, l'homme se comporte en homme. S'il est un instrument « entre les mains » de Dieu, encore est-il un être vivant, pensant, responsable de ses actes : quelqu'un qui sait réfléchir et qui se décide à bon escient. *Movetur a Deo ad movendum se.*

Comme dans tout autre instrument, nous devons reconnaître dans l'hagiographe deux principes d'opérations : l'un complétant l'autre. Il y a en lui une « vertu » qui est sienne; et il participe à la vertu de la cause principale, de Dieu. Il jouit de ses facultés; et il reçoit de Dieu une motion très spéciale. Par ses facultés, il est capable d'être auteur et de composer un livre. Par la motion, il devient auteur sacré, et il compose un livre saint.

Pas plus que dans aucun autre instrument, nous ne devons reconnaître chez l'hagiographe deux opérations réellement distinctes. Comme la hache du charpentier ou le ciseau du sculpteur, il accomplit l'opération instrumentale en exécutant la sienne. C'est en pensant avec son esprit qu'il pense sous l'influence de l'Esprit-Saint. C'est en écrivant *sa parole* qu'il écrit *la parole de Dieu*. La motion divine met ses facultés naturelles en exercice et les élève : mais elle ne produit pas d'action à soi seule; elle ne produit aucune action en dehors d'elles, étrangère à la leur.

C'est pourquoi un texte sacré n'est pas un amalgame de deux éléments hétérogènes, n'est pas divisible en deux parties dont l'une proviendrait de l'inspiration uniquement, et dont l'autre résulterait uniquement des qualités personnelles de l'écrivain : non plus qu'une statue ne peut être attribuée par endroits aux qualités et à la trempe du ciseau, par endroits au mouvement et à la pression que le sculpteur communiquait à son outil.

Mais c'est aussi pourquoi un texte sacré présente nécessairement deux formalités : divin sous un aspect, humain sous un autre. Et il ne porte pas seulement un caractère spécifiquement humain, mais le caractère individuel de l'écrivain sur lequel Dieu avait arrêté son choix. Nous nous expliquons comment nous pouvons dire en vérité d'un livre sur lequel un homme a déposé le sceau de sa personnalité, de son époque et de son milieu : « Ce livre est l'ouvrage de Dieu. »

Plaçons un auteur sacré en parallèle avec un auteur quelconque. Ils sont astreints l'un et l'autre au même labeur; ils sont soumis l'un et l'autre « aux obligations du métier ». L'inspiration ne dispense l'auteur sacré d'aucun des soins, d'aucun des efforts qu'exige normalement la confection d'un livre. Ils ont à déployer l'un et l'autre les ressources de leur science et de leur talent : chacun suivant ses habitudes et le but qu'il se propose, chacun de son plein gré, comme il lui semble bon. Si nous nous plaçons à un point de vue strictement psychologique, « phénoménologique », nous n'apercevons de l'un à l'autre aucune différence essentielle. Mais l'un travaille sous la motion du Saint-Esprit, et l'autre de son mouvement propre exclusivement. Tous les deux agissent : mais l'un agit pour autant qu'il est agi lui-même divinement. Saint Luc aurait pu raconter sans inspiration le naufrage de saint Paul sur les côtes de Malte, et peut-être l'eût-il raconté en termes identiques. Mais étant inspiré il a dit ce que l'Esprit-Saint lui faisait dire, ce que par lui disait l'Esprit-Saint.

Évidemment l'inspiration est un don par essence surnaturel, c'est une grâce; mais puisque c'est une motion, c'est nécessairement une grâce actuelle : elle ne peut prendre racine dans l'âme et y adhérer d'une manière permanente, comme la foi ou la charité. Elle est transitoire, appliquant à l'acte les facultés de l'écrivain, elle commence et finit avec le travail de la composition et de la rédaction. Sans doute l'inspiration peut se prolonger pendant un temps notable, plusieurs heures de suite : mais à condition que Dieu se serve actuellement plusieurs heures durant de l'auteur sacré pour écrire. « Une motion instrumentale, dit fort bien Cajétan (*In III^{am}*, q. XIII, a. 2; q. LXII, a. 4), n'est pas autre chose que l'usage que l'agent principal fait de l'instrument. » Par ailleurs on appellera l'inspiration plutôt charisme que grâce : comme les charismes que saint Paul énumère (I Cor., XII, 8-10) elle n'est pas destinée directement à la sanctification de l'individu qui la reçoit, mais à l'avantage d'autrui, de la collectivité, « à notre instruction » (Rom., XV, 4; cf. S. Thom., I^{a}-II^{æ}, q. CXI, q. 1).

3. *L'inspiration et l'intelligence humaine.* La confection d'un livre est une opération très complexe; toutes les facultés de l'écrivain entrent en jeu : intelligence, volonté, mémoire, sensibilité... La motion divine est donc complexe elle aussi, et se diversifie avec les diverses facultés qu'elle atteint.

Cependant la confection d'un livre est une opération avant tout intellectuelle, et c'est sur l'intelligence que l'inspiration tombe principalement.

L'intelligence n'agit pas à l'aveugle; elle juge comme elle voit, parce qu'elle voit. La motion qui l'applique à juger et qui élève son jugement est donc essentiellement une illumination.

Un homme peut éclairer un autre homme intellectuellement du dehors, *ex parte objecti cognoscendi*. Un orateur peut présenter à son auditoire ses arguments sous un aspect net, distinct, limpide, et l'aider ainsi à les mieux comprendre. Mais Dieu peut aussi éclairer notre esprit du dedans : *ex parte ipsius potentiæ cognoscitivæ;* il peut octroyer à notre entendement une vigueur, une acuité, une perspicacité supérieures. C'est précisément ce qu'il fait pour les hagiographes : « il renforce la lumière native de leur intelligence par l'infusion d'une lumière surnaturelle » (voir S. Thomas, II^{a}-II^{æ}, q. CLXXIII, a. 2; cf. I^{a}, q. XII, a. 13, et q. CV, a. 3). Écoutons Léon XIII : *Ita supernaturali ipse virtute eos excitavit et movit, ita scribentibus adstitit ut (omnia scribenda)... recte mente conciperent* (Enc. *Provid., E. B.*, 110). Et Benoît XV : *Deum, gratia conlata, scriptoris menti lumen præferre ad verum quod attinet ex persona Dei hominibus proponendum* (Enc. *Spir. Paracl., E. B.*, 461).

Quel est au juste le but de cette illumination? L'intelligence a une fonction spéculative et une fonction pratique; autre chose est de savoir ce qui est, autre chose d'apprécier ce qu'il convient de faire. Or, quiconque prononce une parole forme mentalement tout à la fois un jugement spéculatif et un jugement pratique. Si je dis à quelqu'un : « Vos péchés vous ont été pardonnés », c'est que je le pense, c'est aussi que j'estime opportun de le lui dire. Cela étant, la lumière de l'inspiration, selon certains théologiens, n'influencerait chez l'hagiographe que les jugements pratiques (E. Levesque, *Essai sur la nature de l'inspiration, Revue des Facultés de l'Ouest*, 1895, p. 208-211; M. Dick, *L'inspiration, R. B.*, 1896, p. 490; Th. Calmes, *Qu'est-ce que l'Écriture sainte?* Paris, 1899; C. Pesch, *De inspiratione*, Fribourg, 1906,n. 418; H. Merkelbach, *L'inspiration des divines Écritures*, Liége, 1913). Leur raisonnement est simple. L'hagio-

graphe, au moment où le souffle de Dieu le saisit, possède déjà, depuis longtemps parfois, les connaissances nécessaires à la composition du livre : et souvent, il se les est procurées par les voies communes et naturelles. L'Esprit-Saint le porte à écrire ce qu'il sait d'avance, comme il le sait. Par conséquent, les jugements qu'il va énoncer ne relèvent pas de l'inspiration, il les a conçus intérieurement sans elle, et elle n'aura d'autre résultat que de l'amener à les énoncer extérieurement par écrit. Elle l'éclaire donc, non pas sur la vérité des choses, mais sur l'utilité ou l'opportunité de les divulguer. Il se rend simplement compte à sa lumière qu'il doit entreprendre un ouvrage pour l'instruction du public et parmi les certitudes qu'il s'est acquises il discerne celles dont il doit faire part aux autres, en quel ordre et de quelle façon.

Cette conception est spécieuse. Elle est étroite, et entachée d'une grave lacune. En bonne logique, elle nous forcerait à conclure que les Écritures ne sont pas tout entières la parole de Dieu. En effet, aucun texte ne peut être considéré comme parole de Dieu si les pensées qu'il exprime sont simplement celles d'un homme et non pas celles de Dieu. Or, dans cette opinion les textes sacrés exprimeraient pour la plupart des pensées d'origine strictement humaine et non pas divine. Hormis le cas où l'hagiographe aurait reçu des révélations et s'y reporterait, il ne ferait rien par inspiration que de puiser dans ses propres richesses, dans le trésor de connaissances et d'informations qu'il a rassemblées par ses seules forces, à la seule lumière de son intelligence. Sans doute ce serait en raison de l'inspiration qu'il transmettrait au public ses pensées et ses certitudes; mais les pensées et certitudes qu'il transmettrait ainsi seraient de source purement humaine et naturelle, il ne les tirerait que de lui; il n'en serait nullement redevable à l'Esprit-Saint.

En réalité, l'Esprit-Saint pénètre beaucoup plus profondément par son action dans l'intelligence des auteurs sacrés, et il ne leur inspire pas seulement l'intention d'écrire, mais aussi les pensées mêmes qu'ils écrivent, les jugements spéculatifs qu'ils formulent. Non pas que l'inspiration leur apprenne du nouveau, puisque ce n'est pas une révélation et qu'elle n'en présuppose essentiellement aucune; il est indispensable qu'ils connaissent au préalable tout ce dont ils auront à parler, et il suffit qu'ils en aient pris connaissance par leurs moyens naturels. Mais l'inspiration projette sur les objets déjà naturellement connus une clarté supérieure. S'ils ne savent rien de plus qu'auparavant, ils le savent grâce à elle d'une science nouvelle et plus haute : peu importe d'ailleurs qu'ils en aient conscience ou non. Dès que le Saint-Esprit se sert d'eux pour écrire, c'est en vertu d'une lumière surnaturelle, c'est avec une certitude divine et infaillible qu'ils perçoivent la vérité et qu'ils jugent des choses. Telle est la doctrine de saint Thomas, IIa-IIae, q. CLXXIV, a. 2, ad 3; a. 3; cf. q. CLXXI, a. 3, ad 2; q. CLXXIII, a. 2; *De ver.*, XII, a. 12, in c. et ad 10. Le Docteur angélique rapproche la simple inspiration du don de prophétie, sans les confondre. Une connaissance humaine commence toujours par l'*acceptio sive repræsentatio rerum*, et s'achève par le *judicium de rebus repræsentatis*. Dans le cas de la révélation prophétique, l'*acceptio rerum* a lieu d'une façon surnaturelle; dans le cas de simple inspiration, elle se fait au contraire naturellement; mais dans un cas comme dans l'autre le *judicium de rebus* est surnaturel. Ainsi les choses que connaît et dont parle un écrivain inspiré mais dépourvu de révélations sont-elles toutes d'ordre naturel; cependant ce n'est pas par sa raison naturelle qu'il en juge, mais par une illumination divine. *Lumen intellectuale (menti ejus) divinitus infunditur non ad cognoscendum aliqua supernaturalia sed ad judicandum secundum certitudinem veritatis divinæ ea quæ humana ratione cognosci possunt.*

4. *L'inspiration et la volonté humaine.* — Les auteurs sacrés se sont déterminés à écrire après délibération, aussi librement que les auteurs profanes. Au cours de leur travail, presque à chaque instant, ils ont encore eu des déterminations de détail à prendre.

Il n'en est pas moins vrai que les auteurs sacrés se sont déterminés sous l'ébranlement et la direction de l'Esprit-Saint. Leurs décisions (toutes celles qui concernent la composition et la rédaction des Écritures) ont Dieu pour cause principale. Leur volonté fait entre ses mains office d'instrument : elle ne se meut que dans la mesure où il la meut. S'il en était autrement, l'initiative de leur œuvre leur reviendrait tout entière. *Ita supernaturali ipse (Deus) virtute eos ad scribendum excitavit et movit... ut ea omnia eaque sola quæ ipse juberet... conscribere vellent*, dit Léon XIII (Enc. *Provid., E. B.*, 110). Benoît XV enseigne pareillement : *Deum gratia conlata... voluntatem (scriptoris) movere atque ad scribendum impellere* (Enc. *Spir. Par., E. B.*, 461). Saint Pierre s'était exprimé en termes énergiques : « Jamais une prophétie n'a été apportée par une volonté d'homme » (II Pet., I, 21). Sous-entendons : « d'un homme qui agirait de son propre chef ».

Est-ce une motion physique ou une motion morale que Dieu imprime à la volonté de l'écrivain? C'est nécessairement une motion physique. Rien n'empêche cependant qu'il n'y joigne s'il lui plaît une motion morale.

Quelqu'un est cause morale par rapport aux décisions d'un autre, quand il l'a engagé, induit à les prendre, par un conseil, une prière, un commandement. Or, il va de soi que Dieu pouvait donner aux auteurs l'ordre d'écrire et nous savons que de fait il l'a donné à plusieurs (cf. Ex., XXIV, 27; Is., VIII, 1; Jer., XXXVI, 2, etc.). Mais on ne peut prétendre qu'il l'ait donné à tous (à moins d'employer le mot ordre dans un sens métaphorique, pour désigner toute sollicitation même inconsciente de la grâce). Très souvent les auteurs sacrés ont entrepris leur ouvrage non pas précisément par obéissance à une injonction divine, mais pour d'autres motifs : selon les circonstances. Quoiqu'il en soit, même quand Dieu intimait à l'auteur un ordre formel, il ne pouvait s'en tenir là. C'est qu'en effet une cause morale n'est pas la cause efficiente des décisions qu'elle provoque. Quand nous donnons à un autre un conseil ou un ordre, nous n'atteignons pas directement sa volonté, nous nous adressons à son intelligence. Nous lui présentons une raison de se décider selon nos désirs ou nous le plaçons en face d'une obligation. Mais c'est lui qui, en considération de nos arguments, de nos instances ou de notre autorité, se décide par lui-même à lui seul. Nos avis, notre ordre ne manquent pas de l'influencer, mais cette influence est celle de causes finales. Or, il faut que Dieu soit la cause principale efficiente des décisions que prennent les écrivains. Sans quoi ceux-ci en les prenant ne seraient point pour Dieu des instruments, mais seulement des sujets dociles. C'est donc une impulsion physique que Dieu communique à leur volonté. Dieu a le pouvoir de saisir immédiatement, « physiquement » une volonté d'homme pour l'incliner dans la direction qui lui plaît et la porter aux décisions qu'il juge opportunes. Il est seul à l'avoir, et il en use dans le cas de l'inspiration.

L'inspiration divine ne fait pas violence à l'homme. Elle ne lui impose ni contrainte, ni nécessité. Elle le

laisse libre, elle ne lèse nullement son franc arbitre. Il *pourrait* y résister. *Impossible* cependant qu'il y résiste de fait (cf. saint Thomas, Iª-IIæ, q. x, a. 4 in c. et ad 3). Elle entraîne son consentement à coup sûr d'une manière infaillible. De plein gré, mais immanquablement, il écrit ce que Dieu lui suggère d'écrire : rien de moins, rien de plus.

Il y a là un mystère. Mais ce mystère n'est pas particulier à l'inspiration biblique. C'est le mystère des grâces efficaces en général. Il a soulevé dans l'Église, entre écoles théologiques, des controverses acharnées. Si nous avons opté, sur la question de la grâce efficace, pour un système ou pour un autre, nous en ferons ici l'application à l'inspiration biblique. Si, au contraire, nous trouvons décevants et entachés de contradiction, tous les systèmes rivaux, l'Église ne nous en blâmera pas : elle n'en recommande aucun.

Du moins deux points sont hors de conteste : *a)* Dieu peut mouvoir infailliblement une volonté humaine à un acte qu'il a lui-même prédéfini. *b)* Sous cette motion, la volonté reste libre. Nous pouvons en ajouter un troisième : la « conciliation » entre le souverain domaine de Dieu sur nous et notre libre arbitre dépasse infiniment notre raison : le problème « s'enfonce dans la nuit divine » (cf. Sertillanges, *S. Thomas*, I, 267). Les théologiens, à quelque école qu'ils appartiennent, ne se flattent pas de le résoudre; ils s'efforcent seulement, chacun à sa manière, d'en poser correctement les termes. Bossuet a formulé la règle à suivre : « tenir fortement les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas le milieu par où l'enchaînement se continue » (*Tr. du libr. arb.*, IV).

5. *L'inspiration et l'exécution matérielle de l'ouvrage.* Au travail mental s'ajoute un travail extérieur. Tout auteur, au fur et à mesure qu'il achève d'élaborer son texte idéalement, l'écrit de sa main sur un papier ou le dicte de vive voix à un secrétaire. Chez l'auteur sacré l'acte d'écrire ou de dicter, en tant qu'acte matériel, exigeait-il une impulsion surnaturelle spéciale de Dieu? L'inspiration atteignait-elle directement les organes : les muscles ou les centres nerveux? Cette hypothèse est superflue. Quand nous écrivons ou dictons, nos mains et nos lèvres obéissent au commandement et aux directions de notre volonté et de notre raison. Or, chez l'auteur sacré, ces deux facultés étaient régies par le Saint-Esprit : c'est sous la motion du charisme divin qu'elles mouvaient à leur tour les organes. Il n'en faut pas davantage pour rattacher à l'inspiration l'acte extérieur d'écrire ou de dicter. Cependant il faut admettre que l'Esprit-Saint étendait sa vigilance sur l'exécution matérielle elle-même : afin que jamais le texte que l'auteur sacré avait rédigé mentalement ne se trouvât dénaturé sur le papier par quelque distraction involontaire; que jamais le sens n'en fût faussé par un grave *lapsus linguæ aut calami*. L'édition originale devait être à ce point de vue irréprochable.

Le secrétaire au service de l'auteur inspiré n'était pas personnellement inspiré. Exceptons toutefois les cas où il n'aurait pas été un simple scribe, mais un rédacteur, et où il aurait déchargé plus ou moins l'auteur sacré du soin d'interpréter et de compléter sa pensée. Alors il aurait joui lui-même du charisme de l'inspiration puisqu'il partagerait avec l'auteur, quoiqu'à un rang plus modeste, la responsabilité du Livre saint. Même remarque à faire au cas où un rédacteur aurait complété ou remanié après coup l'œuvre d'un auteur sacré et où le texte que l'Église déclare canonique serait précisément le fruit de ce remaniement.

IV. Inspiration verbale. — En toute parole, il importe de distinguer les idées et les mots, la pensée et la phrase. L'inspiration s'étend certainement à toutes les idées ou pensées qu'énoncent les auteurs bibliques. Mais les mots, les phrases dont ils se sont servi pour les énoncer leur étaient-ils inspirés aussi?

Saint Agobard, évêque de Lyon au IXe siècle, fut le premier à soulever cette question, et à la résoudre par la négative, malgré les protestations de Frédégise, abbé de Marmoutiers (*Cont. obj. Fredegisi*, *P. L.*, CIV, 162 sq.). Les scolastiques du Moyen Age la laissèrent de côté. La discussion se ralluma au XVIe siècle par l'enseignement de Lessius à Louvain : *Non est necessarium singula (Scripturæ) verba inspirata esse a Spiritu Sancto* (cf. Kleutgen, dans Schneemann, *Controv. de div. gr. liberique arbitr. concordia...*, p. 467 sq.). Depuis lors un bon nombre d'exégètes et de théologiens, entre autres Corneille de la Pierre (*In II Tim.*, III, 16) et Fr. Marchini (*De divinitate... Sacr. Bibl.)*, soutinrent cette opinion. Le cardinal Franzelin, dans son traité *De divina Traditione et Scriptura* en 1870, la compléta et la précisa; il lui assura par son autorité et son talent une très large diffusion. Mais une réaction ne tarda pas à se dessiner. Toutefois le problème a changé d'aspect. Du temps de Lessius et même de Franzelin, les partisans de l'inspiration verbale admettaient ou semblaient admettre l'hypothèse de la dictée matérielle : c'était donner beau jeu à leurs adversaires. Aujourd'hui, ils sont unanimes à la rejeter.

Selon Franzelin, les « idées » que contient l'Écriture ressortissent à l'inspiration divine, les « mots » à l'assistance. Dieu qui inspirait aux écrivains les pensées à exprimer, leur laissait ordinairement, sauf cas particulièrement graves, le soin d'en trouver l'expression; c'est d'eux-mêmes, de leur propre mouvement qu'ils choisissaient les vocables, les locutions, agençaient leurs discours, adoptaient dans l'exposition des doctrines l'ordre qui leur paraissait convenable. Toutefois dans ce travail, Dieu les protégeait contre toute erreur; en sorte qu'il leur est arrivé de choisir pour exprimer leurs pensées des expressions parfois gauches et obscures, mais jamais inexactes et fallacieuses.

On s'explique ainsi aisément, conclut Franzelin, pourquoi les écrivains sacrés relatent parfois un même fait en termes différents (comparer l'institution de la sainte eucharistie dans les trois synoptiques et saint Paul) et en général pourquoi le style de l'Écriture varie si profondément d'un écrivain à un autre.

Cette théorie n'a rien de contraire à la Tradition ni aux déclarations de l'Église. Les formules de Léon XIII (*Supernaturali ipsa virtute...*, *E. B.*, 110) dont on a voulu se faire une arme pour la combattre ont été précisément empruntées presque littéralement à Franzelin. Quant aux Pères, ils affirment sans doute que l'inspiration dans l'Écriture atteint jusqu'aux plus minimes syllabes. Mais leur intention est simplement de nous faire comprendre que l'Écriture ne dit jamais rien qui ne soit inspiré. D'ailleurs les Pères nous recommandent aussi de ne pas nous arrêter aux mots dans l'Écriture, mais de méditer le sens (cf. saint Jérôme, *Epist.*, LVII, 6 sq.; *In Gal.*, I, 12; *P. L.*, XXII, 572; XXVI, 322).

Il n'en est pas moins vrai que la théorie de Franzelin donne prise à de graves objections.

Elle apparaît d'abord comme une sorte de défi à la psychologie expérimentale. Si distincts que soient l'idée et le mot, l' « énonciable » et l'énoncé, ils ne sont pas séparables; ils constituent ordinairement dans notre conscience humaine un bloc indivisible. Saint Augustin comparait leur intime union à celle de l'âme et du corps. Pratiquement nous ne concevons pas l'idée d'abord, le mot ensuite, mais d'un seul coup l'idée et le mot, l'idée revêtue du mot : penser, c'est prononcer une parole intérieure, c'est « se dire tout

bas quelque chose ». Nous sommes incapables de modifier tant soit peu les mots qui signifient, d'en remplacer un par un autre sans modifier pour autant la signification, l'idée. (Cf. G. Longhaye, *Théorie des Belles-Lettres*, III, 1, 2; F. Brunetière, *L'éloquence de Bossuet*, conférence du 15 avril 1894). P. Dausch (*Die Schriftinspiration*, Fribourg, 1891, p. 240) et après lui A. Loisy (*Étud. Bibl.*, p. 35), L. Billot (*De inspir.*, p. 61) ont accusé Franzelin de pratiquer sur l'Écriture une vivisection. Le grief ne manque pas de fondement.

Aussi la théorie de Franzelin, claire à première vue, devient-elle à la réflexion très obscure. Impossible en effet de tracer au travers d'un livre une ligne de démarcation entre les idées et les mots. Les métaphores, les comparaisons, les symboles poétiques, les allégories, les amplifications oratoires, faut-il les ranger du côté des idées à exprimer ou du côté des mots, de l'expression? Dans la Bible, devons-nous les tenir pour inspirés ou non? Si on répond « non », on réduit l'inspiration de certains paragraphes, de certaines pages à bien peu de chose (par ex. Job, XLI; Is., V, 1-7). Si on les rapporte à l'inspiration, alors on réduit à bien peu de chose le travail de l'écrivain; que lui restait-il à trouver par lui-même? Presque rien.

Mais la théorie présente un défaut plus grave encore. Elle ne rend pleinement justice ni à Dieu ni aux écrivains.

L'auteur d'un livre n'est pas seulement l'auteur des pensées qui y sont exprimées; il n'est pas seulement non plus l'auteur des phrases qui expriment les pensées, mais du livre lui-même, pensées et phrases. Or, les Livres saints ont Dieu pour auteur. Il faut donc attribuer à Dieu les phrases avec les pensées. Ces livres ont aussi pour auteurs les écrivains sacrés. Il faut donc attribuer aux écrivains sacrés les pensées avec les phrases.

En vain Franzelin se flatte-t-il d'expliquer pourquoi on remarque tant de diversité entre le style d'une Écriture et celui d'une autre. La diversité ne réside pas seulement dans l'expression des idées, mais dans les idées elles-mêmes. Les écrivains sacrés ne diffèrent pas moins l'un de l'autre par leur manière de penser que par leur manière de dire. Ils ont imprimé leur sceau personnel jusque sur les doctrines qu'ils professent : saint Paul et saint Jean ont l'un et l'autre leur théologie.

Le grand tort de Lessius et de Franzelin est en définitive le même que celui de Bannez, de Grégoire de Valence, des tenants de la dictée matérielle. Comme eux, ils oublient ce qu'est une cause instrumentale. Comme eux ils posent implicitement en principe : « l'œuvre de Dieu et l'œuvre de l'écrivain sacré font deux, elles sont réellement distinctes. » Selon Bannez et Grégoire de Valence, Dieu déposait les phrases toutes faites dans l'imagination de l'écrivain : celui-ci les transcrivait sur ses rouleaux. Selon Franzelin, Dieu dépose dans l'intelligence de l'écrivain les pensées toutes faites : celui-ci se met en quête de mots. Franzelin accorde à l'écrivain une fonction plus relevée; mais comme Bannez et Grégoire de Valence, il divise l'ouvrage entre Dieu et l'écrivain, chacun des deux accomplissant la part qui lui revient.

Or, une cause principale et une cause instrumentale ne se partagent pas l'œuvre à réaliser; ils la produisent chacune dans son entier l'une au moyen de l'autre. Dieu qui choisit un homme comme instrument pour faire un livre *ne lui fournit rien de fait et il lui fait faire tout.* Il ne lui communique ni pensées, ni phrases déjà formées, mais par une motion surnaturelle il met en exercice et élève son intelligence, son imagination, ses facultés. En vertu de cette motion, l'homme travaille, compose, rédige; il élabore les pensées et il les traduit en mots. Ainsi le livre, fonds et forme, pensées et phrases « rigoureusement l'homme pour auteur et porte sa marque personnelle; mais l'auteur n'en est pas moins d'abord et principalement Dieu. Ainsi les idées et les mots sont également inspirés, les idées ne le sont pas plus que les mots, ni les mots moins que les idées. La Tradition n'exagère pas en disant des Écritures qu'elles ont été divinement dictées. Non pas que Dieu ait substitué son action à celle des écrivains, qu'il ait composé et rédigé les textes en leur lieu et place : au contraire il les déterminait à agir, il ne composait et ne rédigeait que par leur entremise. Le charisme de l'inspiration était néanmoins véritablement une dictée en tant qu'il les portait à concevoir précisément les idées que Dieu voulait et à les exprimer exactement comme Dieu le voulait. Encore ce charisme ne dépouillait-il aucun d'eux de son originalité. L'Esprit-Saint les assumait chacun avec ses aptitudes propres : il voulait donc que chacun pensât et parlât selon son propre génie et dans son propre style : Jean à la manière de Jean, Paul à la manière de Paul. « Si vous considérez, assure le cardinal Billot, que les esprits des hagiographes ont été des instruments vivants de Dieu pour la confection intégrale des Écritures, vous n'aurez plus besoin de disséquer ce que la nature joint si étroitement en nous, les idées et les mots, la manière de parler et celle de penser, et vous ne serez plus obligés de rapporter les idées à Dieu, les mots à l'homme : ce qui dépouillerait l'homme de tout véritable rôle instrumental. Mais vous comprendrez sans difficulté que l'Écriture vient toute entière de Dieu qui prémeut l'homme, toute entière de l'homme qui est mû par Dieu » (*De inspirat.*, Rome, 1906, p. 62).

II. L'inerrance. — L'Écriture est exempte d'erreurs. Il lui arrive de relater les erreurs d'autrui : mais elle n'en commet elle-même aucune. Pour désigner ce privilège, les théologiens ont forgé le terme d'inerrance.

L'inerrance appartient en fait à la Bible parce qu'elle lui appartient en droit, ou plutôt par nécessité. Si elle ne se trompe jamais, c'est qu'il lui est impossible de se tromper.

Il va de soi que l'inerrance n'est pas l'omniscience. Les auteurs sacrés ont ignoré bien des choses. La Bible ne prétend pas enseigner toute la vérité, non pas même en matière de religion.

Le *principe* de l'inerrance est facile à établir. *L'application* du principe soulève de nombreuses et graves difficultés. C'est pourquoi, après avoir posé le principe, il nous faudra essayer d'en déterminer les exigences pratiques, sans en rien retrancher, mais sans rien y ajouter. Les intérêts en jeu sont graves.

Sommaire. I. Le principe de l'inerrance : 1° Opinions condamnables; 2° Preuves de l'inerrance; 3° Déclarations de l'Église.

II. L'application du principe : 1° La question biblique; 2° Règles générales à observer; 3° La Bible et les sciences; 4° La Bible et l'histoire.

I. LE PRINCIPE DE L'INERRANCE. — 1° *Opinions condamnables.* — Nous laissons de côté les protestants. Chez eux qui jadis professaient pour l'Écriture le plus profond respect, la croyance en l'inerrance se perd de plus en plus. Parmi les catholiques eux-mêmes, à différentes époques, mais surtout entre 1880 et 1910, il s'est rencontré des théologiens, exégètes, historiens qui accordèrent à l'erreur dans la Bible une place plus ou moins large. Nous les répartirons en deux groupes. Les uns limitaient l'inerrance de la Bible aux doctrines morales et religieuses. Les autres se contentaient pour elle d'une « inerrance relative » n'ayant guère de l'inerrance que le nom.

1. *Théories de l'inerrance limitée.* « Est infailliblement vrai tout ce que la Bible *enseigne*, mais non pas tout ce qu'elle *dit*. Or, elle n'enseigne rien de plus que les choses de la foi et des mœurs. Elle peut donc se tromper dans les autres matières, même en histoire : hormis les cas où le dogme et l'histoire sont en liaison étroite et indissoluble. » Les partisans de cette hypothèse y aperçoivent un immense avantage apologétique, celui de couper court à une multitude d'objections. Ils se flattent d'être d'autant mieux en état de sauvegarder l'autorité de la Bible sur le terrain religieux, qu'ils se déchargent de l'obligation de la défendre sur les autres terrains, « comme un général qui se replierait sagement sur une ligne de fortifications imprenables ».

S'ils sont animés de la même intention, s'ils aboutissent à une même conclusion, ils ne suivent pas tous la même route. Les théories de l'inerrance restreinte se présentent sous deux formes distinctes, voire opposées.

a) Première forme : « l'inspiration exclut nécessairement l'erreur, mais elle ne s'étend pas aux Livres saints en entier. » Nous savons qu'Érasme, Holden, Rohling, Newman retranchaient de l'inspiration certaines parties de l'Écriture (cf. plus haut, col. 498). C'était précisément dans le dessein de refuser à ces mêmes parties l'inerrance : exception faite pour Holden qui tint par une heureuse inconséquence à la leur conserver (*Div. fid. analys.*, II, III, 1).

b) Deuxième forme : « l'inspiration s'étend à l'Écriture entière, mais elle n'exclut pas nécessairement l'erreur ».

Le premier qui dans l'Église s'avisa de dissocier l'inspiration et l'inerrance fut François Lenormant (*Origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux*, Paris, 1880, p. VI-XIX). Catholique convaincu, mais historien résolu à revendiquer l'autonomie de l'histoire, il professe l'inspiration de l'Écriture, mais il y signale des fables. Le « Livre des Origines », c'est-à-dire la Genèse I-XI, reproduit de vieux mythes chaldéens. Toutefois, l'auteur sacré les a purifiés du polythéisme et du naturalisme grossier qui les souillaient, pour les mettre au service du monothéisme et d'une morale élevée. Ainsi la lumière du Saint-Esprit l'a rendu capable de séparer le vrai du faux partout où la religion y était intéressée, mais là seulement.

Lenormant n'était pas un théologien. Des professionnels de la théologie le suivirent dans la voie qu'il traçait. Le chanoine S. di Bartolo, soucieux de favoriser l'union des Églises, s'imposa la consigne « de réduire à leur plus faible portée les décisions doctrinales de l'Église catholique ». Nous avons vu qu'il distinguait des degrés dans l'inspiration (plus haut, col. 502). Grâce à cette distinction, il échappe au « dilemme classique » : ou bien l'inspiration entraîne à sa suite l'inerrance, et alors l'erreur ne s'est glissée nulle part dans la Bible, ou elle ne l'entraîne pas, et alors l'erreur a pu pénétrer partout. L'inspiration, répond Bartolo, est ou n'est pas compatible avec l'erreur selon son plus ou moins d'intensité. Or, c'est en matière de dogme et de morale qu'elle s'élève au degré maximum (*Les critères théologiques*, Paris, 1889, p. 245-254).

Le chanoine J. Didiot mesurait l'infaillibilité des Écritures sur celle de l'Église. Les Écritures ont été confiées par Dieu à l'Église qui seule en est l'interprète authentique. Par conséquent, « il est bien peu probable, ce semble, que Dieu ait fait la Bible infaillible sur des points, en des sujets où l'Église ne le serait pas... Il est difficile de croire que l'infaillibilité du gardien soit moins ample que celle du trésor à garder » (*Logique surnaturelle subjective*, Lille, 1891, p. 103).

En 1893, presque à l'improviste, Mgr d'Hulst, recteur de l'Institut catholique de Paris, porta le débat à la connaissance du grand public, par l'entremise du « Correspondant » (*La question biblique*, 25 janvier). Il discernait « dans l'armée des défenseurs de la Bible une aile droite, une aile gauche et un centre ». Il déclarait se borner au rôle de rapporteur et n'avoir d'autre dessein que d'exposer l'état des controverses. Mais cette neutralité était plutôt fictive. Les sympathies de l'éminent prélat allaient manifestement à l'aile gauche, qu'il appelait l'école large. Peut-être cette école large était-elle aussi une fiction : car s'il existait des exégètes à tendances audacieuses, ils ne s'accordaient guère entre eux, et aucun ne tenait les positions de la prétendue école. En réalité Mgr d'Hulst se faisait l'avocat timide d'un système qu'il avait conçu mais auquel il n'osait adhérer fermement. A « l'aile gauche » se rangent ceux qui ne craignent pas d'admettre des énoncés inexacts dans la Bible. Dieu alors n'en serait pas responsable, et il serait cependant l'inspirateur de tout l'ouvrage. Comment cela? C'est qu'autre chose est révéler, et autre chose inspirer... L'inspiration est une action motrice qui détermine l'écrivain sacré à écrire, le guide, le pousse, le surveille. Cette motion, selon l'hypothèse que j'expose, garantirait l'écrit de toute erreur dans les matières de foi et de morale, mais on admettrait que la préservation ne va pas au delà; elle aurait alors les mêmes limites que l'infaillibilité de l'Église... Si l'inspiration s'étend à tout, peut-être ne confère-t-elle pas l'infaillibilité à tous les dires de l'auteur inspiré; peut-être réserve-t-elle ce privilège aux dires qui intéressent la foi ou les mœurs (p. 220 sq.).

L'article fit sur le public l'impression d'un manifeste : on se demanda si Mgr d'Hulst ne voulait pas sonner le glas de l'ancienne apologétique. Mgr d'Hulst devait se rétracter après la publication de l'encyclique *Providentissimus*. Quelques exégètes obscurs reprirent à leur compte ses opinions jusqu'en 1904 (F. Girard, et « Un professeur de grand séminaire », dans les *Annales de philosophie chrétienne*, 3e sér., t. II, p. 399 sq., 621 sq.; t. III, p. 310 sq.; t. IV, p. 53 sq.).

2. *Théories de « l'inerrance relative ». a)* Alfred Loisy passait encore pour catholique quand il publia dans *L'enseignement biblique*, petite revue fondée par lui, plusieurs articles « troublants », notamment *L'histoire du dogme de l'inspiration* (mars-avril 1892); *La critique biblique* (nov.-déc. 1892); *La question biblique et l'inspiration des Écritures* (nov.-déc. 1893). C'est à la suite de ce dernier qu'il se vit obligé de quitter sa chaire de professeur à l'Institut catholique de Paris. En un style alerte, mais délibérément ondoyant, avec un art remarquable de découvrir et de masquer tour à tour sa pensée, d'inquiéter puis de rassurer à demi les croyants, il émettait une théorie que personne ne comprit alors très clairement, qui serait demeurée en partie une énigme, si plus tard il n'en avait livré la clé dans des ouvrages de polémique (*Simples réflexions sur le décret Lamentabili et l'encyclique Pascendi*, Ceffonds, 1908) ou d'autobiographie (*Choses passées*, Paris, 1913; *Mémoires...*, Paris, 1930-1931). Les Livres saints jouissent d'une vérité économique ou proportionnelle, relative aux temps et aux lieux où ils furent écrits. Les auteurs sacrés ont présenté à leurs concitoyens l'idéal religieux le mieux approprié à leur mentalité et à leur culture, de la façon la mieux adaptée. Évidemment, il leur était impossible de concevoir un idéal valable pour tous les siècles et tous les peuples : la vérité absolue est une chimère qui n'existera jamais. Aujourd'hui, à nos yeux, étant donné l'évolution de la culture humaine, la Bible contient des erreurs incontestables, même en matière morale et religieuse. Mais ce n'étaient pas des

erreurs à l'époque où elle parut. Au contraire, ces imperfections contribuaient alors à la rendre vraie. C'est pourquoi la Bible réclame deux sortes de commentaires : l'un scientifique, qui sera l'œuvre de critiques travaillant en pleine indépendance et qui aura pour but d'établir ce que les auteurs sacrés ont réellement pensé et dit; l'autre dogmatique et officiel, œuvre de l'Église hiérarchique, qui est destiné à faire dire aux auteurs ce que les fidèles ont besoin d'entendre d'eux et qui, malgré les apparences, varie d'âge en âge (cf. *Simples réflexions*, p. 44, 227-229).

A. Loisy n'eut jamais la naïveté de croire que ses idées fussent orthodoxes; et il a pris soin, par la suite, de nous le révéler. Il s'était assigné la tâche de dénoncer sans en avoir l'air l'absurdité du concept d'Écriture sainte, et il se glorifiait d'avoir inventé, grâce à la petite formule de vérité relative, à l'aspect anodin, une « torpille » capable de creuser une « brèche irréparable » aux flancs du « vieux cuirassé de l'inspiration et inerrance bibliques » (cf. *Mémoires*, I, 175 sq., 229, 253, 265, etc.).

b) La formule de « vérité relative » a été employée par d'autres théologiens dans un esprit tout autre et rigoureusement catholique. Ils se gardent de l'appliquer au contenu entier de la Bible, et c'est là une différence d'importance capitale. Mais ils n'ont pas bien réussi à éviter les équivoques. Le P. Zanecchia (*Scriptor sacer sub div. inspiratione*, Rome, 1903, p. 84-91) s'explique ainsi : la Bible est divine et humaine. Les enseignements qu'elle donne sont enseignements de Dieu. Encore est-il que les auteurs sacrés étaient des hommes de leur temps, et qu'ils s'adressaient aux hommes de leur temps. Ils ne pouvaient donc manquer de parler selon les conceptions de leur temps. Il s'ensuit que nous aurions tort d'attribuer dans la Bible à toute proposition, pour la seule raison qu'elle est dans la Bible, une vérité absolue et intrinsèque. Nous devons commencer par nous demander si cette proposition appartient aux enseignements que l'auteur voulait communiquer, ou si celui-ci avait seulement l'intention de s'en servir comme d'instrument et de véhicule pour mettre ses enseignements à la portée de ses lecteurs. Dans ce deuxième cas, il est fort possible que la proposition ne soit vraie que d'une façon extrinsèque et relative, qu'elle n'ait d'autre vérité que de convoyer un enseignement divin. Cette conclusion est de rigueur, toutes les fois que nous avons affaire à des symboles et à des allégories; mais il faut l'étendre souvent à la géographie, la chronologie et l'histoire. Les narrations qu'on est convenu d'appeler historiques ont pour la plupart un fondement objectif; mais lors même que ce fondement fait défaut, on ne peut reprocher à l'écrivain sacré d'enseigner une erreur; on en induira tout au contraire que l'écrivain n'avait pas pour lors l'intention d'enseigner de l'histoire. Avant le P. Zanecchia, un professeur de Paderborn, Norbert Peters, avait déjà recommandé de se placer pour juger la Bible « au point de vue naïf et populaire des auteurs sacrés, qui étaient entièrement fils de leur époque dans les questions cosmologiques et historiques, et qui se servaient du cercle d'idées comme de la langue de leurs lecteurs pour revêtir le contenu de la révélation..., de distinguer avec la plus grande précision entre le noyau idéal qui est absolu, et le vêtement de circonstance qui est conforme au temps ». (*Supplém. scientif. de la Germania*, 1902, n. 1, p. 6. N. Peters a développé un peu plus tard cette thèse dans son ouvrage : *Die grundsätzliche Stellung der kath. Kirche zur Bibelforschung*, Paderborn, 1906, p. 44 sq., 56 sq.)

Ces considérations renferment des suggestions précieuses dont nous aurons à faire notre profit tout à l'heure. Mais elles sont ambiguës, et pires encore. L'expression de vérité relative ressemble de nouveau à un euphémisme respectueux pour désigner l'erreur. Selon le P. Zanecchia, les enseignements de la Bible sont nécessairement vrais en eux-mêmes; mais les autres dires de la Bible ne le sont pas. Qu'entend-il au juste par enseignements? On rencontre dans les Livres saints, spécialement dans les livres historiques, une multitude d'énoncés qui ne sont pas d'ordre doctrinal, mais qui n'en constituent pas moins des assertions, des affirmations formelles : l'auteur sacré les présente comme vrais, intrinsèquement et absolument vrais. Le P. Zanecchia les range-t-il au nombre des enseignements? Non; il ne se fût pas exprimé autrement s'il eût pris à tâche de dérouter ses lecteurs. Mais s'il n'y voit pas des enseignements, si par conséquent il ne leur accorde qu'une vérité relative et extrinsèque, il admet que l'auteur sacré a pu souvent se tromper. Il s'établit à mi-chemin entre la fameuse école large de Mgr d'Hulst et M. Loisy, tempérant le clair langage de l'une par les formules plus subtiles de l'autre. Comme Mgr d'Hulst et à l'encontre de Loisy, il a le mérite de préserver l'infaillibilité de la Bible dans les questions de foi ou de mœurs. Comme Loisy, il décore ce que Mgr d'Hulst appelait bonnement erreurs du nom de vérités relatives, sous prétexte qu'elles étaient imposées aux écrivains sacrés par la mentalité de leur époque et qu'ils en ont tiré avantageusement parti pour l'enseignement religieux de leurs compatriotes.

Nous ne nions pas qu'on puisse donner à la formule vérité relative un sens irréprochable : témoin le P. Pesch (*Præl. dogm.*, n. 629; *De inspirat.*, n. 516). Cependant, selon le conseil du P. Prat (*La Bible et l'histoire*, p. 21), nous laisserons cette formule à l'écart : ainsi que le P. Pesch le note lui-même, elle prête d'abord, par nature, aux confusions, car dans l'usage courant, « vérité relative » équivaut à « vérité mélangée de fausseté ». (Nous nous abstiendrons également des expressions « erreurs matérielles » et « erreurs formelles », parce qu'elles évoquent inévitablement dans l'esprit la distinction classique chez les moralistes entre péchés matériels et péchés formels. Or, il est évident que si une infraction involontaire à la loi morale n'est pas formellement un péché, une erreur involontaire est formellement une erreur.)

2° *Preuves de l'inerrance.* — 1. *Témoignage de Notre-Seigneur et des Apôtres (ou Évangélistes).* « Tout ce qui a été écrit de moi s'accomplira, disait Notre-Seigneur » (Luc., XVIII, 31; XXIV, 44). Ces mots ne visent directement dans l'Écriture que les prophéties messianiques, mais la raison pour laquelle Notre-Seigneur juge infaillibles les prophéties, c'est précisément qu'elles font partie de l'Écriture. Au reste un autre *logion* a une portée plus étendue : « L'Écriture ne peut être annulée » (Joa., X, 35).

Plus significative encore est la manière dont Jésus et les Apôtres se servent de l'Écriture pour accréditer leur message. Ils l'invoquent comme une autorité irrécusable, que personne ne saurait méconnaître. Dans leur pensée, « il est écrit » implique « il est vrai, certain, il n'est pas permis de mettre en doute ». S'ils entrent en discussion avec les Juifs sur le sens d'un texte, ils s'entendent avec eux sur un principe préalable qui n'a même pas besoin d'être exprimé : « toute parole d'Écriture fait foi ». (Cf. Benoît XV, Enc. *Spirit. Paracl.*, *E. B.*, 476.)

2. *La Tradition.* — « Si le consentement unanime des Pères n'est pas une chimère, si la constance, la perpétuité et l'universalité d'une doctrine est une règle de foi, il n'est pas de dogme plus solidement établi que l'inerrance de l'Écriture » (F. Prat, *La Bible et l'histoire*, Paris, 1904, p. 15). On aurait peine, en effet,

à trouver un point sur lequel les Pères soient en plus complet accord.

Peu s'en faut que l'inerrance n'ait été déjà attestée au Ier siècle par saint Clément de Rome. « Vous avez regardé attentivement les Écritures qui sont vraies, qui ont été données par l'Esprit-Saint; vous savez que rien d'injuste, rien de mauvais ne s'y trouve » (XLV, 2).

Au IIe siècle, écoutons saint Justin : « Je n'aurai pas l'audace de penser ni de dire que les Écritures saintes se contredisent entre elles. Si on apporte quelque passage qui motiverait cette opinion en apparence, comme je suis convaincu et pleinement persuadé qu'aucun texte de l'Écriture n'est en opposition avec un autre, j'avouerai quant à moi ne pas comprendre ce qui y est dit et je tâcherai de faire partager ma conviction à ceux qui suspecteraient une contradiction » (*Dial. av. Tryph.*, LXV, *P. G.*, VI, 625). Selon saint Irénée, quand un texte nous étonne et que nous n'arrivons pas à l'expliquer, nous devons faire crédit à Dieu. Les Écritures sont parfaites et par conséquent se concilient entre elles harmonieusement (*Adv. hær.*, II, XXVIII, 2 et 3; *P. G.*, VII, 804).

Au IIIe siècle, saint Hippolyte : « Comprenons bien, dit-il, que l'Écriture ne nous trompe jamais », ou encore : « L'Écriture ne ment absolument en rien; l'Esprit-Saint n'a pas induit en erreur ses serviteurs les prophètes » (*In Dan.*, I, 28; IV, 6; éd. Bonwetsch, p. 41, 198). Dans le *Contre Artémon* (si cet ouvrage n'est pas de lui, peu importe ici), il s'indigne de l'outrecuidance d'hérétiques, qui prétendent rectifier les Écritures : « Ou ils ne croient pas qu'elles aient été dites par le Saint-Esprit, et alors ce sont des infidèles; ou ils s'estiment plus savants que le Saint-Esprit, et que sont-ils alors sinon des démoniaques? » (cf. Eusèbe, *H. E.*, V, XXVIII, 18).

Origène n'admet pas que les Évangélistes aient commis d'erreur en consignant leurs souvenirs (*In Matth.*, XVI, 12; *P. G.*, XIII, 1410).

A partir du IVe siècle, les attestations de cette sorte se multiplient à foison. Nous ne pouvons songer à en faire le recensement. Ce ne serait pas seulement fastidieux, mais inutile : personne n'a jamais contesté que les Pères aient cru fermement à la véracité des Livres saints. Bornons-nous à trois ou quatre exemples. Eusèbe de Césarée : « Je regarde comme une audace téméraire d'imputer une faute à l'Écriture » (*In Ps.*, XXXIII, 1; *P. G.*, XXIII, 289). En l'occurrence la faute aurait été de substituer par mégarde le nom d'Achimélech à celui d'Achis. Saint Jean Chrysostome : « Que personne n'aille dire : l'histoire des Écritures est mensongère » (*In Act. Ap.*, hom. XXII, 1; *P. G.*, LX, 171). Saint Jérôme : *Sequenda est auctoritas Scripturarum et Dei docentis imperium* (*In Jer.*, X, 12; *P. L.*, XXIV, 743) et ailleurs : *Scripturam mentiri dicere nefas est* (*In Nah.*, I, 9; *P. L.*, XXV, 1238. Sur l'inerrance d'après saint Jérôme, lire l'Enc. *Spir. Paracl.* de Benoît XV, *E. B.*, 463, 464). Saint Augustin : *Solis iis Scripturarum libris qui jam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre ut nullum eorum auctorem scribendo errasse aliquid firmissime credam* (*Ep.*, LXXXII, 1, 3; *P. L.*, XXXIII, 277). *Omnem autem falsitatem abesse ab Evangelistis decet, non solum eam quæ mentiendo promitur sed etiam eam quæ obliviscendo* (*De cons. Evang.*, II, XII, 29; *P. L.*, XXXIV, 1091).

Les Pères comme les Apôtres manifestent leur foi en l'inerrance par l'usage qu'ils font de l'Écriture et par le respect avec lequel ils la traitent autant et plus que par leurs déclarations expresses. En effet :

a) Ils s'appuient sur elle dans leurs spéculations théologiques comme sur un fondement inébranlable. Ils ont recours à elle dans les controverses comme à un arbitre qui prononce sans appel, en dernier ressort. Un texte scripturaire est un argument péremptoire; c'est l'argument par excellence. Sans doute, l'Écriture est parfois obscure : et il est alors licite de choisir entre plusieurs interprétations plausibles. Mais son autorité reste hors de cause. Que dit-elle? Voilà l'unique question à débattre. Ce qu'elle dit est la vérité et ne saurait être mis en question.

b) En commentant les saints Livres, ils rencontrent des erreurs et des contradictions apparentes. Ils ne cachent pas la difficulté; ils déploient pour la dénouer une ingéniosité extrême et ils n'y réussissent pas toujours. Ils avouent alors leur impuissance. Mais jamais ils ne se rabattent sur l'hypothèse que l'Écriture se serait écartée de la vérité. « Qu'on cite un seul Père qui se soit débarrassé d'une objection en concédant que l'Écriture s'est trompée » (A. Durand, *Études*, 5 février 1902, p. 343). « Jamais Père ou Docteur, jamais écrivain ecclésiastique, même en présence d'antilogies inextricables, n'a recouru à ce commode subterfuge » (F. Prat, *op. cit.*, p. 15). Saint Augustin a tracé la règle à suivre en termes célèbres : *Si aliquid in iis offendero litteris quod videatur contrarium veritati, nihil aliud quam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse quod dictum est, vel me minime intellexisse non ambigam* (*Ep.*, LXXXII, 1, 3; *P. L.*, XXXIII, 277).

Les adversaires de l'inerrance ont fait état de cinq ou six passages, à première vue énigmatiques, d'Origène, saint Jean Chrysostome et saint Jérôme. Il suffirait en rigueur, pour mettre les choses au point, de répliquer que ces trois docteurs ont exprimé leur sentiment en maints autres endroits : avec une clarté contre laquelle ne peuvent prévaloir quelques mots obscurs ou imprudents. Mais l'objection ne résiste guère à une lecture attentive.

Origène conjecture en Matth., XXVII, 9, quelque *errorem scripturæ* (*P. G.*, XIII, 1769). Le grec nous manque : nous ne possédons qu'une traduction de Rufin, souvent sujette à caution. Selon toute probabilité, Origène entend par *error scripturæ*, une erreur des manuscrits, une corruption du texte. (Aussi W. Sanday blâme-t-il Lommatzsch pour avoir imprimé dans son édition « scripturæ » avec un S majuscule : *Inspiration*, Londres, 1903, p. 46, n. 2.)

Saint Jean Chrysostome répète avec complaisance qu'il est difficile d'harmoniser les quatre Évangiles. Il en tire un argument qui fera fortune, en faveur de leur sincérité. Est-ce à dire qu'il croit avoir remarqué entre eux quelques légères contradictions? Il a protesté d'avance contre une telle déformation de sa pensée. Les Évangélistes racontent les faits diversement, chacun à sa façon : mais ils ne s'opposent jamais l'un à l'autre. Car là où est la grâce du Saint-Esprit, il peut y avoir diversité, mais non pas conflit ni discordance (*In Matth.*, hom. I, 2 et 4; *P. G.*, LVII, 16 sq.; *In paral. demissum per tectum*, 3 et 4; *P. G.*, LI, 53 sq.).

Saint Jérôme dans son commentaire sur Michée, nous apprend (ainsi que nous l'avons déjà noté tout à l'heure, col. 498) qu'au dire de certaines gens, les auteurs du Nouveau Testament, en citant l'Ancien, auraient commis une erreur presque à chaque coup. Mais le saint n'a garde d'approuver ce jugement. S'il ne le désavoue pas expressément, c'est qu'il connaît la complexité du problème, et qu'il y voit matière à distinctions délicates. Sa réponse aurait été nuancée, mais ç'aurait été une réfutation. Il revient sur le même sujet dans la fameuse lettre LVII à Pammachius, *De optimo genere interpretandi*, 7 sq. (*P. L.*, XXII, 573 sq.), en vue de plaider sa cause personnelle. Il a traduit plutôt hâtivement une lettre de saint Épiphane à Jean de Jérusalem. Or, cette traduction a été sévèrement critiquée; on y a dénoncé des erreurs.

Saint Jérôme riposte non sans humeur. Il reconnaît que sa traduction ne serre pas l'original de très près, mais elle en rend fidèlement le sens : que réclame-t-on de plus? Pour justifier sa manière de traduire, il invoque alors un précédent qui ne peut manquer de réduire ses détracteurs au silence. S'ils s'obstinent à lui reprocher les libertés qu'il a prises avec le texte d'Épiphane, ils se mettent dans l'obligation de condamner pareillement les auteurs du Nouveau Testament qui s'en permettaient de plus grandes avec le texte des Prophètes, entre autres Matthieu qui (XXVII, 9) reproduit inexactement une parole de Zacharie et pour comble l'attribue à Jérémie. *Accusent Apostolum falsitatis...* « Oseront-ils relever ce défi? » *Absit hoc de pedissequo Christi dicere, cui curæ fuit non verba et syllabas aucupari, sed sententias dogmatum ponere.* Après avoir signalé encore chez les Évangélistes plusieurs autres inexactitudes du même genre, il conclut : *Hoc replico non ut Evangelistas arguam falsitatis : hoc quippe impiorum est Celsi, Porphyrii, Juliani; sed ut reprehensores meos arguam imperitiæ, et impetrem ab eis veniam ut concedant mihi in simplici epistola quod in Scripturis sanctis velint nolint Apostolis concessuri sunt.* Ainsi saint Jérôme distingue soigneusement entre inexactitude de pure forme et erreurs proprement dites; bien loin d'accuser les Apôtres de s'être jamais trompés, il s'autorise de leur exemple et son raisonnement repose sur ce principe qu'il y aurait une impiété digne des ennemis les plus acharnés de la foi, à proférer contre eux une telle accusation. Enfin, dans la lettre LXXII, 5 (*P. L.*, XXII, 676), Saint Jérôme conseille de ne pas se livrer sur les Livres saints à des discussions oiseuses et notamment de ne pas leur chercher chicane pour quelque *error scriptoris*. Si l'on se reporte au contexte, c'est sûrement le copiste et non l'écrivain sacré que saint Jérôme désignera en l'occasion par le mot de *scriptor*.

Chez les scolastiques, on constate, sur la question de l'inerrance la même unanimité que chez les Pères; saint Bonaventure, *Breviloq.* (édit. de Quaracchi, v, 207); saint Thomas, I, q. LXVIII, a. 1; *De Pot.*, IV, 2; *Quodl.*, XII, q. XVI, a. 26; *In Joa.*, XIII, lect. 1 : *Hæreticum est dicere quod aliquid falsum... in quacumque canonica Scriptura contineatur;* Suarez, *De fide*, D. V, s. III, n. 8.

3. *Le raisonnement théologique.* Les Écritures, étant inspirées tout entières, ont tout entières Dieu pour auteur. Or, il est impossible que Dieu soit l'auteur d'une erreur. Ce serait un blasphème et une absurdité de supposer le contraire. Les Écritures sont parole de Dieu. Or, la parole de Dieu est infaillible.

Assurément, l'Écriture n'est pas une œuvre purement divine, elle est aussi œuvre d'hommes. Mais c'est à tort qu'après avoir admis des erreurs chez elle, on prétendrait dégager la responsabilité de Dieu en rejetant la faute sur l'écrivain sacré exclusivement. Car l'écrivain, ayant servi à Dieu d'instrument, ne dit rien que Dieu ne dise avec lui et par lui. Encore une fois, n'essayons pas de faire dans l'Écriture deux parts : celle de Dieu, celle de l'écrivain; souvenons-nous qu'elle est divine d'un bout à l'autre comme d'un bout à l'autre elle est humaine. Aucune des controverses librement agitées entre catholiques n'est ici en cause. Qu'on ait pris parti pour ou contre l'inspiration verbale, peu importe maintenant. Soutienne qui voudra, à l'exemple de Franzelin, que Dieu ne se chargeait pas d'inspirer aux écrivains les mots, les phrases, les expressions : toujours est-il que les pensées exprimées sont intégralement d'inspiration divine, en sorte que *omnis sensus omniumque sententiarum Scripturæ, Deus causa princeps habendus sit* (Benoît XV, Enc. *Sp. Paracl.*, *E. B.*, 461). Ainsi l'inerrance est une conséquence inéluctable de l'inspiration telle que la Tradition et l'Église la conçoivent. Parmi les théologiens qui se sont efforcés de limiter l'inerrance à certains textes privilégiés, ceux qui avaient d'abord pris soin de limiter l'inspiration ont eu du moins le mérite de procéder logiquement. Mais les autres ne se faisaient sans doute de l'inspiration qu'une idée confuse et peu traditionnelle.

Jamais personne n'a contesté qu'il n'y eût lieu de discerner dans la Bible entre simples assertions et assertions doctrinales. Cette distinction est même implicitement sanctionnée par le concile de Trente, qui revendique pour l'Église la mission d'interpréter authentiquement l'Écriture : *in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium* (D.-B., 780). Elle offre souvent grande utilité en exégèse quand il s'agit de déterminer exactement le sens d'un texte. Mais pour le moment, puisqu'il s'agit seulement de l'inerrance en général, nous ne pouvons la prendre en considération. Toutes les assertions de l'Écriture sont assertions de Dieu. Nous n'avons pas besoin, pour les croire vraies, d'en savoir plus long. Inutile de rechercher au préalable si elles intéressent la doctrine du salut et dans quelle intention Dieu les a inspirées. Irions-nous par hasard imaginer un Dieu capable de se tromper dès qu'il n'a pas proprement l'intention d'enseigner, dès que les choses dont il nous entretient ne touchent ni à la foi ni aux mœurs?

Contre le principe de l'inerrance totale, on a élevé une sérieuse objection, mais une seule : la multitude des difficultés pratiques avec lesquelles l'exégèse catholique est aux prises. Laissons cette objection provisoirement de côté; elle vaut la peine d'être considérée à part. Quant aux autres, il est surprenant que des esprits éminents, tel Mgr d'Hulst, en aient été troublés.

« Pourquoi la Bible serait-elle infaillible en des matières où les conciles et le pape ne le sont pas? » Réponse : Dieu, auteur des Écritures est infaillible par nature, en toute occasion, quel que soit l'objet dont il parle. Les conciles et le pape le sont par grâce, par une protection spéciale de Dieu; ils ne le sont donc que dans les limites et les conditions où Dieu leur a promis son assistance (où elle leur est indispensable pour conserver le dépôt de la foi).

« Les Livres saints présentent des fautes de grammaire, de composition, de goût. Faut-il les imputer à Dieu? Évidemment non. Alors, pourquoi des erreurs lui seraient-elles nécessairement imputables? » Réponse : Il n'y a ni parité ni commune mesure entre une faute de grammaire, de composition, de goût et une erreur. Dieu a pu consentir à parler par la voix des écrivains un langage grammaticalement incorrect et dénué d'élégance; mais il ne pouvait pas mentir. C'est pourquoi nous n'avons aucun scrupule à reconnaître Dieu pour l'auteur d'un livre tel que l'Apocalypse, émaillé de solécismes, tout en nous refusant à y soupçonner la moindre contre-vérité. A l'exemple des Pères, plaçons en regard l'inspiration et l'incarnation. Le « verbe » de Dieu, se faisant homme, a partagé les misères de l'humanité, hormis le péché; la « Parole » de Dieu, devenant dans l'Écriture parole humaine, s'est chargée d'imperfections, non pas toutefois d'erreurs. Lessius, Franzelin et leurs disciples, en rejetant l'inspiration verbale, esquivaient l'obligation d'imputer à l'Esprit-Saint des fautes de syntaxe et de style : il ne les aurait pas voulues mais permises. Les théologiens qui, au contraire, croient les mots inspirés à l'égal des idées renoncent à cet échappatoire. L'Esprit-Saint, dès lors qu'il a choisi comme instrument pour écrire des gens étrangers à l'art d'écrire (*imperitos sermone*, cf. II Cor., XI, 6), a voulu d'une manière positive, au moins indirectement, dédaigner [illegible] écrivant et transgresser les

préceptes de la grammaire, de la rhétorique et du « bien dire ». Il l'a même voulu très directement s'il a choisi de telles gens non pas en dépit mais précisément en raison de leur « rusticité ». *Quæ stulta sunt mundi elegit Deus ut confundat sapientes* (I Cor., I, 27).

3° *L'inerrance d'après les déclarations de l'Église.* — Les preuves que nous venons d'analyser ont été officiellement sanctionnées par les déclarations de l'Église.

1. *Avant Léon XIII.* Dans les siècles passés l'inerrance, n'ayant jamais été sérieusement mise en doute par des chrétiens, n'a pas été non plus l'objet de déclarations formelles de la part du magistère ecclésiastique. Deux ou trois fois seulement, il eut à intervenir, mais comme par hasard, à l'occasion de questions différentes. Jean XXII (Constit. *Inter nullas*, 13 novembre 1323) condamna comme hérétique l'opinion de quelques franciscains selon lesquels Jésus et les Apôtres ne possédaient rien en propre. Motif de la condamnation : étant donné que l'Écriture dit le contraire, cette opinion suppose que le « ferment du mensonge » s'y est glissé et tend par suite à ruiner toute la foi catholique (Denz.-Bann., 494). Au début du XIVe siècle, les Arméniens implorent le secours du Saint-Siège contre les Sarrasins; Benoît XII (*Libellus jamdudum*, 1341) leur demande en retour de désavouer cent dix-sept erreurs dont on les suspecte. La cent quatorzième a trait à la mort de Caïn. Les Arméniens prétendent qu'il s'est suicidé : c'est insinuer que l'Écriture est fausse puisqu'elle semble dire qu'il a été tué (*E. B.*, 30). Dix ans plus tard, Clément VI, craignant que les mêmes Arméniens ne soient infectés de manichéisme et n'attribuent l'Ancien Testament à un Dieu mauvais, interroge leur patriarche : *Si credidisti et credis Novum et Vetus Testamentum... veritatem indubiam per omnia continere* (*Epist. super quibusdam*, Denz.-Bann., 570 r.). A partir de cette date jusqu'au pontificat de Pie IX, rien à signaler. Le *Syllabus* (16 décembre 1864) proscrit la proposition suivante : « Les prophéties et les miracles qui sont exposés et racontés dans les Lettres sacrées sont des fables de poètes... Les livres de l'un et l'autre Testament contiennent des inventions mythiques... » (Denz.-Bann., 1707). Toutefois le pape vise ici, non pas des chrétiens qui trouveraient des erreurs dans la Bible, mais les rationalistes qui réprouvent en bloc tout le christianisme.

2. *Léon XIII et l'Enc. Providentissimus.* Mgr d'Hulst, dans son article du *Correspondant*, se soumettait d'avance au jugement du pape, mais il était persuadé que le pape « ne parlerait pas de sitôt ». Les ennemis de la foi, disait-il, ayant changé la direction de leurs attaques, l'Église se voit obligée de modifier son système de défense, or « on sait qu'un sage pilote évite toujours de compliquer par des manœuvres accessoires l'opération toujours délicate d'un virement de bord ». Précisément il allait donner le branle à l'autorité. Il jouissait à juste titre d'un trop grand crédit auprès des fidèles et son article avait eu trop de retentissement pour que Rome gardât le silence. Par égard pour sa personne et ses fonctions, par gratitude pour les éclatants services qu'il rendait, le pape refusa de mettre l'article à l'index. Mais il se résolut à publier une encyclique destinée tout à la fois à encourager les études bibliques et à réprimer les tendances de « l'école large ».

L'encyclique *Providentissimus* parut le 18 novembre 1893, dix mois à peine après l'article. On l'a nommée la grande charte des études bibliques. Elle réprouve catégoriquement les théories de l'inerrance restreinte. Il n'est permis ni de limiter l'inspiration à certaines parties de l'Écriture, ni de supposer l'inspiration compatible avec l'erreur. Il est donc absolument impossible que l'Écriture renferme des erreurs (*E. B.*, 109).

Le souverain pontife ajoute : *Hæc est antiqua et constans fides Ecclesiæ, solemni etiam sententia in conciliis definita Florentino et Tridentino, confirmata denique atque expressius declarata in concilio Vaticano.* Non pas que ces trois conciles aient fait mention de l'inerrance; mais ils ont défini que les Écritures ont Dieu pour auteur. La conséquence est manifeste : *Consequitur ut qui in locis authenticis Scripturarum quidpiam falsi contineri existiment, ii profecto aut catholicam divinæ inspirationis notionem pervertant, aut Deum ipsum erroris faciant auctorem.* Le pape en appelle ensuite au témoignage des Pères et des docteurs.

Plus tard, à deux reprises, Léon XIII devait encore mettre en garde les exégètes contre des méthodes téméraires (*Lettre au Min. Gén. des Francisc.*, 1893; *au clergé de France*, 1899).

3. *Documents ultérieurs.* Sous le pontificat de Pie X éclate la crise moderniste. Le Saint-Office, dans le décret *Lamentabili*, 3 juillet 1907, condamna entre autres propositions celle-ci : *Inspiratio divina non ita ad totam Scripturam extenditur ut omnes et singulas ejus partes ab omni errore præmuniat* (D.-B., 2011). Le pape lui-même, deux mois après, reproche au modernisme de prêter à Dieu des mensonges officieux en n'accordant à la Bible qu'une sorte « de vérité de conformité avec la vie », très différente de la vérité proprement dite (Enc. *Pascendi*, D.-B., 2192).

Le 15 septembre 1920, à l'occasion du quinzième centenaire de la mort de saint Jérôme, Benoît XV renouvelle les déclarations de Léon XIII : *de absoluta Scripturarum a quibusvis erroribus immunitate* et proteste contre les interprétations tendancieuses qu'on leur a fait subir en divers milieux (Enc. *Spirit. Paracl.*, *E. B.*, 465 sq.).

Dernièrement, le 30 septembre 1943, aux approches du cinquantième anniversaire de l'Enc. *Providentissimus*, Pie XII, par son Enc. *Divino afflante*, a insisté pour que les enseignements de Léon XIII et de ses successeurs fussent religieusement suivis; et il les a complétés par les directives que réclame actuellement le progrès des sciences sacrées.

Entre temps la Commission biblique, instituée par Léon XIII en 1902 et investie par Pie X en 1907 d'une autorité égale à celle du Saint-Office (*E. B.*, 279) a rendu une quinzaine de réponses, dont plusieurs sont destinées à protéger l'inerrance de la Bible.

Conclusion. L'inerrance n'a jamais été « définie » en termes explicites. Mais elle est si étroitement liée à l'inspiration qui a été solennellement définie, si clairement attestée par la Tradition, si formellement et si énergiquement enseignée par le magistère que nous devons y croire « de foi divine et catholique ». Comme l'inspiration, c'est un dogme. Ou plutôt elle ne constitue avec l'inspiration qu'un seul et même dogme. Tel est le sens évident des paroles de Léon XIII, confirmées par Benoît XV et Pie XII. Tel est aussi le sentiment de la Commission biblique : « Ayant devant les yeux... le dogme catholique de l'inspiration et inerrance des Écritures sacrées » (18 juin 1915, D. B., 2180).

II. L'APPLICATION DU PRINCIPE. — L'application du principe de l'inerrance se heurte à des difficultés nombreuses. Il ne nous appartient pas de les passer en revue. Mais elles nous créent un devoir : celui de déterminer avec autant de précision que possible la nature de l'inerrance.

1° *La question biblique.* — 1. *Remarques préliminaires.* Il faut commencer par déblayer un peu le terrain. Il y a une catégorie d'objections que l'apolo-

giste ne doit pas précisément résoudre, mais écarter : il leur opposera une fin de non-recevoir.

a) C'est uniquement le texte original et authentique des Écritures que l'Église déclare exempt d'erreurs (qu'on remarque dans l'Enc. de Léon XIII les incises restrictives : *in locis* authenticis *Scripturarum... divinæ Scripturæ* quales ab hagiographis *editæ sunt*). Or, aucun des textes que nous avons en main ne représente partout exactement le texte original. Au cours de sa longue histoire il a été corrompu en plus d'un point, soit par la négligence ou l'ignorance des copistes, soit par la hardiesse des réviseurs. Nous n'avons jamais le droit de présumer arbitrairement une altération, sans autre motif que d'éviter une objection gênante. Mais il arrive parfois que des indices positifs nous obligent en bonne critique à suspecter l'authenticité d'un mot, d'une phrase, d'un passage : et l'objection que soulevait une leçon vicieuse tombe du même coup.

b) D'autre part il faut se garder de confondre la science ou l'histoire avec les hypothèses scientifiques ou historiques qui souvent en tiennent lieu. Il n'est pas impossible absolument que la Bible se trouve en conflit avec une hypothèse par ailleurs probable, et en faveur parmi les savants; nous nous scandaliserons encore moins si l'hypothèse est hasardeuse. La théorie polygéniste des origines de l'humanité est-elle inconciliable avec la Genèse et saint Paul? Si oui, ses partisans les plus chauds nous rassurent en avouant qu'elle est très loin d'être prouvée, et que d'illustres paléontologues la jugent sévèrement. Nous ne pouvons pas espérer non plus que les historiens profanes et les historiens sacrés tombent toujours d'accord quand ils racontent les mêmes faits. Mais en cas de désaccord manifeste, personne ne peut condamner sans autre forme de procès les historiens sacrés. Admettons que saint Luc, Act., v, 36 et Flavius Josèphe, *Ant.*, XX, v, 1 (émeute et mort de Theudas) soient en opposition irréductible; pourquoi W. Schmiedel (*Encyclop. Britann.*, c. 5049 sq.) prend-il parti d'avance contre saint Luc?

2. *La question essentielle à résoudre.* Restent les difficultés qui résultent d'une contradiction entre deux passages authentiques de la Bible, ou entre une assertion authentique de la Bible et une vérité dûment établie et pratiquement certaine. Le nombre s'en est considérablement accru à notre époque. Cette augmentation tient aux progrès des sciences et surtout de l'histoire; elle tient encore plus aux progrès de la critique interne. La critique moderne, appliquée à la Bible, attire notre attention sur des particularités qui n'avaient pas frappé les anciens (cf. A. Robinson, *Some Thoughts on Inspiration*, p. 27 sq.).

Ces difficultés méritent d'être étudiées une à une. Mais avant de chercher les solutions de détail, une question se pose. Comment et où faut-il les chercher? Sont-elles toutes de même nature? Les textes incriminés que nous avons à défendre sont très divers. Quelles conditions un texte doit-il remplir pour échapper au reproche d'erreur? Ces conditions sont-elles partout et toujours identiques, ou varient-elles en fonction de la perspective dans laquelle l'écrivain se plaçait, du genre et du style qu'il avait adoptés, du but qu'il poursuivait, des lecteurs auxquels il s'adressait, peut-être encore des circonstances de temps et de lieu? En d'autres termes, pour décider si telles et telles assertions de l'Écriture sont ou ne sont pas conformes à la vérité objective, doit-on procéder constamment de la même manière en leur appliquant à toutes un seul et même criterium? Ne serait-ce pas là, au contraire, commettre une grave injustice à l'égard de la Bible, en méconnaître le caractère, et prendre le meilleur moyen de la trouver fréquemment en défaut? Mais s'il y a plusieurs criteriums à employer, auquel est-il nécessaire de recourir en chaque cas particulier et pour quelles raisons?

Question ancienne et cependant nouvelle. Les Pères l'avaient entrevue et occasionnellement agitée. Origène la tranchait à sa façon et mal quand il transformait en allégories des récits historiques et des codes législatifs; il tombe d'ailleurs dans cet excès beaucoup moins souvent qu'on ne le prétend d'ordinaire. Nous avons vu saint Jérôme relever des inexactitudes chez les Évangélistes et protester qu'ils n'avaient pas commis d'erreurs. Saint Augustin a composé un traité suggestif : *De consensu Evangelistarum.* Mais c'est de nos jours que la question a été explicitement dégagée, et envisagée dans son ampleur. Mgr d'Hulst avait tenté non pas de l'éclaircir, mais plutôt de l'éluder. Après son échec, on a enfin senti la nécessité de la formuler nettement. Il ne s'agit pas seulement de venger l'honneur de la Bible. Il s'agit d'abord de s'en faire une idée plus juste, plus souple et plus pénétrante : de comprendre plus parfaitement ce qu'elle prétend être et est en effet.

3. *Controverses; méthode à suivre.* Des discussions très vives, parfois âpres, se sont élevées entre catholiques, notamment au début de ce siècle. On s'est plu maintes fois à répartir les adversaires en deux camps, conservateurs et progressistes; d'un côté les théologiens, de l'autre les exégètes. Classification commode, mais sommaire : les conservateurs ne partageaient pas absolument les mêmes opinions; encore moins les progressistes. Parmi les conservateurs les plus rigides, il y avait des exégètes; il y avait des théologiens parmi les progressistes les plus avancés. Cette classification cependant reposait sur un fondement réel. Le théologien et l'exégète sont exposés s'ils n'y prennent garde à subir chacun une sorte de déformation professionnelle; l'un est plus familier avec la dogmatique et la dialectique, l'autre avec les textes et la critique; l'un connaît bien la valeur d'une déduction logique, l'autre sent mieux l'importance de ces menus indices recueillis avec patience qui par leur nombre et leur convergence constituent l'équivalent d'une démonstration. Le théologien raisonne facilement ainsi : « La critique biblique ne rencontrera jamais d'arguments décisifs en faveur d'une interprétation incompatible avec l'inerrance. Si donc quelqu'un se croit obligé de soutenir une interprétation de cette sorte en vertu de ses investigations critiques, c'est qu'il les a mal conduites. » L'exégète croyant n'en disconvient pas, loin de là. Mais il raisonne volontiers en sens inverse : « Une interprétation critiquement certaine ne sera jamais incompatible avec l'inerrance. Si donc quelqu'un se récrie au nom de la théologie contre une telle interprétation, c'est qu'il s'est forgé de l'inerrance une conception trop étroite et abusive. » Les deux raisonnements sont excellents. Mais il y aurait danger à s'attacher à l'un ou à l'autre exclusivement. En pratique, le théologien risquerait de faire violence aux textes, pour les plier à ses décisions; et l'exégète, de faire subrepticement une entorse au principe de l'inerrance pour justifier une interprétation aventureuse érigée en certitude. Les deux tendances sont destinées à se compléter. Une théorie de l'inerrance n'est recevable que dans la mesure où elle satisfait à la fois aux exigences de la dogmatique et à celles de l'exégèse. La seule méthode légitime est de confronter les conclusions de la théologie et les résultats d'une critique consciencieuse (cf. J.-V. Bainvel, *De Script. sacra*, Paris, 1910, p. 6 sq.).

4. *Tradition et progrès.* Le pape Pie X, dans une Lettre à Mgr Camus, 11 janvier 1906 (D.-B., 1946, note) recommande une voie moyenne entre la témé-

rité et la timidité : ne s'écarter à aucun prix de la Tradition, mais s'affranchir au besoin des idées reçues. Malheureusement, il n'est pas toujours aisé d'opérer le discernement entre Tradition et idées reçues. L'autorité des Pères et des Docteurs commande le respect. Mais cette autorité ne s'impose qu'à deux conditions. Il faut premièrement que le consentement des Pères ait été ferme et moralement unanime. Il faut aussi qu'ils se soient prononcés au nom de la foi : qu'ils aient considéré la foi comme étant directement ou indirectement en cause. *Studiose dignoscendum... quænam reapse tradant tanquam spectantia ad fidem aut cum ea maxime copulata* (Enc. *Provident.*, D.-B., 1948). Or il est arrivé qu'on assimilât arbitrairement à la Tradition des thèses qui n'avaient rallié ni dans l'Antiquité ni au Moyen Age tous les suffrages. Mais surtout nous nous voyons actuellement en présence de difficultés et de problèmes que les Anciens n'avaient pas soupçonnés : et en pareil cas leur sentiment, même unanime, n'a pas nécessairement force de loi : puisque le plus souvent ils ne prétendaient pas enseigner, mais acceptaient sans contrôle possible l'opinion qui se présentait à eux avec tous les dehors de la vérité. (On sait que la psychologie moderne distingue soigneusement la certitude d'avec la simple absence de doute.) Cependant tout en abandonnant le sentiment des Pères, il nous sera encore assez souvent facile de suivre leurs traces. Newman conseillait « de résoudre les questions nouvelles en consultant les vieilles réponses » (*Idea of a University*, éd. 1873, p. 223). Les questions nouvelles que nous agitons offrent des analogies avec des questions anciennes que les Pères ont traitées et nous sommes ainsi à même de conjecturer la réponse qu'ils leur auraient apportée. (Prenons un exemple. L'Ecclésiaste se donne pour Salomon. Les Pères ont tous cru qu'il l'était. Mais le cas de l'Ecclésiaste ressemble de près à celui de la Sagesse. Ce livre aussi s'offre comme l'œuvre du grand roi. Néanmoins plusieurs Pères, parmi les plus illustres, l'attribuaient à un écrivain bien postérieur ; et ils ont dit pourquoi. Or, ce sont des raisons du même ordre, mais ignorées d'eux qui nous empêchent d'identifier l'Ecclésiaste avec Salomon (cf. P. Joüon, *Le cant. des cant.*, p. 83.)

2° *Règles générales.* — La solution de toutes les difficultés doit être demandée à une interprétation correcte et précise des textes. Si l'Écriture ne se trompe jamais, une seule condition est requise pour ne jamais la surprendre en erreur, c'est de l'entendre bien. A cette condition, il ne nous sera pas toujours possible de démontrer positivement qu'elle dit vrai ; mais les objections qu'on élève contre elle tomberont. En revanche une interprétation mauvaise risquerait de nous acculer au fond d'une impasse. C'est pourquoi saint Augustin (*De Gen. ad lit.*, I, 18 sq.; *P. L.*, XXXIV, 260 sq.) et saint Thomas (I, q. XVIII, a. 1) nous recommandent de ne jamais présenter une interprétation douteuse comme certaine et de ne jamais placer nos opinions sous le couvert de la Bible : nous mettrions son autorité en péril. Peu s'en faut que saint Augustin ne qualifie pareille imprudence de sacrilège : *vix evitat sacrilegii crimen* (*De Gen. libr. imp.*, I, 1; *P. L.*, XXXIV, 220). Il ne s'ensuit pas que l'exégète doive par souci apologétique opter de parti pris pour l'interprétation la moins embarrassante ; il doit être loyal.

Normalement le sens d'un texte est celui que son auteur a voulu exprimer. Cette loi souffre quelques dérogations dans les livres ordinaires; elle est absolue dans les Livres sacrés. Les hommes sont capables en parlant de se fourvoyer dans le choix et l'agencement des mots et parfois la phrase que nous écrivons n'a pas la signification que nous lui supposons (Fénelon, après la condamnation des *Maximes des Saints*, protesta n'avoir jamais songé à enseigner les doctrines censurées : il reconnut qu'elles étaient contenues dans son ouvrage). Mais les Écritures ont été garanties, précisément par l'inerrance, de toute malfaçon de ce genre; les phrases en sont souvent obscures : elles n'altèrent pas, ne travestissent pas la pensée de l'auteur.

De quel auteur s'agit-il ici? De Dieu ou de l'écrivain? Il s'agit de l'un et l'autre tout ensemble. L'écrivain n'a rien écrit que sous l'action de Dieu. Le sens qu'il avait en vue et celui qu'avait en vue l'Esprit-Saint ne sont pas distincts l'un de l'autre; ils sont identiques; ils ne font qu'un; et dès l'instant où nous déterminons ce que voulait dire l'hagiographe, nous déterminons ce que Dieu voulait dire par lui. Sans aucun doute, Dieu comprenait infiniment mieux que les hagiographes les paroles qu'il leur inspirait; il les comprenait dans leur plénitude (et quelquefois nous les comprenons mieux nous aussi : les prophéties messianiques sont plus claires pour nous après leur accomplissement qu'elles ne l'étaient aux prophètes : I Pet., I, 10 sq.; cf. L. Billot, *La parousie*, Paris, 1920, p. 32 sq.). Mais Dieu ne comprenait pas ces paroles autrement, dans un sens différent (cf. Vasquez, *in I^am*, d. 17, c. 3, n. 8; *Institut. biblicæ* : A. Fernandez, *Hermeneutica*, *De sensu pleniori*, n. 79). Le cas du grand prêtre Caïphe (Joa., XI, 49-52) dont le discours eut deux sens : l'un humain, l'autre divin (qui conseilla de sa propre initiative un crime et du même coup par un mouvement prophétique annonça sans en avoir conscience la rédemption du monde en la mort de Jésus), est absolument exceptionnel, et l'inspiration qui lui vint du ciel (si tant est qu'il en reçut réellement une : cf. saint Cyrille d'Al., *P. G.*, LXXIV, 69) ne saurait être assimilée à celle des hagiographes.

(Nous nous cantonnons ici strictement au sens littéral des Écritures : nous laissons à l'écart le sens mystique ou spirituel qui ne fait de soi, en ce qui concerne l'inerrance, aucune difficulté. Les écrivains sacrés pouvaient l'ignorer et selon toute apparence, ils l'ignoraient d'ordinaire. Nous faisons abstraction également des paroles — et même des visions — que les écrivains sacrés se bornent à rapporter, sans chercher à les expliquer. Nous ne doutons guère qu'ils en aient toujours saisi au moins partiellement la signification véritable, mais nous ne pourrions pas le prouver en rigueur absolue).

Ainsi donc, c'est d'après l'intention de l'écrivain sacré que les textes sacrés doivent être interprétés : *les paroles de la Bible sont toujours vraies au sens que l'écrivain leur donnait, mais elles ne sont nécessairement vraies qu'en ce sens seulement.*

Pour éviter de méconnaître cette intention quelques règles sont à observer.

Règle I. — *Il importe de distinguer dans l'écrivain sacré l'homme privé sujet à l'erreur, et l'écrivain qui par inspiration était infaillible.*

Jamais un auteur n'a eu dessein de communiquer au public toutes ses pensées. L'inspiration divine a préservé de l'erreur les pensées que l'auteur sacré a voulu mettre et a mises par écrit. Mais celles qu'il a préféré garder par devers lui, « à l'état subjectif » et qui sont restées par conséquent en dehors du champ de l'inspiration pouvaient être erronées et souvent l'étaient.

Or, ces opinions erronées, nous les devinons en certains cas, à certains indices : elles transparaissent ici et là comme au travers du texte. C'est qu'idées justes et idées fausses se trouvaient parfois associées étroitement dans son esprit : et la façon dont il énonce une idée juste trahit l'idée fausse qui l'accompagnait. Il a dit que la vérité pure; mais les formules qu'il

emploie pour la dire nous permettent de conjecturer chez lui une erreur (cf. J.-V. Bainvel, *De Script. sacra*, p. 148; A. Durand, *D. A. F. C., Inerrance*, c. 761).

Saint Jude aurait-il cité le livre d'Hénoch s'il avait su que c'était un apocryphe? Peut-être pas. Saint Paul n'a ni affirmé ni insinué l'imminence de la parousie (cf. Commis. biblique; D.-B., 2180). Mais il est permis de croire qu'il n'en aurait pas parlé tout à fait dans les mêmes termes s'il n'avait quelque peu partagé l'illusion des premiers chrétiens (cf. F. Prat, *Théol. de saint Paul*, 8e éd., t. I, p. 89 sq., 131). Dans l'Ancien Testament, la foi aux rétributions éternelles apparaît tardivement. « Ce ne sont pas les morts qui louent Yah » (Ps., CXV, 17). Le Psalmiste se représentait toutes les âmes au schéol comme inertes et engourdies : il ne ment pas ici cependant, car il entend par louanges des louanges orales (tels des hymnes liturgiques).

Règle II. — *Il faut tenir compte de la manière dont les hommes ont généralement coutume de s'exprimer.*

Deus... per hominem more hominum loquitur, note saint Augustin (*De civ. Dei*, XVII, VI, 2, *P. L.*, XLI, 537). Et encore : *Quid ergo? Cum Scripturam legimus, obliviscimur quem ad modum loqui soleamus? An Scriptura aliter nobiscum fuerat quam nostro more locutura?* (*Cont. Faust.*, XIII, 7, *P. L.*, XLII, 516). Cf. Léon XIII, Enc. *Provid.*, Denz.-Bann., 1947 : *Humano more...* C'est là, note Pie XII, cette συγκατάβασις ou condescendance de la divine Providence qu'admirait saint Jean Chrysostome. Enc. *Div. afflat.* n. 37.

La Bible n'a pas été rédigée dans le langage rigide et méticuleux d'un procès-verbal ou d'un catéchisme, mais dans le langage beaucoup plus souple, plus libre et plus vivant, de la conversation ou de la littérature. Les écrivains sacrés s'expriment non en techniciens et spécialistes, mais simplement en hommes, à la façon du commun des hommes. Ils n'hésitent pas selon les besoins à restreindre ou élargir la signification des termes, à la transposer d'un objet à un objet analogue, à la colorer de nuances diverses, comme nous avons tous coutume de le faire. En conséquence, on ne peut taxer d'erreur dans la Bible une manière de dire que personne ne se fait habituellement scrupule d'employer. Assurément quelqu'un qui s'aviserait de prendre toutes les paroles de l'Écriture *au pied de la lettre* y rencontrerait fréquemment des faussetés : mais c'est qu'à les prendre ainsi, il commettrait des contre-sens (il s'écarterait du *sens littéral*).

1. Comme tout le monde, les auteurs sacrés avaient le droit de se régler pour le choix des mots sur l'usage courant *(quem penes arbitrium est et jus et norma loquendi)* sans s'inquiéter de savoir si cet usage ne tirait pas origine d'une erreur. L'Évangile a pu appeler lunatiques des épileptiques sur lesquels les phases de la lune n'exerçaient aucune influence. S'il appelle aussi démoniaques certains malades, nous n'en conclurons pas sur-le-champ, sans autres preuves, que ces malheureux étaient possédés du démon (cf. L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. II, p. 456). Pareillement des expressions proverbiales telles que : prudent comme le serpent, simple comme la colombe, rusé comme un renard, valent par elles-mêmes, sans qu'on ait à rechercher si le serpent, le renard, la colombe méritent leur réputation. Saint Paul n'a pas consacré de son autorité la trichotomie humaine chère à tant de philosophes grecs quand il a formulé ce souhait : « Que tout ce qui est en vous, l'esprit, l'âme et le corps se conserve sans reproche... » (I Thess., V, 23).

2. Comme tout le monde les écrivains sacrés (et le Christ) ont usé de ces figures de style que les manuels de rhétorique énumèrent et classent : la métaphore, l'ironie (cf. Gal., V, 12), l'hyperbole (« La terre se tut devant la face d'Alexandre », I Mach., I, 11), la prosopopée : (« La création entière gémit et souffre les douleurs de l'enfantement », Rom., VIII, 22; cf. S. Jérôme, *in h. l.*). Les anthropomorphismes de la Genèse n'ont rien qui doive nous scandaliser : ils sont en général d'une impressionnante beauté. Les Prophètes n'ont pas eu tort de représenter le règne spirituel du Messie sous des symboles matériels. Nous ne ferons pas grief à l'Apocalypse du millénarisme où sont tombés plusieurs Pères.

3. Les écrivains sacrés (et le Christ) avaient le droit d'énoncer leurs pensées fragmentairement, en propositions qui appelaient des réserves, des restrictions, des compléments, du moment qu'un lecteur tant soit peu sagace ne risque pas de s'y tromper. « Je vous dis de ne pas faire de serments. Quand tu veux prier, retire-toi dans ton cellier, porte close. Quiconque tire l'épée périra par l'épée. » Ce n'est pas la faute de Jésus si L. Tolstoï a donné aux recommandations de ce genre un caractère absolu, chimérique, absurde. Il est très légitime d'avancer une affirmation excessive, pourvu qu'on la corrige aussitôt. Singulière chicane du Dr Schulz (*Bibl. Zeitschrift*, 1909, VII, p. 151) que de reprocher à saint Paul des contradictions pour avoir écrit aux Corinthiens : « Je n'ai baptisé personne parmi vous, sauf Crispus et Caïus... J'ai baptisé encore la famille de Stéphanas. Pour le reste, je ne sais si j'ai baptisé quelqu'un d'autre » (I Cor., I, 14-16). Les propositions universelles n'ont pas toutes la même extension. Certaines n'admettent aucune exception : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés » (I Tim., II, 4). D'autres en comportent une ou deux : « Par la désobéissance d'un seul, tous ont été constitués pécheurs » (Rom., V, 19). D'autres en réclament un bon nombre : « Les Crétois sont toujours menteurs... » (Tit., I, 12). Entre un ordre strict de grosse importance et un conseil facultatif, le langage ne marque pas toujours la différence : « N'impose les mains trop vite à personne; n'aie pas part aux péchés d'autrui : garde-toi pur. Ne continue pas à ne boire que de l'eau, mais prends un peu de vin » (I Tim., V, 22, 23).

4. Les écrivains sacrés se contentent, comme tout le monde, d'approximations quand ils ne peuvent atteindre à une précision complète ou qu'ils le jugent superflu. A cet égard une Synopse des quatre Évangiles est instructive et montre comment l'histoire, sans trahir la vérité, peut serrer la réalité de plus près ou de plus loin. Combien de gens furent-ils rassasiés à la première multiplication des pains? Cinq mille d'après un Évangile; cinq mille environ, sans compter les femmes et les enfants d'après un autre. Nous rencontrons ici ou là le pluriel « d'indétermination » au lieu du singulier. Au repas de Béthanie, « les disciples », dit saint Matthieu, murmurèrent contre la prodigalité de Marie : peut-être Judas fut-il seul à murmurer (cf. Joa., XII, 5). Au Calvaire, dit-il encore, les larrons outrageaient Jésus : cependant l'un des deux, loin de l'outrager l'invoquait. En revanche, il dit : « Un des assistants », fixa une éponge au bout d'un roseau, tandis que saint Jean dit : « Ils fixèrent ». Saint Augustin n'a pas grand peine à établir que cette sorte de pluriel est légitimé par l'usage (*De cons. Ev.*, III, 16).

Faut-il identifier l'apparition de Jésus aux saintes femmes en Matth., XXVIII, 9, 10, avec l'apparition à Madeleine seule en Joa., XX, 11-17? Dans cette hypothèse, saint Matthieu aurait de nouveau substitué un groupe à un personnage unique; mais il se serait borné aussi à esquisser très sommairement la scène. Il n'est pas douteux que les trois synoptiques, et saint Matthieu en particulier, ne présentent parfois les faits que dans un raccourci un peu schématique. « Un centenier, dit saint Matthieu (VIII, 5), aborda Jésus

pour le supplier... » Saint Luc (VIII, 3) nous apprend que ce centenier n'était pas allé trouver Jésus, mais lui avait adressé sa requête par intermédiaires.

Les Évangélistes ne se sont pas astreints à respecter rigoureusement l'ordre chronologique. Or, un historien qui ne situe pas les évènements à leur place respective embrouille fatalement plus ou moins les perspectives. Ce « défaut » est aggravé chez eux par certains procédés rédactionnels. Insérer dans un discours du Christ plusieurs paroles qui n'en faisaient pas partie, que le Christ avait prononcées en d'autres occasions; ou bien tout au contraire, détacher d'un discours quelques paroles pour les reporter ailleurs, ce n'est pas en fausser la valeur, mais c'est en rendre l'interprétation plus délicate. Il est même arrivé aux Évangélistes d'enchevêtrer deux paraboles. Selon des juges compétents, saint Matthieu aurait au moins une fois (XX, 29-34) bloqué ensemble deux miracles opérés en deux endroits distincts à quelques jours d'intervalle; par contre, il aurait raconté à deux reprises un même miracle (IX, 32-34, et XII, 22-25).

Ni les Évangélistes ni les autres historiens sacrés ne se sont fait une loi de reproduire les paroles d'autrui dans leur teneur exacte. Ils leur conservent leur signification, mais ils en changent la forme verbale. Dans quelle mesure? Les commentateurs ne sont pas d'accord. Qui sait s'il faut distinguer ou non la parabole des mines, Luc., XIX, 1, 10, d'avec celle des talents, Matth., XXV, 14-30? Malgré Cajétan et Corneille de la Pierre, n'allons pas jusqu'à porter six ou sept reniements au compte de saint Pierre, par peur de concéder qu'un même reniement ait pu être rapporté par divers Évangélistes avec des variantes accidentelles un peu notables. En général, les Évangélistes ne nous ont laissé des discours de Jésus qu'un résumé : il est possible cependant que certaines paroles aient été paraphrasées, que *ad illuminandam et declarandam sententiam, nihil quidem rerum, verborum tamen aliquid addat ille cui auctoritas narrandi concessa est* (S. Aug., *De cons. Ev.*, II, 12; *P. L.*, XXXIV, 1091).

5. Chaque peuple a ses légendes, son folklore. Il n'y a aucun mal à évoquer une légende. Non pas qu'il soit licite de la déguiser sous le masque de la vérité : mais il est souvent opportun de s'en servir comme d'un symbole pour inculquer une leçon. Les hommes ont tous recours à cet artifice. Les Pères, malgré leur horreur du paganisme, n'ont pas toujours craint d'emprunter des comparaisons à la mythologie grecque; les artistes des catacombes ont représenté Notre-Seigneur sous la figure d'Orphée; les prédicateurs en chaire ont rappelé quelquefois à propos de la sainte eucharistie la fable du pélican. Un ancien manuel du « Service en campagne » recommandait aux soldats qui partiraient en patrouille à travers une forêt touffue de « faire comme le petit Poucet, de marquer leur chemin à l'aller pour le retrouver au retour ».

Il n'est donc pas étonnant que les écrivains de l'Ancien Testament aient fait allusion à des mythes ou des fables; Job, III, 8 : les magiciens et Léviathan; Job, IX, 13; XXVI, 12; Ps., LXXXIX, 11; Is., LI, 9 : Yahweh « taillé Rahab en pièces; Is., XIII, 21; XXXIV, 14 : les satyres et Lilith; Baruch, IV, 35; Tobie, VIII, 3 : les démons habitent les lieux déserts... Ézéchiel personnifie en Gog, roi de Magog, souvenir légendaire d'une invasion scythe, l'ennemi qui assaillira Israël au dernier jour. (Au sujet de Job, XXI, 33, saint Thomas écrit : *Veritatem de pœnis malorum in inferno proponit sub fabula quæ vulgariter ferebatur.* Le Docteur angélique lisait à cet endroit dans le texte latin le mot Cocyte, qui ne correspond pas à l'original. Sa réflexion n'en mérite pas moins d'être enregistrée.)

Dans le Nouveau Testament, signalons I Cor., X, 4 : le rocher spirituel qui suivait les Hébreux dans le désert (cf. E.-B. Allo, *Prem. ép. aux Cor.*, p. 231, 232). II Tim., III, 8 : Jannès et Jambrès; Jude, 9 : l'altercation de l'archange Michel et du diable devant le corps de Moïse.

En utilisant les fables, les auteurs sacrés ne nous avertissent pas que ce sont des fables et non de l'histoire. Est-ce donc qu'ils leur auraient accordé intérieurement créance? Rien n'autorise cette conclusion. Mais peu importe ici. L'inerrance subsiste puisqu'ils n'ont pas donné ces fables pour vraies. A supposer qu'ils se soient trompés subjectivement comme hommes, ils n'ont émis aucune erreur objectivement comme écrivains (voir plus haut, col. 534 et J.-V. Bainvel, *op. cit.*, p. 155).

Règle III. — *Il faut tenir compte du génie oriental, et des caractères propres aux langues sémitiques.*

Le génie occidental (particulièrement le génie français) aime la proportion, la discrétion, la mesure; le génie oriental se complaît aux images hardies. Les métaphores de la Bible nous déconcertent parfois par leur audace, leur « exagération ». Nous risquons de prendre le change. Isaïe (XIII) prophétise la prise de Babylone par les Mèdes en ces termes : les étoiles du ciel ne verseront plus leur lumière; la terre vacillera sur ses bases, la ville orgueilleuse aura le sort de Sodome et Gomorrhe. Or Cyrus, en s'emparant de Babylone, ne l'a pas détruite; le changement de souveraineté s'est effectué sans cataclysme et presque sans secousse. Verrons-nous une erreur chez le prophète là où il n'y a que de l'emphase? (En vertu d'une tradition littéraire, l'emphase et les outrances de style deviendront d'obligation en pareille matière : dès qu'il s'agira d'annoncer le jugement et le châtiment des nations, la délivrance et la revanche des justes.)

Le génie hébreu n'a guère de goût pour les subtilités métaphysiques. La langue hébraïque, qui a par ailleurs d'incomparables beautés, se prête mal à l'analyse de la pensée; elle est inhabile à en rendre les nuances. Un chrétien sait que l'endurcissement des méchants concourt aux desseins de la Providence, mais qu'il n'est pas voulu par elle : seulement permis. L'hébreu (et le grec biblique sous l'influence de l'hébreu) néglige ces distinctions; Ex., IX, 12; Is., VI, 10; Rom., IX, 18 : « Dieu endurcit qui il lui plaît ». L'esprit mauvais qui troublait Saül venait de Dieu (I Sam., XVI, 14), Yahweh envoya un esprit de mensonge dans la bouche des prophètes d'Achab (I Rois, XXII, 23). On reconnaît du premier coup un hébraïsme dans ce *logion* de Jésus : « Si quelqu'un... ne hait son père, sa mère, sa femme, ses enfants, etc..., il ne peut être mon disciple » (Luc., XIV, 26).

Règle IV. — *Il faut tenir très grand compte des genres littéraires.* Le pape Pie XII le recommande expressément : il avertit les exégètes qu'ils ne pourraient manquer à ce devoir sans porter à l'exégèse catholique un grave détriment. Enc. *Div. affl.*, n. 38.

Est-il aucun genre littéraire dont l'inspiration ne puisse s'accommoder? Les théologiens discutent. Non, répond le P. Prat (*La Bible et l'hist.*, p. 30). Mais le P. Schiffini (*Divin. Script.*, p. 141) réplique qu'il y a des genres « vicieux » : le mythe, la sophistique, la poésie érotique. Querelle de mots. Autre chose est un genre, autre chose l'abus qu'un écrivain malhonnête peut en faire. Un poème d'amour n'est pas nécessairement lascif. Si l'on appelle genres les dépravations auxquelles la littérature s'abaisse si souvent, il y en a que Dieu réprouve (cf. Benoît XV, Denz.-Bann., 2188). Si on définit les genres d'après leur essence, aucun ne doit être exclu de l'inspiration « a priori ». En fait, des genres très divers se trouvent représentés dans la Bible : histoire, épître, poésie

lyrique, gnomique, didactique, etc... Elle nous offre en outre des spécimens magnifiques de deux genres inconnus à nos littératures : le prophétique et l'apocalyptique. Gardons-nous d'ailleurs de croire qu'un même livre appartient d'un bout à l'autre au même genre. On rencontre de l'histoire dans les ouvrages prophétiques. Saint Paul glisse dans un morceau de catéchèse un symbole emprunté au genre apocalyptique : « En un clin d'œil, au son de la trompette, car la trompette sonnera, les morts ressusciteront » (I Cor., xv, 52).

Or, chaque genre littéraire, ayant ses lois propres, a sa vérité propre. *Sua cuique generi litterario est veritas* (A. Bea, *De inspir. S. Script.*, Rome, 1935, p. 105, n. 2). Cette formule a pris rang d'axiome. Non certes que la vérité puisse changer de nature; elle consiste toujours et partout dans la conformité de la pensée avec son objet. Un jugement est vrai quand les choses sont telles qu'on les juge. Une parole est vraie quand est vrai le jugement qu'elle exprime. Mais un objet peut être considéré sous de multiples aspects, et il y a bien des moyens différents d'exprimer un jugement substantiellement identique... Un historien prétend raconter ce qui a réellement eu lieu; un fabuliste : raconter un petit drame de son invention pour illustrer une leçon morale. Autre est donc la vérité de l'histoire, autre celle d'un apologue.

1. La poésie soit en vers, soit en prose, jouit de licences. Elle est d'autant plus apte à instruire qu'elle charme et qu'elle émeut. Mais elle revêt la vérité d'un voile aux vives couleurs, aux multiples broderies. A un concept, elle substitue volontiers une image; à une thèse abstraite une scène dramatique. Le Psalmiste parle de la Majesté et de la Toute-Puissance divines en termes qui seraient déplacés chez Descartes ou Leibniz : « Dieu se fait des nuées un char, il s'avance sur les ailes des vents... » Un théologien dirait que Satan est l'instrument de Dieu et ne tente pas les hommes sans son consentement. Job nous montre Satan se mêlant aux anges, s'avançant jusqu'au trône de Dieu, discutant avec lui et obtenant de lui l'autorisation d'éprouver un juste. Saint Thomas, qui croit fermement à l'historicité générale de ce livre, se demande cependant si la théophanie finale ne serait pas une métaphore.

La poésie n'a pas le droit de défigurer la réalité : mais elle a celui de l'embellir et de l'ennoblir. Les descriptions d'animaux au livre de Job sont admirées : elles sont d'un autre ordre que celles de Buffon ou de Cuvier. Qu'on mette en parallèle ce qui est dit de la plaie des ténèbres dans l'Exode (x, 21-23) et dans la Sagesse (xvii, 2-19), ou encore le Cantique de Débora (Jug., v) et le récit qui le précède.

2. Il est spécialement indispensable de ne pas perdre de vue les exigences de l'art poétique quand on étudie les prophètes. Ce ne sont pas « des pages d'histoire » écrites par anticipation. Beaucoup forment des poèmes; la plupart sont rédigées en un style très éloigné du *sermo pedestris*. Il ne s'agit pas seulement de ne jamais entendre au propre une locution figurée. (Le discernement n'est pas toujours facile : Osée a-t-il réellement dû épouser une prostituée? Malachie, iii, 23-24, a-t-il annoncé qu'Élie reviendrait sur terre, comme ce fut la croyance générale?) Il faut surtout comprendre que les prophètes pouvaient s'accorder la liberté d'introduire une part de fiction dans le tableau des évènements à venir (cf. A. Condamin, *D. A. F. C.*, *Prophétisme*, c. 417). Chercher une intention prophétique distincte sous chaque trait de leurs oracles n'est pas plus sage que de chercher une intention didactique sous chaque détail d'une parabole. Il y a lieu de distinguer la substance des accessoires, la prédiction elle-même d'avec les ornements, qui en rehaussent l'éclat. Soit Is., x, 28-34 : Sennachérib a envahi triomphalement le royaume de Juda, puis s'est trouvé arrêté aux portes de Jérusalem comme le prophète l'avait prédit : mais il n'a pas suivi l'itinéraire que le prophète avait tracé, et qui n'avait d'autre but que de souligner la rapidité de sa marche. Après avoir rapproché une vision d'Ézéchiel (ix-x) d'une relation historique (II Rois, xxv), le P. Knabenbauer s'écrie : *Quam diverso modo unus idemque eventus repræsentatus cernitur... Unde tali comparatione instituta disce quo modo visiones et symbola prophetica sint interpretanda* (*Comm. in Ezech.*, p. 104, 105).

3. Parmi les genres littéraires, se place l'histoire; se placent aussi le conte, le roman, la fiction. Qu'est-ce au juste que l'histoire dans la Bible? Et ne trouve-t-on pas dans l'Ancien Testament des livres qu'on pourrait assimiler à des romans pieux? Nous reviendrons sur ces problèmes.

[La pseudonymie ou pseudépigraphie est une fiction. Jamais personne n'a douté qu'un auteur ne puisse librement signer ses œuvres d'un « nom de guerre ». Mais a-t-il le droit d'emprunter le nom d'un mort illustre? Par manière de faux, pour tromper : évidemment pas. Mais le procédé n'a rien de déloyal (et il est usité encore de nos jours) quand il n'est pas destiné à faire des dupes, quand il n'est pas de nature à en faire parmi les contemporains. (Si plus tard, après de longs siècles, il induit les lecteurs en erreur, c'est qu'ils ignorent les conditions et les circonstances de la publication : la responsabilité n'en retombe pas sur l'auteur.) Il a semblé fort naturel à l'Ecclésiaste de placer ses enseignements sous le patronage du Sage par excellence, Salomon; et la fiction était chez lui de son temps transparente (cf. E. Podechard, *L'Ecclésiaste*, p. 125, 126). Aux approches de l'ère chrétienne, la pseudonymie devint d'emploi assez courant : le procédé se trouvait sanctionné par les mœurs littéraires. Les critiques qui attribuent la IIe Petri non pas à saint Pierre, mais à un de ses disciples, insistent fortement sur ce fait; cf. L. Chaine, *Les Ép. cathol.*, p. 30, 31.]

Règle V. — *Il faut tenir compte du caractère particulier de l'écrivain.*

Nous avons vu que les hagiographes étaient les instruments vivants de Dieu, qu'ils ont marqué leurs œuvres de leur personnalité, qu'on y discerne leur physionomie (cf. Benoît XV, Enc. *Spir. Paracl.*, *E. B.*, 461). Or, « le style, c'est l'homme ». Pour comprendre le langage d'un auteur, il importe d'entrer dans sa mentalité. Ce n'est pas assez : il est indispensable encore de se replacer dans les conditions concrètes où il se trouvait : de se demander à quelles gens il s'adressait, à quelle occasion, dans quel dessein (Pie XII, *Div. afflat.*, n. 34). Ce devoir est plus urgent que jamais, quand nous avons affaire à un écrit de circonstance, à une lettre : mais quel que soit le livre, dès qu'il s'agit non plus d'en revendiquer l'autorité, mais d'en interpréter le texte, l'aphorisme de saint Grégoire : « Il est oiseux de chercher à savoir quel homme l'a écrit » est hors de propos. Au cas où l'auteur sacré s'engage dans une controverse, on devra essayer de fixer le point précis du litige.

Une même expression change parfois très fortement de sens d'un auteur à un autre (Saint Paul : « L'homme est justifié par la foi sans les œuvres de la Loi ». Saint Jacques : « Par les œuvres et non pas par la foi seule »).

« Tout auteur a un sens auquel tous les passages contraires s'accordent ou il n'a pas de sens du tout » (Pascal). Un auteur sacré escompte donc que nous comprendrons chacun de ses enseignements en conformité avec l'ensemble de sa doctrine. Si Luther

avait pris cette précaution, aucun verset de saint Paul ne lui eût suggéré l'idée de la justification « forensique ».

Règle VI. — *Il faut enfin se rappeler qu'un homme n'entend pas toujours parler des choses telles qu'elles sont en soi.*

La réalité objective s'oppose aux apparences; elle s'oppose aussi aux opinions subjectives des hommes. Cependant apparences et opinions sont quelque chose de réel. Elles constituent souvent l'objet sur lequel notre intelligence porte son jugement.

1. Il nous arrive quotidiennement de parler des choses, telles que les sens les perçoivent, abstraction faite de leur nature et de leurs propriétés intrinsèques : « Hier la lune était rougeâtre et plus large que d'ordinaire. » Ces mots : « J'ai rencontré dans la rue un pauvre, un soldat », signifient généralement : « quelqu'un qui avait la mine et l'attitude d'un pauvre, l'uniforme d'un soldat ».

2. Il nous arrive aussi très fréquemment de parler des choses selon l'opinion la plus commune, ou même selon l'opinion de certains milieux, sans y adhérer aucunement. Un catholique dit sans scrupule : « la Réforme » pour désigner la réaction protestante du XVI^e^ siècle.

Si nous citons l'Iliade ou l'Odyssée avec la formule « Homère a dit », ou si nous exprimons notre admiration pour Shakespeare, nous n'entendons pas nécessairement prendre parti dans la question homérique ou shakespearienne : elles nous laissent peut-être indifférents; peut-être même partagerions-nous plutôt sur Homère et Shakespeare les idées de Wolf et d'Abel Le Franc. Saint Jude a donc pu citer une prophétie sous le nom d'Énoch sans vouloir garantir qu'elle remontait de fait à Énoch. (Toutefois la Commission biblique nous défend de rejeter l'origine davidique des psaumes qui sont cités sous le nom de David dans l'Ancien et le Nouveau Testament, 1^er^ mai 1910; Denz.-Bann., 2133.)

3. Il est normal et sage souvent de donner des conseils à quelqu'un en considération des contingences de temps et de lieu : d'opinions communément reçues (I Tim., v, 23); de mœurs et de coutumes établies (I Cor., xi, 6, 14, 15); d'un régime social en vigueur (I Cor., vii, 20, 21, 24). De ces conseils, c'est l'esprit qui a une valeur durable, non la lettre. La morale de l'Ecclésiaste choquera d'abord une âme chrétienne par son terre à terre : mais en dépit de ses imperfections, elle convenait à une époque où le Christ n'avait pas encore apporté au monde l'Évangile (cf. E. Podechard, *op. cit.*, p. 189 sq.).

4. Un argument *ad hominem* peut être utile et légitime, lors même qu'il repose sur un postulat erroné. Si les chrétiens de Corinthe se faisaient volontiers baptiser à nouveau « au profit des morts » (ce qui n'est pas démontré) saint Paul, en faisant observer que cet usage impliquait la foi en la résurrection, ne l'a pas du même coup approuvé (I Cor., xv, 29; cf. B. Allo, *Comm. sur la I^e^ Épître aux Corinthiens*, p. 412-414.)

5. *Les paroles que cite l'Écriture ne sont pas pour autant paroles d'Écriture.* L'hagiographe a fait la citation sous l'inspiration de Dieu, mais le contenu de la citation n'est pas inspiré par là même, et peut être contraire à la vérité. *Multa a Judæis falsa et impia dicta esse, verax Evangelii Scriptura testatur.* (S. Augustin, *Ad Oros.*, ix, 12; *P. L.*, xlii, 676). Distinguons trois cas :

a) L'hagiographe approuve et contresigne la pensée ou la parole qu'il rapporte (II Mach., xii, 43; Tit., i, 12). Nous devons l'approuver à notre tour. Remarquons toutefois qu'une opinion, une parole peut être approuvée uniquement sous un certain aspect, dans certaines limites. Saint Paul rappelle avec complaisance un vers d'Aratos (Act., xvii, 28), mais ce vers perd chez lui sa saveur panthéiste. Jésus ordonne d'observer les préceptes des Pharisiens (Matth., xxiii, 3) mais non pas tous (Matth., xv, 6, 9).

b) L'hagiographe condamne la parole qu'il rapporte (Sag., ii, 21). Elle est condamnable.

c) L'hagiographe garde la neutralité, il rapporte la parole d'autrui sans approbation ni blâme. Cette parole ne gagne à être citée aucun surcroît d'autorité. Qu'elle soit vraie ou fausse, l'inerrance n'est pas en cause (cf. H. Höpfl, *De inspirat.*, p. 228). Ainsi tombent une multitude d'objections que Voltaire et même des critiques plus sérieux ont pris à cœur d'entasser. Ce n'est pas l'auteur sacré qui a dit : les Spartiates descendent d'Abraham (I Mach., xii, 21, 22). Ainsi se résolvent bien des antilogies. La mort de Saül est racontée deux fois coup sur coup avec des particularités contradictoires (I Sam., xxxi; II Sam., i), mais la seconde narration est d'un Amalécite. La mort d'Antiochus est racontée à trois reprises (I Mach., vi; II Mach., i et ix); le second des trois récits, qui n'est pas conciliable avec les deux autres, fait partie d'une lettre des Juifs de Palestine à leurs frères d'Égypte.

Si les paroles citées dans l'Écriture ne sont jamais infaillibles en vertu de l'inspiration scripturaire, elles peuvent l'être pour d'autres causes; telles sont au premier chef celles que Dieu ou le Christ ont prononcées; ensuite celles qui ont été prononcées par un envoyé de Dieu dans l'exercice de sa mission; mais un prophète ou un apôtre sont capables d'erreur quand ils parlent à titre privé (II Sam., vii, 3; Act., xx, 25).

6. Les auteurs sacrés manifestent quelquefois leurs craintes, ou espoirs ou projets. Si par la suite ils ont été empêchés de réaliser leurs projets, si leurs espoirs ont été déçus, l'inerrance n'en subit aucune atteinte. Rom., x, 24, 28 : « Je me rendrai en Espagne »; ce texte ne prouve pas que saint Paul soit jamais allé dans ce pays. Quand un auteur sacré parle d'une manière dubitative, quand il ne dit pas « cela est », mais « je pense que », il ne peut commettre d'erreur... même si sa conjecture se trouve fausse, car il demeurera toujours vrai qu'il a fait cette conjecture (cf. S. Schiffini, *Divinitas Scriptur.*, n. 46, iii). Or, il arrive à tout le monde assez couramment de formuler une simple conjecture en termes catégoriques, de dire par exemple : « il pleuvra demain »; pour : « je crois qu'il pleuvra ». Dès lors ne peut-on admettre que les auteurs sacrés parfois, au moins en matière peu importante, n'aient voulu exprimer, sous la forme d'une affirmation objective, rien de plus que leur opinion ou persuasion subjective? Le P. Bainvel est de cet avis : ainsi saint Paul pouvait écrire sans erreur objective : « J'ai laissé mon manteau chez Carpus à Troas », même s'il l'avait laissé ailleurs, du moment qu'il croyait l'y avoir laissé (*De Script. sacr.*, n. 146, p. 157). Cette hypothèse, pour subtile qu'elle est, n'a rien d'absurde : et elle serait de nature à rendre occasionnellement service. C'est en somme l'hypothèse que saint Jérôme insinuait à propos de Matth., xxvii, 9 et de Marc., i, 22; ces deux évangélistes, en attribuant le premier un texte de Zacharie à Jérémie, le second un texte de Malachie à Isaïe, n'auraient pas commis d'erreur parce que l'attribution n'avait pas d'importance à leurs yeux (cf. S. Augustin, *De cons. Ev.*, iii, 7; *P. L.*, xxxiv, 1175) et qu'ils ne songeaient pas à en garantir l'exactitude. *Dictum est per Jeremiam prophetam* signifierait : *Dictum est per unum ex prophetis, Jeremiam ut puto.*

3° *La Bible et les sciences.* — La Bible parle des choses de la nature, des astres, de la mer, des pluies,

des plantes et des animaux, etc. Parfois nous n'avons affaire qu'à des métaphores poétiques (Is., XXIV, 23; Baruch, III, 34, 35). Mais souvent les mots doivent être entendus au sens propre : la Bible paraît alors en contradiction avec les sciences.

1. Le principe de solution a été posé par saint Augustin et saint Thomas, rappelé et confirmé par Léon XIII. La Sainte Écriture n'a pas pour objet de nous enseigner la constitution intime des choses sensibles. Saint Augustin, *De Gen. ad lit.*, II, 9, 20; *P. L.*, XXXIV, 270 : *Dicendum est... Spiritum Sanctum qui per eos (scriptores) loquebatur, noluisse ista docere homines, nulli saluti profutura. Cont. Fel. Manich.*, I, 10; *P. L.*, XLII, 525 : *Dominus... christianos facere volebat non mathematicos.* (C'est ce que Baronius, d'après Galilée, traduisait plaisamment ainsi : « L'Esprit-Saint n'a pas eu l'intention de nous enseigner comment va le ciel, mais comment on y va. » *Œuvr. compl. de Galilée*, Florence, 1843, p. 36.)

Les auteurs sacrés ne pouvaient manquer de s'intéresser au spectacle de la nature, mais ils n'ont jamais envisagé la nature du point de vue où se placent les savants, ils ne se sont jamais proposé d'en déterminer les lois et les propriétés. (Si tel fut le dessein de Salomon en des livres qui ne nous sont pas parvenus, I Rois, IV, 33, ces livres n'étaient pas des Écritures saintes.) Les auteurs sacrés ne mentionnent les choses naturelles qu'à l'occasion de l'histoire, de la morale ou du dogme. Il leur suffisait donc d'en parler comme le langage commun l'exigeait alors et l'exige encore dans la conversation quotidienne : conformément aux apparences sensibles et aux opinions reçues. S. Thomas, I, q. LXX, a. 1, ad 3 : *Moyses... ea secutus est quæ sensibiliter apparent. In lib. Job*, XXVI, 7 : *Loquitur... secundum existimationem vulgarium hominum prout mos est in Sacra Scriptura.* Voir Léon XIII, Enc. *Provident.*, Denz.-Bann., 1947.

Il est donc impossible que la Bible et la science positive entrent en conflit : elles ne se placent pas sur le même terrain. *Nulla quidem theologum inter et physicum vera dissensio intercesserit, dum suis uterque finibus contineant.* Gardons-nous donc de confronter les assertions des Livres saints avec celles de l'astronomie, de la géologie, de la biologie. Il ne peut pas plus être question de les opposer que de les harmoniser. Elles coïncident matériellement parfois; elles ne coïncident pas toujours, elles ne sont jamais de même ordre. Les savants d'aujourd'hui en redoutant de l'Écriture une entrave seraient victimes de la même illusion que leurs aïeux du Moyen Age en espérant d'elle un secours.

D'après Gen., I, 7; VII, 11; VIII, 2; Ps., CXLVIII, 4; Job, XXVII, 14 : le firmament est une voûte solide qui supporte des eaux. Jos., XXXIV, 14; Eccl., I, 5 : le soleil se meut autour de la terre. Tob., VI, 9 : le fiel du poisson est un collyre (cf. L. Fonck, *Lex. Bibl.*, II, 270 : *Angelus ex communi hominum opinione loquitur*). Matth., XIII, 32 : le grain de senevé est la plus petite des semences (cf. Maldonat : *In hujusmodi sententiis non solemus philosophice et subtiliter, sed populariter et ex vulgi opinione loqui*).

Deux textes spécialement ont excité les railleries, Levit., XI, 6 et Deut., XIV, 7 : le lièvre est rangé au nombre des ruminants. Le législateur hébreu n'a pas eu l'ambition de faire une classification scientifique des animaux, mais d'utiliser une classification communément admise pour permettre ou prohiber certaines viandes. (Comparons cette ordonnance non pas avec un traité de zoologie, mais avec les préceptes de l'Église sur l'abstinence; H. Noldin, *Sum. theol. mor.*, t. II, n. 677 : « Sous le nom de poissons sont inclus batraciens, reptiles, crustacés, mollusques ».)

Quelques théologiens et exégètes, par exemple C. Robert, *Rép. à « l'Encyclique et les cath. Américc. »*, 1894, p. 31; A. Schmitt, *Bibel und Naturwissenschaft*, Munster, 1910, p. 42, se sont radicalement mépris sur la pensée de Léon XIII. Ils lui font dire : « En matière scientifique, les auteurs sacrés, *se fiant* aux apparences, se sont trompés ». Léon XIII dit au contraire, et Benoît XV répète avec insistance (Enc. *Spir. Paracl.*, Denz.-Bann., 2186) que les auteurs sacrés ne se trompaient pas en matière scientifique parce qu'ils ne s'y aventuraient pas, et *se confinaient* aux apparences. Il n'y a pas erreur quand il n'y a pas jugement; or qui se borne aux apparences ne juge pas sur le fond (cf. M.-J. Lagrange, *Méthode hist.*, p. 105, 106).

M. Loisy (*Ét. bibl.*, p. 53, 56, 57, 124, etc.) tente de réfuter Léon XIII à demi-mot, discrètement. Les anciens ne distinguaient pas entre apparences et réalités. Quand un moderne parle du mouvement du soleil, il sait que le soleil est en réalité immobile. Les auteurs bibliques ne le savaient pas. Ils ont bel et bien partagé en astronomie et en sciences les conceptions naïves de leur milieu. Nous n'en disconviendrons pas, malgré l'autorité de saint Augustin (*de Gen. ad lit.*, II, 9, 20). Mais M. Loisy déplace la question. Il ne s'agit pas de ce que les hagiographes pensaient à part eux dans leur for intime; mais de ce qu'ils ont voulu dire et dit. Or, ils ont voulu exprimer les choses comme les sens les perçoivent et comme on se les représentait à leur époque, sans chercher au delà. Et c'est encore ce que fait un astronome moderne dans la conversation ordinaire.

2. *Le concordisme.* On appelle de ce nom un système qui vint à son apogée au siècle dernier. Les commentateurs de la Bible s'imaginaient y découvrir des enseignements scientifiques, ils les mettaient en parallèle avec ceux de la science contemporaine, et apercevaient entre les uns et les autres un accord admirable. Nommons M. de Serres, *De la cosmogonie de Moïse*, Paris, 1831, 1841, 1860; F. Moigno, *Les splendeurs de la foi*, Paris, 1877; Moigne et Dewailly, *Les Livres saints et la Science*, Paris, 1884. Avec beaucoup plus de modération, F. Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, Paris, 1886, 1890. C'était surtout le « périodisme mosaïque », l'Hexameron qui retenait leur attention. Mais quelques-uns exploraient l'Écriture entière à la lumière des découvertes scientifiques. Moigne et Dewailly discernaient en II Pet., III, 5, une anticipation des théories chimiques « qui ramènent tous les corps à l'hydrogène ». L'entraînement fut presque général. Il était favorisé d'ailleurs par quelques-uns des plus illustres représentants de la science : Cuvier, Ampère... Mais après de brillants succès, les tentatives concordistes aboutirent à un échec (cf. Dom L. Janssens, *De Deo creatore*, Fribourg, 1905, p. 332). L'apologétique biblique s'engageait dans une voie sans issue. Léon XIII la remit sur la bonne route.

Les concordistes ne se méprenaient pas seulement sur la nature de la Bible en général et du premier chapitre de la Genèse en particulier (cf. Comm. bibl., 30 juin 1929, Denz.-Bann., 2127). Ils se faisaient illusion également sur la nature de la science. Ils subissaient malgré eux l'influence du scientisme à la mode et prenaient les théories scientifiques en vogue pour des résultats définitifs. Mais la science poursuivait sa marche, corrigeait les théories anciennes par de nouvelles, et les apologistes se voyaient obligés de réformer à leur tour leur exégèse. « Moïse, obstinément docile aux maîtres de l'heure, changeait d'avis entre deux éditions successives d'un même Manuel biblique » (F. de Hummelauer, *Le récit de la création*, tr. fr., Paris, 1898, p. 135; F. Prat, *La Bible et l'histoire*, p. 23-25).

Les concordistes en appelaient à la Tradition. Il faut avouer en effet que les anciens, y compris saint Augustin et saint Thomas, avaient cherché plus d'une fois à montrer l'accord de la Bible et des sciences. Mais ils avaient une excuse dont nous ne pourrions nous prévaloir. La science hellénique, qui subsista à peu près intacte jusqu'à la Renaissance, reposait sur le témoignage immédiat des sens. Il était donc relativement aisé de concilier son langage avec celui de la Bible, et on s'explique que les Pères et les scolastiques aient cédé à la tentation. Encore saint Augustin et saint Thomas n'y cédèrent-ils jamais qu'avec une extrême circonspection, car ils avaient proclamé le principe libérateur, et ils signalaient le danger auquel les exégètes exposeraient la Bible s'ils prétendaient l'entraîner sur le terrain proprement scientifique. (S. Aug., *De Gen. ad lit.*, I, 19, 39; S. Thom., *In II Sent.*, dist. XII, q. I, a. 2; *Summ. theol.*, I, q. LXVIII, a. 1, op. x.) C'est précisément le danger que n'aperçurent pas les juges de Galilée. Notons d'ailleurs que l'attitude des anciens était plus logique que celle des concordistes. Si vraiment Dieu nous avait donné par les auteurs sacrés des leçons d'astronomie, de cosmologie, etc., alors nous devrions comme les juges de Galilée, demander aux savants de conformer leurs théories à l'Écriture : tandis que les concordistes tout au rebours, essayaient, par une interprétation ingénieuse, d'ajuster l'Écriture aux théories des savants.

3. S'il arrive malgré tout que des savants invoquent abusivement l'autorité de la science pour empiéter sur le domaine de la religion et pour nier ce que l'Écriture affirme, alors nous nous souviendrons du précepte de saint Augustin : *Quidquid de quibuslibet suis voluminibus, his sacris litteris, id est catholicæ fidei contrarium protulerint, aut aliqua etiam facultate ostendamus, aut nulla dubitatione credamus esse falsissimum* (*De Gen. ad lit.*, I, 21, 41, *P. L.*, XXXIV, 262).

N.-B. Nous avons dit et maintenons que l'Écriture ne traite pas de questions scientifiques et que les questions religieuses échappent à la compétence de la science. Il importe cependant de faire une exception. Il existe une catégorie de questions mixtes : ce sont celles où la science rejoint l'histoire, plus exactement la préhistoire, celles surtout qui concernent les toutes premières origines de l'humanité. Certains anthropologistes (plus rares aujourd'hui, semble-t-il, qu'il y a vingt ans) pensent que les races humaines ne descendent pas d'une race unique, que l'humanité ne provient pas d'une seule et même souche. La très grande majorité des théologiens réprouve cette opinion comme absolument contraire à l'Écriture, et même comme hérétique (cf. C. Pesch, *Præl. dogm.*, III, n. 153, 154; J.-M. Hervé, *Manuale theol. dogm.*, II, p. 340) ou proche de l'hérésie (A. Tanquerey, *Synopsis theol. dogm.*, I, n. 841). Très rares ceux qui se montrent quelque peu hésitants (*D. T. C.*, t. XII, c. 2536. Cf. *ibid.*, t. XV, col. 1389 sq., art. *Transformisme*).

4° *La Bible et l'histoire.* — A la fin du XIX^e^ siècle et au commencement de celui-ci des critiques catholiques prirent à tâche de réviser et réformer la notion courante d'histoire biblique. C'était à leurs yeux la conclusion à tirer d'une exégèse loyale et la condition d'une apologétique victorieuse. Le plus illustre d'entre eux fut le P. J.-M. Lagrange : *La méthode historique...*, Paris, 1903; *Éclaircissements sur la méth. hist.*, Paris, 1905 (hors-commerce); nombreux et importants articles ou comptes rendus dans la *R. B.* Citons également, F. Prat : *Les historiens sacrés et leurs sources* (*Études*, t. LXXXVI, 1901); *Progrès et tradition en exégèse* (*Études*, t. XCIII, 1902); *La Bible et l'histoire*, Paris, 1904; A. Durand, *L'autorité de la Bible en matière d'histoire* (*Rev. du clergé français*, t. XXXIII, 1902); G. Bonaccorsi, *Questioni Bibliche*, Bologne, 1904; F. de Hummelauer, *Exegetisches zur Inspirationsfrage*, Fribourg, 1904; N. Peters, *Die grundsätzliche Stellung der kath. Kirche zur Bibelforschung*, Paderborn, 1905, etc.

Ces critiques ne partageaient pas exactement les mêmes idées, mais représentaient à des degrés inégaux et de façon diverse une même tendance. Ils provoquèrent de vives réactions de la part de critiques moins « avancés » : A.-J. Delattre, *Autour de la question biblique*, Liége, 1904; L. Murillo, *Critica y Exegesis*, Madrid, 1905; L. Fonck, *Der Kampf um die Warheit der h. Schrift...*, Innsprück, 1905, etc.

Le Saint-Siège a condamné certaines nouveautés téméraires et sanctionné de son autorité des aperçus nouveaux. Le ton des controverses est depuis longtemps plus serein. Les deux partis opposés se sont rapprochés : H. Hœpfl, *De inspirat.*, Rome, 1923; J. Vosté, *De Script. veritate*, Rome, 1924; Institut pontifical biblique : *Institutiones biblicæ scholis accomodatæ*, Rome, 1929; A. Bea, *De Script. sacr. inspiratione quæstiones hist. et dogm.*, Rome, 1935, etc.

Les controverses tournaient autour de trois hypothèses ou systèmes principaux : l'histoire selon les apparences; les citations implicites; la diversité des genres historiques.

1. *L'histoire selon les apparences.* C'est le P. de Hummelauer qui a donné à cette hypothèse sa forme la plus nette et la plus hardie. Le pape Léon XIII a posé en principe que les auteurs sacrés parlaient des choses naturelles selon les apparences. Ne pourrait-on étendre ce principe aux choses historiques? *Fontes sunt apparentiæ factorum.* Ne pourrait-on admettre que les historiens sacrés aient eu l'intention de raconter les faits non pas précisément tels qu'ils avaient eu lieu, mais tels qu'ils s'étaient gravés dans la mémoire des hommes et qu'ils se trouvaient consignés dans les documents? L'histoire biblique serait encore parfaitement véridique; mais d'une autre manière qu'on ne le suppose d'ordinaire. Elle aurait la véracité d'un écho fidèle, celle qu'on attend de quiconque rapporte et résume les dires d'autrui. Elle ne serait pas pour autant dénuée de vérité proprement historique, ■■ contraire. Les sources que les auteurs bibliques utilisaient étaient de qualité inégale mais en général de haute valeur (par ex. les archives officielles). Par suite les historiens en nous transmettant ce qu'ils y trouvaient, rapportaient du même coup ce qui s'était réellement passé. Ils leur ont sans doute emprunté des erreurs, mais relativement rares et légères. Et en aucun cas ces erreurs ne portent préjudice à l'inerrance biblique. « La vérité que les historiens sacrés s'étaient engagés à nous offrir, c'était immédiatement la conformité de leur narration avec les annales et autres documents; médiatement et en proportion de l'exactitude des annales et autres documents, la conformité avec la réalité » (F. de Hummelauer, *op. cit.*, p. 62, 67). Ajoutons que la vérité historique de l'Écriture porte par ailleurs la garantie de la dogmatique chrétienne, dans toute la mesure où les dogmes et l'histoire sont inséparables.

En faveur de ce système, on apportait trois arguments :

Premier argument : analogie des sciences et de l'histoire dans la Bible. Pourquoi les auteurs sacrés quand ils avaient affaire aux choses de la nature s'en tenaient-ils aux apparences, sans aller au delà? Parce que la connaissance scientifique de la nature n'a pas d'intérêt religieux. Or, la connaissance historique du passé n'en a souvent pas davantage. « Entre l'histoire et la religion, la connexité est plutôt l'exception que la règle » (Prat, *La Bible et l'hist.*, p. 27). Nous rencontrons dans la Bible une multitude d'épisodes dont

nous ne pouvons tirer aucun profit pour notre sanctification. « Dans ces conditions, pourquoi n'aurait-il pas suffi aux écrivains sacrés de les rapporter comme on les rapportait autour d'eux? » (A. Durand, *Inerrance, D. A. F. C.*, c. 777).

Second argument : nature et difficulté de la science historique. Un historien ne peut prétendre à la certitude objective avant d'avoir soumis les témoignages dont il dispose à une critique sévère. Or, l'esprit critique manquait aux Hébreux, et l'art de la critique, très complexe et très délicat, est d'invention récente. A moins de supposer que les historiens bibliques aient été favorisés de révélations pour discerner dans les documents le vrai ou le faux, que pouvaient-ils faire de mieux que de se fier à eux? d'y puiser les données qu'ils jugeaient convenables, puis d'aligner ou de combiner ces fragments?

Troisième argument : quelques hautes autorités. Saint Jérôme s'est prononcé catégoriquement en trois ou quatre occasions : *Cont. Helvid.*, I, 4, *P. L.*, XXIII, 187 : les Évangélistes ont appelé Joseph, père de Jésus, *opinionem vulgi exprimentes, quod vera historiæ lex est.* — *In Jer.*, XXVIII, 10, *P. L.*, XXVI, 98 : il est ridicule de s'étonner que Jérémie ait donné à un imposteur le nom de prophète *quasi non multa in Scripturis Sanctis dicantur juxta opinionem illius temporis quo gesta referuntur et non juxta quod rei veritas continebat.* — *In Matth.*, XIV, 9, *P. L.*, XXVI, 98 : Hérode en condamnant à mort Jean-Baptiste simulait hypocritement la tristesse, mais était joyeux; l'Évangile a dit de lui qu'il était triste, parce que *consuetudinis Scripturarum est ut opinionem multorum sic narret historicus, quo modo eo tempore ab omnibus credebatur.* — Après saint Jérôme, saint Thomas, II^a-II^{æ}, q. CLXXIV, a. 5, ad 4, à propos d'Eccli., XLI, 23. Ce n'est pas Samuel, mais un démon qui apparaît à Saül chez la pythonisse; mais le Sage l'appelle Samuel, *secundum opinionem Saulis et adstantium.* On alléguait encore d'autres commentateurs de grand mérite, depuis le Vénérable Bède (*P. L.*, CXII, 958, 974, 1022) jusqu'au P. R. Cornely (*Introduct. in utriusque Test. lib. sacr.*, I, n. 221).

Mais surtout on soulignait d'un trait vigoureux, une « transition » de Léon XIII, dans l'Enc. *Providentissimus.* Le pape, après avoir expliqué par quelle méthode il fallait supprimer tout conflit entre la science et la Bible passait à l'histoire par ces mots : *Hæc ipsa deinde ad cognatas disciplinas, ad historiam præsertim, juvabit transferri* (D.-B., 1949).

Critique. La théorie de l'histoire selon les apparences, déjà indirectement atteinte par un décret de la Commission biblique du 23 juin 1905 (D.-B., 1980) a été réprouvée par Benoît XV dans l'enc. *Spirit. Paracl.* (D.-B., 2187). La loi de l'histoire est de représenter les faits qui ont eu lieu comme ils ont eu lieu. On s'écarte de la doctrine de l'Église quand on prétend *hagiographos, uti in physicis secundum ea quæ apparerent locuti sint, ita eventa ignaros retulisse prouti hæc e communi vulgi sententia vel falsis aliorum testimoniis constare viderentur.* Benoît XV condamnait aussi les tentatives qui avaient eu pour but d'abriter cette théorie sous le patronage de saint Jérôme et de Léon XIII : *Rem in decessorem nostrum plane injuriosam.*

Les trois arguments sur lesquels on la fondait sont ruineux; ils se retournent contre elle.

Impossible d'abord d'établir une analogie dans la Bible entre les sciences de la nature et l'histoire. Il n'existe pas et n'existera jamais de physique sainte ou religieuse. C'est pourquoi Dieu ne nous a transmis par les écrivains sacrés aucune leçon de physique. Mais il existe une « histoire sainte », d'une importance extrême au point de vue religieux. Aussi Dieu a-t-il inspiré des écrivains pour nous l'enseigner. Assurément bien des épisodes de cette histoire seraient dépourvus d'utilité spirituelle si on les considérait un à un isolément : mais ils font partie d'un ensemble dont la valeur spirituelle est évidente. Ainsi un fragment qu'on arracherait à la grande mosaïque du Latran n'aurait peut-être aucune valeur artistique, mais la mosaïque à laquelle ce fragment appartient est d'une grande beauté.

(Ajoutons qu'il ne convient pas de presser à l'excès la comparaison entre les apparences sensibles en physique et les documents en histoire. Les apparences sensibles sont nécessairement ce qu'elles sont; elles tiennent à la structure et à l'exercice normal de nos organes; elles ne constituent pas par elles-mêmes des erreurs. Mais les documents historiques sont vrais ou faux : les erreurs qu'ils contiennent sont dues à des méprises ou parfois à la déloyauté.)

Les historiens sacrés n'étaient certainement pas initiés aux règles de la critique; en conséquence ils ne concevaient pas l'histoire à la manière moderne. Il ne suit pas de là qu'ils n'aient pas été en mesure d'écrire une histoire digne de ce nom, et objective. Ils n'étaient peut-être pas si naïfs et crédules qu'on l'imagine parfois; et la sagacité se passe souvent de « règles ». Mais la question n'est pas là. Quand bien même ils auraient été doués de l'esprit critique le plus délié et munis des méthodes critiques les plus sûres, ils n'auraient pas été infaillibles pour autant. Leur inerrance venait d'une autre cause. Dieu pouvait facilement les guider dans leur travail à leur insu, et s'arranger en sorte que dans les documents ils prissent le vrai et laissassent le faux de côté. Non seulement il le pouvait, mais il l'a fait, puisqu'il a inspiré ensuite leurs narrations et que l'inspiration est incompatible avec la fausseté. L'inspiration et l'inerrance sont des charismes différents, mais nous avons le droit de les comparer ici, toutes les deux ayant l'infaillibilité comme effet. Lorsqu'une proposition a été définie par le pape, nous n'éprouvons nul besoin pour y croire de nous demander si le pape avait mené auparavant une enquête méthodique et s'il basait son jugement sur des raisons solides : notre foi ne dépend pas de ces considérations. De même quand un écrivain sacré nous atteste un fait, nous pouvons lui faire immédiatement confiance, sans avoir besoin de savoir qu'il était capable de critiquer ses sources. Admettons qu'il se soit prononcé à la légère, à l'aveugle : *verum est testimonium ejus.*

Jamais Père ni Docteur n'a incliné même de loin vers le système de « l'histoire selon les apparences ». Saint Jérôme a dit que les historiens, en désignant personnes et choses par les noms ou titres qu'on leur donnait communément, obéissaient à la loi de l'histoire : ce qui est l'évidence même. Saint Jérôme et saint Thomas ont dit qu'en racontant un évènement, les historiens avaient pu accommoder leur langage à *l'explication* que le public en donnait; parler de la tristesse d'Hérode, bien que ce fût une tristesse hypocrite, ou de l'apparition de Samuel, bien qu'un démon eût tenu la place de Samuel. Mais ni saint Jérôme, ni saint Thomas n'ont pensé que les historiens sacrés avaient borné leur ambition à résumer fidèlement des documents, sans garantir l'historicité des faits.

Quant à la fameuse transition de Léon XIII, Benoît XV lui a restitué son sens originel (Denz.-Bann., 2187) en la replaçant dans son contexte immédiat. Léon XIII constatait qu'en matière historique comme en matière scientifique, les objections soulevées contre la Bible reposaient souvent sur des préjugés arbitraires (cf. Denz.-Bann., 1949 : *Dolendum enim...*).

2. *Les citations implicites.* Une citation est explicite

quand l'auteur avertit qu'il fait une citation. Elle est implicite ou tacite dans le cas contraire. (N'oublions pas que les anciens ignoraient les guillemets et autres signes orthographiques de même espèce.)

Nous savons que dans l'Écriture, l'inerrance ne s'étend pas au contenu des citations explicites, à moins que l'écrivain inspiré n'y ajoute son approbation (voir plus haut, col. 541). Ne pourrait-on appliquer le même principe aux citations implicites? Et lorsqu'un texte renferme à nos yeux une erreur, ne pourrions-nous supposer que nous avons affaire à une citation, et porter ainsi l'erreur au compte d'un auteur profane dont l'auteur sacré aurait transcrit mais n'aurait pas garanti le témoignage? Peut-être certaines difficultés ne comportent-elles pas d'autres solutions. « S'il n'y a pas dans la Bible de citations implicites, il y a des erreurs. » (F. Prat, *op. cit.*, p. 49.)

Ce système a quelque affinité avec le précédent. Il en diffère pourtant essentiellement. On ne prétend plus que les historiens bibliques se soient simplement appliqués à conformer leurs narrations avec leurs « sources ». Non : ils ont voulu écrire une histoire conforme à la réalité des évènements, quitte à y « enclaver » de temps à autre un document, sans le certifier exact, quand ils n'étaient pas en état de faire mieux.

Critique. La Commission biblique en 1905 (Denz.-Bann., 1979) et Benoît XV en 1920 (Enc. *Spir. Paracl.*, Denz.-Bann., 2188) se sont prononcés sur ce système. Entre temps, Pie X y avait fait une rapide allusion dans l'enc. *Pascendi* (Denz.-Bann., 2090). Le Saint-Siège n'en condamne ni le principe, ni un usage prudent et discret, mais les excès et abus.

Il est certain que les auteurs sacrés n'avaient aucun scrupule à user de citations implicites. Certains textes se retrouvent identiques en deux livres différents (cf. Is., XXXVI-XXXIX avec II Rois, XVIII-XX). Les Chroniques font un « remploi » massif des livres de Sam. et des Rois, sans les mentionner jamais. D'autre part, certaines expressions dénotent à elles seules une citation (I Rois, VIII, 8 et II Chron., V, 9 : « les barres de l'arche sont restées dans le sanctuaire jusqu'aujourd'hui. » Or, ces livres ont été composés après la destruction du temple).

Seulement, quelle était l'intention des auteurs sacrés, quand ils citaient implicitement? En *règle générale*, quand un auteur emprunte un texte à un de ses devanciers, il le prend à son compte; quand il transcrit les paroles d'autrui sans les présenter comme telles, il les fait siennes. Ainsi saint Paul a incorporé à une de ses Épîtres un vers de Ménandre : I Cor., XV, 33; ainsi saint Thomas s'est approprié des « extraits » de philosophes arabes. Tout homme est censé parler en son nom, sauf avis contraire de sa part.

Cependant cette règle souffre des exceptions. Il peut se faire qu'une citation soit reconnaissable sans peine en dehors de tout avertissement. L'auteur sacré n'était pas obligé de prévenir expressément qu'il recopiait un registre ou des archives quand il le laissait entendre, ou qu'il était en droit d'escompter que ses lecteurs s'en apercevraient d'eux-mêmes. Tel est vraisemblablement le cas de multiples catalogues, nomenclatures, généalogies : par exemple de I Chron., I-IX. (Comparer aussi Nehem., VII, 5-6 où la citation est explicite avec Esdr., II, 1 où elle est implicite.) Cajetan, Petau et beaucoup d'autres après eux, pour justifier saint Luc, III, 36 d'avoir intercalé dans la généalogie du Christ un mystérieux Caïnan entre Arphaxad et Sale, estiment suffisant de noter qu'il suivait les LXX.

Il serait donc absurde et illégitime d'ériger le système des citations en méthode générale pour résoudre les difficultés (comme le suggérait Bonaccorsi). Mais il est permis et raisonnable d'y recourir occasionnellement, *salvo sensu et judicio Ecclesiæ* pourvu qu'on ait démontré au préalable que l'hagiographe : *a)* citait effectivement les dires d'autrui et *b)* ne les faisait pas siens. Telle est la réponse de la Commission biblique.

Cette réponse n'a pas complètement rétabli l'accord dans l'Église parmi les exégètes. Le débat porte principalement sur les doublets. Qu'il y ait des doublets dans l'Écriture, qu'elle raconte parfois un même fait à deux (ou plusieurs) reprises, d'après deux (ou plusieurs) documents différents, tantôt en les combinant étroitement, tantôt en sauvegardant leur mutuelle indépendance : personne ne le conteste. Mais arrive-t-il aussi parfois que dans un même livre, deux relations d'un même fait présentent des variantes contradictoires? Une fraction notable de critiques catholiques ne pensent pas que ce soit niable. (Ils allèguent entre autres exemples, Gen., VI, 19, 20 et VII, 22 : Noé reçoit de Dieu l'ordre d'abriter dans l'arche une paire d'animaux de chaque espèce, sept paires de chaque espèce d'animaux purs; XXXVII, 27, 28 *b* et 28 *a*, 36 : Joseph vendu aux Ismaélites, emporté par les Madianites; ou même XII, 10-19 et XX : enlèvement de Sara en Égypte par le Pharaon, à Gérare par Abimélech; XVI, 4-16 et XXI, 9-21 : expulsion d'Agar avant, après la naissance d'Isaac.) Et ils concluent : « Le rédacteur de l'ouvrage n'a pas pu ne pas avoir conscience de ces contradictions. En nous livrant deux récits dont les divergences sautent aux yeux, il nous signifiait donc du même coup implicitement, qu'il transcrivait deux documents mais qu'il ne répondait pas de leur entière historicité, et que n'ayant aucun moyen de choisir entre des renseignements inconciliables, il préférait loyalement nous les transmettre tous » (cf. A. Durand, *Rev. du clergé fr.*, 1er décembre 1902, p. 26; cf. J. Chaine, *Rev. thom.*, 1935, p. 98). Ce raisonnement est très logique. Mais d'autres critiques se flattent de le saper par la base : ils sont en effet d'avis que les doubles récits prétendus contradictoires *ou bien* visent des faits distincts : ainsi, disent-ils, Agar a été chassée deux fois, *ou bien* n'offrent pas d'oppositions irréductibles; ainsi Madianites et Ismaélites seraient en Gen., XXXVII des termes équivalents. (Cf. Lusseau et Collomb, *Manuel...*, I, p. 240; II, p. 74, 431, 568, etc.)

3. *La diversité des genres historiques.* Les livres de la Bible qu'on groupe d'ordinaire sous l'étiquette d' « historiques » appartiennent à des genres très différents entre eux. Aucun n'appartient au même genre que nos modernes livres d'histoire.

Déjà en 1896, le P. Lagrange, *R. B.*, p. 510, suggérait de les répartir en trois classes : œuvres d'imagination, œuvres d'histoire, et « histoire des origines ». La théorie fit de rapides progrès. En 1904, le P. de Hummelauer, *op. cit.*, p. 9-43, systématisait hardiment les hypothèses émises, et l'année suivante, G. Bonaccorsi renchérissait encore.

Il conviendrait de distinguer dans la Bible (dans l'Ancien Testament surtout) parmi les livres qu'on a coutume de ramener au genre « histoire », sept genres au moins :

Le *conte moral et religieux*, qui serait destiné comme les paraboles à illustrer des vérités salutaires, à stimuler la piété et la vertu.

Le *midrasch haggadique*, assez analogue à notre roman historique et l'*histoire libre*, comparable à ces *vies romancées* qui ont eu tant de succès de nos jours. Ces deux genres sont voisins. Mais dans le roman historique la fantaisie entre à plus forte dose; dans l'histoire romancée, ce n'est plus parfois qu'une broderie légère sur un canevas authentique.

L'*histoire épique* et la *tradition populaire*. Le noyau du récit est historique. Mais l'imagination dramatise,

idéalise, « transfigure » les personnes et les choses, leur donne un aspect héroïque; se complait au « merveilleux ». L'épopée historique est l'ouvrage réfléchi et artificiel d'un individu, tandis que la tradition est l'ouvrage naïf et spontané d'une collectivité.

L'*histoire religieuse*. En un sens, est religieuse toute histoire qui met en lumière l'action de Dieu, et nous apporte des leçons de spiritualité. Mais par histoire religieuse on entend ici une histoire à thèses, on pourrait dire tendancieuse, mais de tendances hautes et pures. Pour démontrer une vérité par les faits, l'auteur les sélectionne : il passe sous silence ceux qui ne concourent pas à son but; il souligne, majore, et parfois « sollicite » discrètement les autres, sans croire les fausser mais les expliquer.

L'*histoire à la manière antique*. C'est ici surtout que la théorie se révèle plus originale. Les anciens ne se faisaient pas de l'histoire une idée identique à la nôtre. Chez les Grecs et les Romains (et même chez tous les peuples de culture gréco-latine jusqu'au XVII[e] siècle : voir les *Réflexions* de N. Rapin, † 1687), l'histoire relevait de l'art plus que de la science, elle confinait à l'éloquence (*opus oratorium maxime*, Cicéron, *De leg.*, I, II, 25) et à la poésie (*proxima poetis et quodam modo carmen solutum*, Quintillien, X, I, 31). Elle prêtait à ses héros de belles harangues; on réclamait d'elle de beaux tableaux : portraits, paysages, batailles (Cicéron, *Orator*, LXVI). Les historiens se sentaient tenus à l'impartialité et à la loyauté (Cicéron, *De orat.*, II, 15; Tacite, *Ann.*, I, 1 : *sine ira et studio*) mais beaucoup moins à de minutieuses investigations : pour la plupart ils ne rassemblaient que les documents relativement faciles à obtenir, et les utilisaient sans méfiance, hormis les cas où le doute s'imposait à eux comme de vive force. Chez les Orientaux en général, l'histoire avait encore moins de prétentions à une rigoureuse objectivité. Les historiens s'attachaient surtout à compiler leurs documents, sans les contrôler (cf. I. Guidi, *L'historiographie chez les Sémites*, *R. B.*, 1906, p. 509-519). Aujourd'hui encore les Arabes terminent volontiers leurs narrations par cette formule restrictive : « Dieu sait mieux à quoi s'en tenir que nous! » — Quels étaient aux yeux des Hébreux le rôle et les devoirs de l'historien : voilà ce qu'il importe de déterminer avec précision avant de juger des livres tels que les Juges, Samuel, les Rois.

(Pour mieux comprendre cette classification, on peut la comparer à celle que de leur côté et dans un tout autre domaine les bollandistes ont établie pour apprécier les *Acta sanctorum*. Elles se ressemblent de près. Cf. H. Delehaye, *Les Légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1906; *Les Passions des Martyrs*, Bruxelles, 1921.)

Critique. Ces théories ont le mérite de mettre en lumière une idée féconde et elles ont marqué par là un grand progrès. Le P. Brucker en doutait : « De tout temps, on a indiqué parmi les circonstances dont il faut tenir compte pour mesurer la portée d'une affirmation de la Bible, le genre littéraire du livre ou du morceau... » (*Études*, 1906, t. CVI, p. 112). C'est vrai. Mais on n'avait pas de tout temps compris clairement que l'histoire n'est pas un genre unique, immuable, et que les livres historiques de la Bible ne sont pas tous à peser « dans la même balance ».

Les inventeurs et partisans de ces théories, surtout dans la ferveur des premiers temps, ont commis des excès regrettables. Benoît XV s'est vu obligé de stigmatiser sévèrement comme « détracteurs de l'Écriture », ceux d'entre eux qui *genera quædam litterarum in libris sacris inveniri contendunt quibuscum integra ac perfecta verbi divini veritas componi nequeat* (Denz.-Bann., 2188). Mais Benoît XV ne condamnait pas, il approuvait le principe de la diversité des genres, du moment qu'il était « contenu en de justes limites ». Et Pie XII l'a formellement sanctionné (Enc. *Div. afflante*, 35-38). Il n'est donc que de l'appliquer avec prudence.

Nous avons à examiner deux questions.

a) Première question. Y a-t-il dans la Bible, parmi les livres qui passent généralement pour de l'histoire, des livres d'un tout autre genre?

Ni le conte, ni le roman ou l'épopée historiques (si l'on ne prend pas ces mots au sens péjoratif) ne sont de soi incompatibles avec l'inspiration. Dieu n'a certainement pas inspiré des contes frivoles pour notre amusement, mais il n'aurait pas dérogé à son infinie sainteté en inspirant des contes pieux et instructifs pour notre éducation. Le Verbe fait chair a prononcé de sa bouche des paraboles. Pourquoi l'Esprit-Saint n'aurait-il pas pu écrire des paraboles ou autres récits fictifs de haute portée morale, par le ministère des hagiographes? « L'Enfant Prodigue » en saint Luc comprend trente-deux versets. Pourquoi le Saint-Esprit n'aurait-il pas pu nous proposer des « paraboles » de quinze ou vingt chapitres, assez amples pour constituer chacune un livre à part? Et n'admet-on pas communément qu'un Livre saint, le Cantique, est une allégorie d'un bout à l'autre?

Si Dieu a pu nous transmettre des enseignements salutaires sous le voile de la pure fiction, il pouvait aussi, à plus forte raison semble-t-il, nous en transmettre au moyen de récits où la fiction aurait eu sa part, mais dont la substance serait historique. Quelques théologiens (cf. S. Schiffini, *Divin. Script.*, p. 101, 102) font mauvais accueil à cette hypothèse. Le midrasch haggadique, l'épopée historique ne sont, disent-ils, ni franchement fiction, ni franchement histoire. Or, l'histoire falsifiée est indigne de Dieu. — Sans aucun doute. Mais ils ont tort de confondre le roman historique avec la falsification de l'histoire. Qui accuserait Wiseman de mensonge pour avoir composé *Fabiola?* Le roman historique ne serait déloyal que s'il se présentait réellement non pas comme roman, mais comme pure histoire. Or, aucun catholique sérieux ne prétend que les auteurs sacrés aient jamais présenté réellement comme histoire pure un midrasch historique. Au reste, il y a longtemps que les exégètes les plus conservateurs ont retranché Job de la liste des livres historiques où le plaçait saint Augustin, et soutiennent que la fiction y est intimement associée à l'histoire (cf. R. Cornely, *Introd.*, II, II, n. 171 : *nec historiam, nec parabolam esse..., licet utriusque indoli affinis sit*). Et de même ils accordent volontiers que les poètes, les prophètes, les auteurs sapientiaux, dans l'évocation du passé, s'écartent volontiers de l'histoire objective pour se rapprocher de la poésie épique (cf. Jud., V; Ps., CXIV; Sap., XVII; Ezech., XIX, etc.).

Les Pères en grand nombre ont regardé comme histoires vécues, le « Mauvais Riche » et le « Bon Samaritain ». Les modernes voient là des paraboles. Les uns et les autres professent le même respect à l'égard des textes évangéliques.

Toutefois, il ne nous suffit pas de savoir que Dieu « pouvait » inspirer des narrations fictives. Cette simple possibilité abstraite ne nous donne pas le droit de transférer des livres qui ont été rangés jusqu'à présent au nombre des livres historiques dans une catégorie différente.

Sur chacun de ces livres, il est indispensable en premier lieu de consulter l'Église. Si le magistère s'est prononcé, le débat est clos. S'il ne l'a pas fait, il faut réserver son droit. Mais ce n'est pas uniquement par la voie de déclarations officielles que l'Église exprime sa croyance. La Tradition oblige. Sans aucun doute, parmi les catholiques, quelques exégètes

avancés n'ont pas prêté à la Tradition une attention suffisante. En revanche leurs adversaires ont parfois abusé du mot traditionnel. Autre chose est une opinion généralement reçue dans l'Église depuis les premiers siècles, autre chose la Tradition selon l'acception théologique du mot. Nous devons rester inviolablement fidèles à l'enseignement des Pères quand il remplit les conditions déjà mentionnées plus haut : quand les Pères sont unanimement d'accord et quand ils déclarent ou laissent entendre que la foi est au moins indirectement en cause. Dans les autres cas, le sentiment le plus répandu parmi eux mérite sans doute respect : mais il fait d'autant moins autorité qu'il s'éloigne davantage des conditions requises.

Supposons maintenant que le magistère garde le silence et que la Tradition demeure indécise. Nous ne nous arrogerons pas encore d'emblée une complète liberté. Une loi s'impose, celle que Léon XIII (Enc. *Provid., E. B.*, 97) à la suite de saint Augustin (*De Gen. ad lit.*, VII, 7, 13; *P. L.*, XXXIV, 3787) énonçait en ces termes : *A litterali et veluti obvio sensu minime discedendum, nisi qua eum vel ratio tenere prohibeat, vel necessitas cogat dimittere.*

En conséquence, dès qu'un Livre saint offre l'aspect de l'histoire et qu'il jouit dans l'Église de la réputation d'être effectivement œuvre d'histoire, nous avons le devoir de le tenir pour historique jusqu'à preuve du contraire. D'ores et déjà une forte présomption est acquise.

Reste à contrôler ce premier jugement, qui de sa nature est provisoire, par une étude méthodique et critique. Il y a des chances pour que cette étude le confirme; il se peut cependant qu'elle soulève de graves objections et l'infirme d'autant; il se peut même qu'elle aboutisse à une négation, qu'elle conclue à la non-historicité du livre (ou d'un fragment du livre). Assurément nous n'abandonnerons pas à la légère, sans y être contraints par l'évidence, l'opinion communément admise, celle qui reposait sur la signification la plus naturelle des textes, sur l'interprétation la plus simple; mais nous n'oublierons pas non plus que des probabilités multiples, distinctes et concordantes ont la valeur d'une démonstration, spécialement en matière littéraire, et qu'elles engendrent par leur réunion une véritable évidence (cf. H. Pinard de la Boullaye, *Hist. comparée des relig.*, t. II, § 554-586).

C'est pourquoi la Commission biblique (13 juin 1905; Denz.-Bann., 1980) a sagement interdit « d'admettre comme principe de saine exégèse la thèse d'après laquelle les livres censés historiques ne raconteraient pas toujours, soit dans leur totalité, soit dans une de leurs parties, une histoire proprement dite et objectivement authentique, mais auraient seulement emprunté l'apparence de l'histoire » à l'instar des paraboles. La Commission excepte néanmoins « le cas qui ne saurait être aisément ni témérairement admis où, sans aller contre le sentiment de l'Église et sous réserve de son jugement, on prouverait par de solides arguments que l'hagiographe a voulu nous transmettre non pas une histoire véritable et proprement dite, mais sous les dehors et la forme de l'histoire, une parabole, une allégorie, ou quelque autre sens étranger à la signification proprement littérale ou historique des mots ».

Parfois il nous sera difficile ou impossible de parvenir à la certitude sur le compte d'un livre donné; de décider à coup sûr s'il appartient à l'histoire ou à un autre genre. Éloignés de l'époque et du milieu où il parut, nous sommes en mauvaise situation (semblables à ces lettrés de Chine qui étaient tentés de prendre *Tournebut* de G. Lenôtre pour un roman et *Un divorce*, de P. Bourget, pour de l'histoire). Les contemporains et concitoyens de l'auteur savaient à quoi s'en tenir. Mais les indices qui les frappaient sont comme estompés et oblitérés. C'est à la critique de tâcher à leur rendre leur netteté.

Certains catholiques actuellement inclinent à classer Tobie, Judith, Esther (et Jonas) dans le genre didactique, au titre de romans édifiants et doctrinaux, ou à les regarder comme des histoires romancées. Les exégètes conservateurs, sauf rares exceptions, se gardent, en combattant cette opinion, de la condamner péremptoirement. Ils lui reprochent d'être fragile et par suite téméraire. Parviendra-t-on un jour à l'établir sur un fondement solide? Ils n'excluent pas absolument cette éventualité. A notre avis, disent-ils, on n'a encore invoqué en sa faveur que des arguments plus ou moins probables; or il faudrait avoir des raisons pratiquement décisives pour être en droit de l'adopter. Nous sommes « sur un terrain plus ferme avec la thèse traditionnelle. Il nous semble plus prudent de nous y tenir jusqu'à plus ample informé ». (Lusseau et Collomb, *Manuel...*, II, p. 291; cf. H. Hœpfl, *De inspirat...*, p. 81; J. Renié, *Manuel...*, II, p. 284, 296). Ils reconnaissent ainsi qu'à l'avenir le dernier mot pourrait rester à la critique, à moins toutefois que l'Église ne soit amenée à intervenir définitivement.

Ce sont des traditions populaires que nous rencontrons dans les onze premiers chapitres de la Genèse; mais il est manifeste que l'auteur a l'intention d'enseigner des faits réels, authentiques; il est donc impossible de contester la réalité des faits sans porter atteinte à l'inerrance. La Commission biblique (30 juin 1909, Denz.-Bann., 2121-2128) affirme expressément l'historicité des chapitres I-III, qui sont d'une importance dogmatique capitale; mais elle n'impose pas l'obligation « de prendre tous les mots et toutes les phrases au sens propre ». La narration s'enveloppe « d'un revêtement folklorique marqué » (Dom Attout, *Les prem. pages de la Bible*, Bruxelles, 1933, p. 40; cf. J. Renié, *Manuel...*, I, p. 405). Ce revêtement n'est-il qu'une enveloppe extérieure? pure affaire de forme, d'expression, de langage, comme les anthropomorphismes? ou bien croirons-nous que des bribes de légende aient pu se glisser dans la trame même des évènements relatés? D'après certains catholiques, ce sont les éléments essentiels du récit qui sont historiques, mais non pas nécessairement ni toujours les éléments accessoires et accidentels. L'auteur ne proposerait pas les traditions dont il se fait l'écho comme intégralement authentiques mais seulement comme authentiques en substance. On pourrait ainsi comparer, de loin, les onze premiers chapitres de la Genèse aux Annonciations, Visitations, Crucifixions... de nos oratoires. Ces peintures sont des leçons d'histoire; *idem dicunt quod Evangelia*, répliquaient aux iconoclastes huguenots les théologiens romains. Encore est-il que le peintre a suivi sa fantaisie dans l'ordonnance des paysages, l'habillement des personnages, etc., et qu'il y a aussi placé des symboles d'une signification dogmatique : un lys au côté de la Vierge, une colombe dans les airs au-dessus d'elle. De même le récit sacré comporterait des fictions imaginaires, d'une naïve beauté : les unes d'ordre décoratif ne viseraient guère qu'à l'agrément (par ex. certains détails concrets, étrangement précis : les dimensions de l'Arche, la hauteur des eaux à la fin du déluge); les autres d'ordre allégorique serviraient à rendre sensible une vérité doctrinale (les Kérubim préposés à la garde du jardin; l'arc-en-ciel, gage de l'Alliance). Si l'on adopte cette hypothèse, on veillera pour le moins à la maintenir en d'assez étroites limites, et on se méfiera de la périlleuse comparaison. Selon la juste observation du P. Hœpfl (*De inspirat.*,

p. 87) : *Facta in his capitibus narrata, una cum circumstantiis principalioribus, pro historicis habenda sunt; nonnisi in explicandis minoribus adjunctis major conceditur libertas.* On ne s'écartera donc jamais du sens historique sans un motif sérieux.

b) Deuxième question. Quelques réserves qu'on fasse sur tel ou tel des livres de la Bible dits historiques, il est incontestable que la très grande majorité, que tous les principaux d'entre eux prétendent bel et bien être très réellement des œuvres d'histoire. En certains passages, il demeurera encore permis de se demander (à condition de respecter les règles fixées par les Rép. de la Comm. biblique, 13 février et 23 juin 1905) si l'on ne se trouve pas devant une citation implicite ou devant une narration n'ayant d'historique que l'apparence extérieure; mais ce sont là des exceptions relativement bien rares. Il nous faut donc maintenant rechercher *comment les historiens sacrés comprenaient l'histoire.*

Nous nous bornerons forcément à quelques remarques. L'exégèse catholique poursuit activement ce travail de recherche depuis plusieurs dizaines d'années, mais elle est loin de l'avoir mené à terme. Elle ne pouvait se limiter à l'étude des Écritures elles-mêmes. Pour déterminer et apprécier les principes et les usages des Hébreux en hagiographie, il fallait les rapprocher de ceux des peuples environnants; le problème réclamait donc une étude comparée des littératures anciennes de l'Orient. Pie XII a souligné la nécessité de cette enquête comparative et il s'est plu à constater qu'elle tournait à l'honneur des historiens sacrés (Enc. *Div. afflatus*, n. 35, 36). Ils ont eu recours aux mêmes procédés que les autres, mais avec une sincérité et une objectivité singulièrement supérieures.

L'histoire telle qu'ils la pratiquaient diffère de l'histoire « moderne » par ses méthodes et par son but.

Par ses méthodes. Elle n'est pas critique. Elle est fragmentaire; les historiens sacrés ont laissé dans la trame de leurs récits des lacunes considérables, lors même qu'ils se trouvaient en état de les combler facilement. Elle ne respecte pas les proportions relatives des divers évènements : le récit se condense tantôt en un abrégé rapide et incolore, tantôt s'épanche en un ample développement. Elle manque d'une chronologie ferme et précise. Elle néglige à maintes reprises de nous fournir des dates indispensables. Si les chiffres que nous trouvons dans nos textes actuels nous jettent souvent dans le désarroi (cf. S. Jérôme, *Ep.*, LXXI, 5; *P. L.*, XXII, 676), la faute n'en revient pas exclusivement aux copistes. Il est parfois arrivé à quelques auteurs de bouleverser l'ordre des évènements. Elle ressemble souvent de près à une compilation. Parmi les historiens bibliques ceux qui ont cherché à s'assimiler leurs matériaux, à les fondre en une narration unique, ne sont pas les plus nombreux; les autres, après avoir découpé dans leurs documents les morceaux qui étaient à leur convenance et les avoir au besoin résumés ou légèrement retouchés, se contentaient de les aligner ou tout au plus de les combiner.

Par son but. Dans l'Écriture, notait Grégoire de Nysse, « la narration historique se rattache toujours à une considération plus haute » (*In Ps. inscr.*, tr. II, 2; *P. G.*, XLIV, 489). Les historiens sacrés n'ont jamais cultivé l'histoire pour l'histoire (non plus que les poètes sacrés l'art pour l'art). Elle leur servait de moyen; le but auquel ils visaient était religieux : enseignement dogmatique et édification morale. Ils ne fouillaient pas les archives par curiosité; ils demandaient au passé des instructions pour le présent et l'avenir : la justification de leur foi, la preuve des thèses théologiques qui leur étaient chères, une invitation au repentir et à l'espérance. La révélation de Dieu est un fait, elle s'est exprimée dans et par les faits : telle est la raison pour laquelle ils s'intéressent aux faits. C'est pourquoi il y a tant d'affinités entre leurs œuvres et les autres écrits inspirés : elles ont un caractère doctrinal et pratique.

Que conclure de ces observations? Sont-elles de nature à jeter sur l'histoire biblique quelque discrédit? Les historiens sacrés auraient-ils été victimes tout ensemble de leur confiance naïve à l'égard de leurs sources et de leur zèle religieux? Non. Ils se faisaient de la vérité historique un idéal très élevé, et ils l'ont réalisé dans leurs écrits. Seulement cet idéal ne coïncide pas de tous points avec celui d'un moderne.

a. Ils ont donné des évènements une représentation authentique. S'ils étaient les « esclaves » de leurs documents, s'ils étaient incapables de les soumettre à un examen critique, s'ils ignoraient le secret de « lire au travers », tenons du moins pour assuré que ces documents étaient bons et ne les ont pas égarés. Mais le but qu'ils poursuivaient les dispensait d'une méticuleuse précision. Nous nous garderons de requérir d'eux constamment cette minutieuse exactitude dont les historiens modernes se glorifient. Nous ne nous tiendrons pas pour obligés d'interpréter strictement les moindres particularités de leurs récits; et quand nous rencontrons en deux ouvrages deux narrations parallèles d'un même épisode, nous ne nous imposerons pas chaque fois la tâche de les harmoniser entre elles jusque dans les plus humbles variantes, celles qui du point de vue où les auteurs se plaçaient sont entièrement dépourvues d'intérêt. En formulant ces réserves nous ne déprécions pas la valeur de leur témoignage : nous essayons de le comprendre correctement, c'est-à-dire en la façon qu'ils désiraient. Un portrait à la main n'a pas l'exactitude matérielle absolue d'une photographie, il n'y prétend pas; mais, s'il est l'œuvre d'un artiste de talent, il peut être frappant de ressemblance. Selon l'avis des amateurs les plus compétents, il peut surpasser en ressemblance les meilleures photographies (Léonard de Vinci conseillait à ses élèves de ne pas copier servilement le visage de leurs modèles, mais il exigeait d'eux qu'ils en rendissent la physionomie avec une irréprochable fidélité). Personne ne saurait reprocher raisonnablement aux auteurs anciens, hébreux, grecs ou latins, lorsqu'ils rapportent les paroles d'autrui de ne pas en reproduire rigoureusement la teneur littérale (Taine et Croiset se déclarent pleins d'admiration pour la vérité des discours de Thucydide!) N'accusons pas non plus d'erreur les historiens sacrés si en rapportant fidèlement les faits, ils n'ont pas toujours jugé utile ou possible d'étendre jusqu'aux derniers détails un souci scrupuleux de parfaite exactitude.

b. En revanche, à l'opposé des modernes, ces historiens auraient eu le sentiment de faillir à la vérité s'ils n'avaient essayé de montrer l'action de la Providence dans le monde. Elle n'intervient pas seulement de temps à autre par des miracles. Elle régit le cours continuel des choses et lui imprime une signification. Aux yeux de ces croyants, réduire l'histoire à un simple déroulement ou enchaînement des faits, ç'eût été la mutiler et la falsifier.

Aussi ne les blâmerons-nous pas de l'avoir schématisée, de lui avoir imposé des cadres simples mais un peu artificiels, quand c'était un bon moyen d'en dégager plus clairement les leçons. L'auteur des Juges a ramené les vicissitudes d'Israël à une série de drames en quatre actes : prévarication, oppression, repentir, libération; il a, du même coup, donné à son pragmatisme religieux un aspect saisissant. Il affecte d'étendre les bienfaits et l'autorité de chaque juge à la

nation entière, et proteste par là contre le particularisme des tribus.

Nous ne nous étonnerons pas davantage de leurs omissions volontaires, si regrettables qu'elles soient pour nous. Le triage qu'ils ont opéré entre les informations dont ils disposaient serait arbitraire et en certains cas déloyal de la part d'un historien moderne qui a pour consigne de ne rien taire et surtout de ne rien cacher. Quant à eux, ils n'ont jamais émis la prétention d'être complets, et ils se sont acquittés intégralement de la charge qu'ils avaient assumée : celle de mettre en évidence des principes d'importance capitale pour la conduite de la vie.

Ces réflexions s'appliquent à tous les historiens sacrés, non pas cependant au même degré ni de la même manière. Le genre historique dans les Écritures est d'une grande souplesse; il est malléable; il échappe à toute définition rigide. A parler strictement, il y a dans la Bible autant de genres historiques apparentés mais distincts, que d'historiens. Chacun d'eux confère à l'histoire une modalité particulière, selon les besoins auxquels il entend faire face, selon la mission qu'il s'est assignée. Il réclame donc d'être interprété en conformité avec cette même mission. Si nous méconnaissons ses desseins, nous risquons de manquer envers lui d'équité, et de suspecter sa véracité.

D'un auteur à un autre, la transformation du genre est parfois très profonde. On s'en aperçoit vite, par exemple, quand on passe de Samuel et des Rois aux Chroniques : d'autant que cet ouvrage dépend en ligne droite des deux autres. La subordination de l'histoire à des fins doctrinales prend chez le chroniqueur une tournure nettement systématique et à première vue inadmissible. Il recopie largement Samuel et les Rois, parce que ce sont des livres canoniques et que comme tels ils lui offrent une base solide; il ne les nomme pas, parce qu'ils sont suffisamment connus; il les complète d'après plusieurs autres sources qu'il désigne avec soin : jusque-là rien que de normal. Mais il oriente les textes qu'il leur emprunte dans une direction nouvelle, il les emploie à plaider en faveur de ses propres idées, et il n'hésite pas à rendre leur témoignage plus décisif par des additions, des suppressions et des remaniements. Comment s'en reconnaît-il le droit? C'est qu'il ne se propose pas de refaire une histoire déjà faite par des auteurs sacrés, encore moins de la rectifier (ç'eût été une sorte de sacrilège), mais de démontrer des vérités dont il est sûr au moyen de « l'argument scripturaire », le seul qu'un Juif tînt pour valable alors, et il tire parti des textes selon un procédé exégétique d'accommodation qui était déjà en honneur de son temps, que les rabbins cultiveront jusqu'à l'abus, et que saint Paul ne reniera pas. (Lire A. Robert, Historique *(Genre)*, *D. B. S.*, t. IV, c. 20.) On pourrait aussi rapprocher cette méthode de celle des Docteurs du Moyen Age qui aimaient à proposer leur enseignement personnel par voie de prélections extraites d'un auteur ancien et universellement estimé.

Saint Thomas nous adresse à propos de Gen., I, 6-8, deux recommandations :

1. Maintenir inébranlablement l'infaillibilité de l'Écriture.

2. Se souvenir qu'un même texte est souvent susceptible d'interprétations diverses (I, q. LXVIII, a. 1). Nous avons évité autant que possible au cours de cet article, de prendre parti dans les discussions librement agitées entre interprètes, nous avons simplement voulu indiquer comment et à quelles conditions l'interprétation sauvegarderait l'inerrance. L'autorité de la Bible traversait il y a une quarantaine ou cinquantaine d'années une crise. Elle en est sortie victorieusement grâce au progrès des études scripturaires. Pie XII félicitait récemment les exégètes catholiques d'avoir résolu déjà une multitude de difficultés, en « usant correctement de ces mêmes armes d'ordre scientifique dont abusaient trop souvent nos adversaires » et d'avoir restauré ainsi chez les fidèles une entière confiance en la vérité des saintes Lettres (cf. Enc. *Div. affl.*, n. 40). Ils y ont réussi d'autant mieux qu'ils ne cherchaient pas immédiatement ce résultat apologétique; ils étaient sûrs de l'obtenir par surcroît en s'appliquant à mieux connaître la Bible. Le pape compte encore sur leurs efforts à l'avenir, car il reste bien des difficultés à éclaircir. Mais l'exégèse catholique a besoin pour avancer de liberté. Les limites que lui tracent la foi, le sentiment, les décisions de l'Église ne sont pas pour elles une servitude; elles sont un secours; elles la préservent des écarts où tombe si facilement la critique protestante et rationaliste : il ne peut être question de les enfreindre, et à cet égard une grande prudence est de rigueur. Mais toutes autres limites auxquelles on prétendrait l'assujettir en jetant dès l'abord la suspicion sur toute méthode ou toute conjecture nouvelle, lui seraient une entrave et nuiraient à la cause de l'inerrance qu'elle a mission de servir (cf. Enc. *Div. affl.*, n. 43).

Bibliographie. — Les ouvrages qui mériteraient d'être signalés sont extrêmement nombreux; nous en avons déjà cité beaucoup. Nous ne mentionnerons ici que les plus importants et les plus accessibles.

Manuels. — R. Cornely, S. J., *Introductio in utriusque Test. libros sacros*, Paris, 1885; *Introductionis compendium*, édit. revue et corrigée par A. Merk, S. J., Paris, 1930. — C. Chauvin, *Leçons d'introduction générale aux divines Écritures*, Paris, 1898. — F. Gigot, *General introduction to the Holy Scriptures*, New-York, 1903. — Institut biblique pontifical, *Institutiones biblicæ scholis accommodatæ*, t. I : *De S. Script. in universum*, 3e éd., Rome, 1929. — H. Lusseau et M. Collomb, *Manuel d'études bibliques*, t. I, Paris, 1936. — J. Renié, S. M., *Manuel d'Écriture sainte*, t. I, 4e éd., Lyon, 1941.

Ouvrages spéciaux. — J.-B. Franzelin, S. J., *De divina Traditione et Scriptura*, Rome, 1896. — Schmid, *De inspirationis Bibliorum vi et ratione*, Brixen, 1885. — G.-J. Crets, O. Praem., *De divina Bibliorum inspiratione*, Louvain, 1886. — P. Dausch, *Die Schriftinspiration*, Fribourg-en-Brisgau, 1891. — D. Zanecchia, O. P., *Divina inspiratio ad mentem S. Thomæ*, Rome, 1898. *Scriptor sacer sub divina inspiratione juxta sententiam Card. Franzelin*, Rome, 1903. — Th. Calmes, O. P., *Qu'est-ce que l'Écriture sainte?*, Paris, 1899. — M.-J. Lagrange, O. P., *La méthode historique*, Paris, 1903. — L. de San, S. J., *De divina Traditione et Scriptura*, Bruges, 1903. — F. Prat, S. J., *La Bible et l'histoire*, Paris, 1904. — S. Schiffini, S. J., *Divinitas Scripturarum*, Turin, 1905. — L. Billot, S. J., *De inspiratione S. Scripturæ*, 2e éd., Rome, 1906. — C. Pesch, S. J., *De inspiratione*, Fribourg-en-Brisgau, 1906; *Supplementum*, 1926. — L. Méchineau, *L'idée de livre inspiré*, Bruxelles, 1907. — E. Hugon, O. P., *La causalité instrumentale*, Paris, 1907. — J.-V. Bainvel, S. J., *De Scriptura sacra*, Paris, 1910. — J. Vosté, O. P., *De Scripturarum veritate juxta recentiora Ecclesiæ documenta; De natura et extensione inspirationis biblicæ secundum principia Angelici Doctoris*, Rome, 1924. — H. Hœpfl, O. S. B., *De inspiratione Sacræ Scripturæ*, 2e éd., Rome, 1929. — H. Lusseau, *Essai sur la nature de l'inspiration*, Paris, 1930. — A. Bea, S. J., *De inspiratione sacræ Scripturæ quæstiones historicæ et dogmaticæ*, Rome, 1935.

Dictionnaires. — *Dict. de la Bible*, art. *Inspiration*, par E. Mangenot. — *Dict. de Théologie catholique*, art. *Inspiration* (même auteur). — *Dict. apologétique de la Foi catholique*, art. *Critique, Exégèse, Inspiration, Inerrance*, par A. Durand, S. J. — *Dict. pratique des connaissances religieuses*, art. *Bible*, par P. Synave, O. P.

Revues. — *Études*, mars 1900 : *Psychologie de l'inspiration*, par P. Dutouquet; février 1901 : *Les historiens inspirés et leurs sources*, par F. Prat. — *Revue thomiste*, mars 1895 : *Une pensée de saint Thomas sur l'inspiration scripturaire*, par Th. Calmes. — *Revue biblique*, avril 1896 : *L'inspiration des Livres saints*, par M.-J. Lagrange; janvier 1897 : *A*

propos de l'inspiration, par Th. Pègues. — *Revue des Facultés catholiques de l'Ouest*, décembre 1895 : *Essai sur la nature de l'inspiration*, par E. Levesque. — *Verbum Domini*, octobre 1927 : *De inspiratione verbali*, par A. Fernandez. — *Biblica*, 1931 : *L'inspiration et l'intelligence*, par H. Lusseau.

Auteurs non catholiques. — L. Gaussen, *Théopneustie ou inspiration plénière des Écritures*, Paris, 1840. — E. Rabaud, *Histoire de la doctrine de l'inspiration dans les pays de langue française*, Paris, 1883. — W. Rohnert, *Die Inspiration der h. Schrift und ihre Bestreiter*, Leipzig, 1889. — W. Sanday, *Inspiration*, Londres, 1893. — *Realencycl. für protestantische Theologie*, 1900, art. *Inspiration*, par H. Cremer. — A. Sabatier, *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit*, Paris, 1904.

INSTITUT BIBLIQUE PONTIFICAL.

— I. Historique. — Le projet de fonder à Rome un Institut biblique, remonte à Léon XIII, mais il était réservé à Pie X de le mettre à exécution. Encore ce dernier dut-il, faute de ressources, en retarder la réalisation : c'est le 7 mai 1909 que, par la Lettre apostolique *Vinea electa*, il fonda l'Institut. La direction en fut confiée à la Compagnie de Jésus; le premier recteur, le R. P. Léopold Fonck († 1930), dressa le plan des études, organisa une bibliothèque spécialisée et un musée. Les sommes nécessaires furent mises à la disposition du Saint-Siège par la noble famille lorraine du Coëtlosquet. Dès sa fondation, l'Institut avait voulu établir à Jérusalem un centre d'études subsidiaire, et déjà en 1913 il avait acquis un terrain à cette intention, mais diverses difficultés entravèrent la construction et la maison ne put s'ouvrir qu'en 1927.

L'Institut conféra d'abord, aux élèves qui avaient suivi un cours triennal, le titre de « lecteur » ou « professeur » d'Écriture sainte; quelques années plus tard, Benoît XV (*Cum Biblia Sacra*, 15 août 1916) décréta qu'il donnerait le grade de bachelier en son nom propre et celui de licencié au nom de la Commission pontificale biblique; enfin Pie XI, dans le même acte par lequel il associait à l'Université Grégorienne, tout en maintenant leur indépendance réciproque, l'Institut biblique et l'Institut oriental, accorda au premier le droit de conférer, indépendamment de la Commission biblique, tous les grades, y compris le doctorat (Motu proprio *Quod maxime*, 30 septembre 1928). En 1932 fut créée une seconde Faculté, celle des Études de l'Ancien Orient; elle comprend quatre sections qui concernent le sémitisme en général, l'assyriologie, l'égyptologie, le sanscrit et l'iranien. L'organisation des études a reçu sa consécration définitive par la publication des *Statuta Pontificii Instituti Biblici* auxquels la S. Congrégation des Séminaires et des Universités a donné son approbation, le 7 août 1934.

II. Programme. — L'intention de Pie X était de créer à Rome « un centre d'études bibliques supérieures, destiné à promouvoir aussi efficacement que possible, selon l'esprit de l'Église, les sciences bibliques et les études connexes » *(Vinea electa)*. Le programme de l'Institut comprend donc en premier lieu la formation scientifique des futurs professeurs d'Écriture sainte et de langues orientales : deux Facultés y pourvoient. Ne sont admis à prendre les grades dans la Faculté biblique que les licenciés en théologie. Le cours est de trois ans; on y enseigne la méthodologie des études bibliques, diverses questions choisies d'introduction générale et spéciale, l'exégèse des textes originaux, la théologie biblique, l'histoire, l'archéologie, la géographie et la topographie des pays bibliques, enfin les disciplines complémentaires. Pour être promus aux grades, les étudiants doivent connaître, outre les langues des saints Livres : grec, hébreu, araméen, une autre langue orientale; ils doivent aussi prendre une part active à deux *exercitationes* (séminaires). Les cours de la Faculté des Études de l'Ancien Orient leur sont accessibles : ainsi peuvent-ils se spécialiser ou acquérir une formation plus complète. Le baccalauréat est conféré après la première année, la licence à la fin de la deuxième; à l'issue de la troisième année, l'étudiant reçoit une attestation qui le déclare *candidatus ad lauream*, mais le doctorat ne peut être conféré que deux ans après la licence. Il suppose, avant la soutenance de la thèse, un spécimen de leçon exégétique. Dans la Faculté des Études de l'Ancien Orient, suivant la section choisie par l'étudiant, le programme prescrit, outre l'étude des langues et de l'histoire littéraire, politique et religieuse propres à la section, l'étude d'une autre langue appartenant à une section connexe. On exige aussi la connaissance de l'hébreu et d'une ou plusieurs disciplines enseignées dans la Faculté biblique, mais rentrant dans le cadre de la section choisie. La licence est conférée à la fin du cours triennal et le doctorat au plus tôt un an après la licence. Les conditions imposées pour la promotion au grade de docteur sont analogues à celles qui sont requises dans la Faculté biblique.

A la formation scientifique des futurs professeurs s'ajoute la mise en œuvre de tous les moyens capables de favoriser le progrès des sciences bibliques : publications, conférences, bibliothèque abondamment fournie de tout ce que peuvent désirer biblistes et orientalistes. La maison de Jérusalem, particulièrement organisée en vue d'un enseignement plus développé de la géographie, de la topographie et de l'archéologie du proche Orient, reçoit ceux qui ont l'intention de se spécialiser; à tous les étudiants de l'Institut elle offre l'occasion de compléter leurs connaissances; en même temps elle doit assurer l'activité régulière des recherches archéologiques entreprises par l'Institut.

III. Activité scientifique. — La préparation des futurs professeurs fut, dès les premières années, la tâche principale de l'Institut. Avec le plan d'études, la bibliothèque fut l'objet d'une sollicitude toute particulière. D'heureuses circonstances favorisèrent la constitution presque immédiate d'un premier fonds; les publications ultérieures vinrent s'y adjoindre régulièrement. Plus de 100 000 volumes se trouvent actuellement à la disposition des étudiants et de tous ceux qui s'intéressent aux études bibliques et orientalistes. La maison de Jérusalem possède, elle aussi, une bibliothèque spécialisée à l'usage des étudiants du 3e cours qui veulent séjourner une partie de l'année en Terre Sainte. On organise pour eux des excursions qui complètent leur formation scientifique, et, pendant les mois d'été, des voyages d'études en Palestine, Syrie et Égypte.

Durant les années 1909-1945, 1 397 étudiants ont été inscrits aux cours de l'Institut. Parmi les anciens, dispersés dans toutes les parties du monde, plus de 500 sont professeurs : une centaine occupent des chaires dans les Facultés de théologie, les autres enseignent dans les séminaires ou dans les maisons d'études de leur ordre. Trente d'entre eux ont reçu le titre de docteur ès sciences bibliques.

Les publications de l'Institut comprennent trois revues : *Biblica* (à partir de 1920), *Verbum Domini* (1921), *Orientalia* (1re série, 55 volumes, 1920-1930; 2e série, à partir de 1932); en outre plusieurs collections : *Scripta Pontificii Instituti Biblici*, *Monumenta Biblica et Ecclesiastica*, *Sacra Scriptura antiquitatibus orientalibus illustrata* (à partir de 1938, sous le titre : *Biblica et Orientalia*), *Analecta orientalia*. Parmi les *Scripta P. I. B.*, il faut mentionner spécialement les *Institutiones Biblicæ*, le *Novum Testamentum græce et*

latine apparatu critico instructum du R. P. Merk (5e édit., 1944), le *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti* du R. P. Zorell, le *Sumerisches Lexicon* et la *Sumerische Grammatik* du R. P. Deimel, la *Grammaire hébraïque* du R. P. Joüon. Aux autres travaux de l'Institut s'ajoutèrent en 1929 les fouilles de Teleilat Ghassul en Transjordanie. Commencées par le R. P. Mallon, premier directeur de la maison de Jérusalem († 1934), elles ont conduit à des résultats très importants pour l'histoire de la plus ancienne civilisation palestinienne.

BIBLIOGRAPHIE. — *Acta Pontificii Instituti Biblici* (jusqu'ici 4 vol.). — L. Fonck, *Primum quinquennium Pontificii Instituti Biblici*, Roma, 1915. — A. Bea, *Pontificii Instituti Biblici prima quinque lustra*, Roma, 1934. — *Teleilat Ghassul I*, Compte rendu des fouilles 1929-1932, par A. Mallon, R. Köppel, R. Neuville, Rome, 1934; *Teleilat Ghassul II*, Compte rendu des fouilles 1932-1936, par R. Köppel, H. Senès, J.-W. Murphy, G.-S. Mahan, Rome, 1940.

A. BEA.

INTERPRÉTATION (HISTOIRE DE L'). — I. Exégèse juive. II. Exégèse patristique. III. Exégèse médiévale : 1° en Orient; 2° en Occident. IV. Exégèse moderne et contemporaine : 1° de l'Ancien Testament; 2° du Nouveau Testament.

I. EXÉGÈSE JUIVE. — I. Période talmudique. II. Depuis la clôture du Talmud. III. Conclusion.

En Israël, « peuple du livre », la Bible tenait dans la vie une trop grande place pour que l'exégèse ne s'y soit pas de plus en plus développée : dans les synagogues où les Écritures étaient lues, traduites et fournissaient matière à une prédication; dans les écoles où l'on y cherchait des arguments pour les discussions.

Laissant de côté les interprétations philoniennes, plus alexandrines que juives, nous nous attacherons surtout à considérer l'exégèse talmudique, telle qu'elle a été pratiquée dans les Académies de Palestine et de Babylonie : c'est là en effet que se sont formés peu à peu les traits caractéristiques de l'exégèse juive. Nous indiquerons, dans une partie plus succincte, ce que lui ajoutèrent les siècles suivants.

I. EXÉGÈSE TALMUDIQUE. — Les rabbins interprètent l'Écriture à deux fins : soit qu'ils veuillent la comprendre en elle-même, soit qu'ils cherchent à en déduire des chefs de preuve pour l'établissement de la Loi orale. En ce dernier cas, ils se proposent d'interpréter le code inspiré et de l'adapter aux conditions sans cesse changeantes de l'existence. On peut conjecturer que cette préoccupation trop intéressée les conduira souvent à faire violence à la lettre et à l'esprit des saints Livres.

Une des études pratiquées dans les écoles rabbiniques était celle du texte biblique, le *miqra'*, lecture, traduction et probablement aussi explication. Mais les Écritures trouvaient également place en d'autres branches : dans le *Midraš*, détermination à l'aide d'arguments scripturaires des prescriptions juridiques obligatoires, la *halakha* (primitivement fixée indépendamment de la Bible) qui finit par comprendre toutes les recherches juridiques, la *haggada* qui désigne tout ce qui n'est pas juridique : histoire, morale, édification, science...

Nous trouvons ces exégèses rabbiniques dans deux littératures. La littérature juridique : la *Mišna*, avec son complément parallèle la *Tosephta*, et les deux Talmuds (commentaires de la *Mišna*) renferment quantité d'interprétations. Les commentaires bibliques *(midrašim)* reflètent davantage les comportements spécifiques des interprètes, surtout les commentaires juridiques remontant à l'âge des *Tannas*, contemporains de la *Mišna* (deux premiers siècles de l'ère chrétienne) : ceux-ci, qui portent sur les quatre derniers livres du Pentateuque (*Mekhilta* sur Exode, *Siphra* sur Lévitique et *Siphré* sur Nombres et Deutéronome), nous montrent ordinairement le commentateur déterminant le sens précis de la lettre; mais déjà, surtout dans l'école d'Ismaël (moins littéral et minutieux qu'Aqiba), apparaissent des exégèses plus libres. Les commentaires postérieurs (le *Rabba* sur le Pentateuque et les *Megillot :* Lamentations, Cantique, Ecclésiaste, Ruth et Esther; le *Tanḥuma* et les deux *Pesiqta* sur le Pentateuque, le *Midraš haggadol*...) font une part très large à la *haggada*, affabulations historiques, traditions plus ou moins légendaires. Les Targums, surtout les deux *Yerušalmi* sur le Pentateuque, nous renseignent aussi sur l'exégèse rabbinique.

1. L'intelligence d'un texte exige d'abord la mise en œuvre de moyens philologiques : les rabbins ont pratiqué largement l'*exégèse philologique* et l'on se rend facilement compte qu'ils étaient admirablement équipés pour ce genre d'étude. Ils l'ont probablement pratiquée d'instinct, sans avoir besoin de se mettre à l'école des scoliastes alexandrins, qui exerçaient alors leur virtuosité sur les classiques grecs.

Le premier souci de l'interprète est d'établir un texte sûr et de le bien lire. Les travaux de la Massore n'aboutiront qu'après la clôture des Talmuds à la fixation de la lettre biblique; mais déjà se transmettaient des traditions et les copies de la Bible contenaient des indications sur la lecture : les rabbins utilisent tout ce matériel. Ils mentionnent les variantes de quelques manuscrits réputés, quelques leçons propres aux LXX, les corrections qu'il faut apporter à diverses phrases difficiles; ils déterminent comment entendre des mots douteux en raison des vocalisations différentes possibles, comment couper et ponctuer certains passages, quel compte tenir des points qui figurent à certains endroits. Un exemple : « Les espions envoyés par Moïse disaient (Num., XIII, 31) : « Nous ne pourrons monter contre ce peuple parce « qu'il est plus fort que nous *(mimmènnû)*. » R. Siméon b. Laqiš (IIIe siècle) estimait qu'ils entendaient le *mimmènnû* du Très-Haut, disant : « Pour ainsi dire (locution pour atténuer un anthropomorphisme ou une irrévérence), il ne peut prévaloir contre eux. » (*Talm. pal., Ta'aniot*, IV, 8, 68 *d;* cf. Parallèle *babli, Sota*, 35 *a*, *'Arakin*, 15 *a*). Ces procédés en soi rationnels et légitimes, aboutissent souvent à violenter les textes, quand on prétend légitimer par eux des interprétations arbitraires.

Autre condition d'intelligence : un bon lexique; les rabbins travaillent à l'établir. Ils le font en tenant compte du sens des mots dans la Bible, dans l'usage courant, dans les langues voisines; en déterminant la valeur de certains termes obscurs, soit par le contexte, soit par la comparaison avec les passages parallèles. Plus délicat et prêtant à toutes les fantaisies est le recours à des étymologies trop souvent puériles, et encore plus l'emploi du *Notarikon*, qui consiste à prendre chaque lettre d'un mot comme l'initiale d'autres mots. On comprend que les rabbins aient souvent précisé qu'il faut entendre tel terme *prout sonat (kišemû'o)*, suivant son sens évident, explicite *(waddâ'i)*, comme il est écrit *(kekitâbân)*, suivant la vérité ou la substance *(mammâš)*...

Le bon exégète doit être un grammairien accompli : les rabbins s'y appliquent, faisant l'analyse précise des phrases, déterminant la valeur respective des différentes parties du discours : substantifs, verbes avec toutes les nuances des conjugaisons et des modes hébraïques, conjonctions et prépositions avec leur sens et leur portée ordinaires. Ainsi R. Ismaël († en 135) disait : « Tous les *'im* (si) de la Torah ont un sens

hypothétique (n'imposant pas d'obligation) sauf trois : Lev., II, 14; Ex., XXII, 24; Deut., XV, 8. » (*Mekhilta* sur Ex., XX, 25).

L'étude du style hébraïque en général et du style biblique en particulier a été abondamment pratiquée par les rabbins : ils sont parvenus à des résultats parfois intéressants et définitifs; trop souvent ils mettent cette méthode légitime au service de conclusions arbitraires. Ainsi il est juste de déterminer ce qui est comparaison, métaphore, hyperbole, litote et de l'entendre en conséquence.

C'est encore un principe de toute exégèse intègre de tenir compte du contexte. Les rabbins connaissaient cette règle cardinale et en ont défini l'emploi. D'abord ils déterminent quel est le sujet du passage, puis ils se servent de la conclusion ainsi obtenue pour fixer le sens d'une proposition qui pourrait paraître douteuse. Dans les règles d'Ismaël, dont nous parlerons, plusieurs concernent le recours au contexte. En voici une application : « Lorsqu'un homme a perdu ses cheveux sur sa tête, il est chauve, mais il est pur (Lev., XIII, 40) ; on pourrait croire qu'il est pur de toute impureté; mais il est enseigné en ces termes : ...si dans sa calvitie antérieure ou postérieure apparaît une plaie d'un blanc rougeâtre (*ibid.*, 42). Le contexte apprend qu'il n'est pas pur de toute impureté, mais seulement de l'impureté d'impetigo » (*baraitha* des règles d'Ismaël).

Si le principe était toujours observé, les interprétations des rabbins seraient impeccables; mais ils ont étendu la règle en déclarant qu'une section est souvent éclairée par la voisine, ce qui donne lieu à une exégèse fort libre. Surtout, le plus souvent, ils considèrent une proposition, indépendamment de ses alentours, comme un oracle divin valant par lui-même.

La considération attentive du texte conduit les rabbins à tenir compte de ses moindres particularités : l'ordre des termes, la considération des sous-entendus (sujets ou compléments), la valeur exclusive ou inclusive des particules, les redoublements, redites et reprises.

La familiarité avec le style biblique permet de définir ses particularités. Certaines expressions ont un sens consacré : « Un précepte dit éternel est obligatoire pour toutes les générations et non seulement pour celles qui le reçoivent » (*Mekhilta* sur Ex., XII, 14, etc.). Diverses tournures elliptiques (*dérék qeṣârâ*, voie abrégée) exigent un complément ou une explication : principe juste, mais dangereux. Des écritures *pauvres* (ou *eunuques*) doivent être expliquées par d'autres endroits *riches*, qui les complètent, nouvelle source de conclusions arbitraires. Des écritures qui paraissent se contredire doivent être conciliées, soit par une troisième écriture, soit par une distinction opportune.

Ces quelques indications montrent avec quelle attention les docteurs avaient étudié le style des Écritures, de quels riches instruments ils pouvaient user pour leur explication et utilisation.

2. Leur exégèse est parfois purement implicite, par exemple en plusieurs traités de la *Mišna*, où ils se contentent d'appliquer, sans les citer, les prescriptions mosaïques. Mais le plus souvent elle est explicite. Parfois elle se borne à expliquer les textes : mettant en lumière le rôle de chaque partie d'une phrase, principe commandant tout le reste, démonstration ou simple allusion, indication d'une obligation stricte... Ou bien elle définit la portée de chaque terme par ces interprétations distributives, que nous retrouvons en saint Paul, par ex. Rom., X, 6, 7; Gal., IV, 24 : *hoc est.*

Mais le plus ordinairement cette exégèse explicite est démonstrative, exploitant le texte pour en tirer un argument : elle le fait, soit par une référence simple au passage utilisé, *exégèse référentielle*, soit en éclairant le texte par une interprétation. L'exégèse référentielle sert à plusieurs fins : fonder une prescription juridique ou une *haggada* (danger d'arbitraire quand le texte invoqué n'a qu'une relation lointaine avec la thèse à prouver); montrer que tel évènement historique est la réalisation d'une prophétie connue, ou bien déduire les prédictions relatives au Messie ou à la consommation dernière. Nous entrevoyons qu'en ces divers genres, à côté d'exégèses saines, large place sera faite à la fantaisie : « Yahweh règnera à jamais et toujours (Ex., XV, 18). R. José le Galiléen (IIe siècle) disait : Si les Israélites avaient dit dans leur cantique de la mer Rouge : Yahweh règne à jamais, aucune nation ni langue n'aurait pu régner sur eux; mais ils ont dit : règnera à jamais (ce qui se réalisera) au futur à venir » (*Mekhilta* sur Ex., XV, 18).

3. Beaucoup plus abondants sont les recours démonstratifs s'appuyant sur des considérations diverses. Nous avons déjà parlé des exégèses philologiques; plus caractéristique de la manière rabbinique ce que nous appelons *l'exégèse dialectique* qui consiste à se servir de *Middot*. Ce mot, qui signifie mesure et qualité, désigne, soit les règles par lesquelles est interprétée la Torah, soit les propriétés de la Torah que dégage l'exégèse ou qui la fondent. Ces règles codifient tout autant des procédés dialectiques que des principes d'interprétation. Ces opérations sont appelées *dân* (juger), *dîn* (jugement), déduire de l'Écriture une conclusion, surtout juridique; on estime d'ailleurs qu'elle ne fait pas autorité. On a voulu rapprocher ces règles de la logique aristotélicienne : il semble qu'elles se rattachent à une logique plus simple et populaire, mettant en œuvre principalement l'analogie.

Nous possédons trois séries de *Middot :* les sept d'Hillel, qui, sans être sa création, fixent les procédés usités à son époque (commencement de l'ère chrétienne); celles-ci se retrouvent, un peu développées, dans les treize d'Ismaël († en 135), qui appartiennent à l'âge des *Tannas;* vers le même temps, Aqiba édictait des principes herméneutiques qui relèvent plutôt de la philologie; enfin on transmet, sous le nom de R. Eliézer, fils de José le Galiléen (fin du IIe siècle), un catalogue de trente-deux règles, dialectiques et philologiques, concernant tout autant la *Haggada* que la *Halakha* (elles ne sont pas plus récentes que l'âge talmudique (VIIe siècle).

Voici les *middot* d'Hillel : 1. *qal waḥômér*, a fortiori; 2. *gezérâ šâwâ*, assimilation; 3. *binyan 'âb*, établissement d'un principe d'après une seule écriture; 4. *binyan âb*, d'après deux écritures; 5. *kelâl ûpherât*, général et singulier; 6. *kyoṣé' bô mimmaqôm aḥér*, pareillement d'après un autre texte; 7. *dâbâr ha-lâméd mé'inyânô*, qui s'éclaire par son contexte.

Voici un exemple qui illustre les deux premières règles et qui montre aussi que ces interprétations ne s'imposaient pas absolument. Hillel est interrogé par les docteurs sur cette question : « La Pâque, tombant le quatorze nisan suspend-elle le sabbat? Il se mit à leur enseigner (son opinion) par assimilation, par *a fortiori* et par analogie. Par assimilation : le sacrifice perpétuel est un sacrifice de la communauté et la Pâque est aussi un sacrifice de la communauté; de même que le premier suspend le sabbat, de même le second. Par *a fortiori :* si le sacrifice perpétuel dont l'obligation n'est pas sanctionnée par la peine de l'extermination suspend le sabbat, la Pâque, dont l'obligation est sanctionnée par la peine de l'extermination, n'est-il pas juste qu'elle suspende le sabbat? Par analogie : du sacrifice perpétuel et de la Pâque il est dit : en son temps; de même que l'un suspend le sabbat, de même l'autre. »

« Nous avions déjà dit, lui répondirent-ils, que tu peux être de quelque utilité. Mais à l'assimilation que tu as proposée, il y a une objection : tu ne peux tirer argument du sacrifice perpétuel, dont la quantité est fixée, pour la Pâque, dont la quantité n'est pas fixée. A l'argument *a fortiori* que tu as proposé il y a une réponse : on ne peut arguer du sacrifice perpétuel, qui est une sainteté des saintetés, au sacrifice de la Pâque, qui est une sainteté de rang inférieur. A ton argument par analogie nous opposons que personne ne peut de lui-même (en dehors de la tradition) proposer une conclusion par analogie » (*Talmud palest., Pesaḥim*, VI, 1, 33 *a*).

Nous ne reviendrons pas sur *l'a fortiori*, qui peut être *de minore ad majus* ou *de majore ad minus*, procédé simple. On entrevoit l'ampleur que peut prendre le procédé de l'assimilation, principe toujours appliqué dans les études de droit, équivalences parfois formulées par l'Écriture explicitement (par ex., Num., XVIII, 18, *Siphré, in loco*) ou implicitement surtout par des analogies verbales (méthode alors dangereuse, parce que ne comportant plus de limites).

Le principe 3 est une généralisation : par exemple, déduire des travaux pratiqués à la construction de l'arche *(âb, âbôt)*, les types de travaux serviles interdits au sabbat. Les règles suivantes (très développées par Ismaël) sur les conclusions à tirer des énonciations générales ou particulières, qui se suivent dans une phrase ou qu'on peut mettre en relation, donnent souvent lieu à des raisonnements terriblement enchevêtrés. Nous citons un cas assez simple : « Quel que soit le corps du délit, *général;* bœuf, âne, brebis ou vêtement, *particulier;* il n'y a dans le général que ce qui est dans le particulier. Mais comme il dit : sur tout objet perdu dont on dira... (Ex., XXII, 8), de nouveau *général.* Ou bien est-ce que ce général est comme le premier? Tu réponds : non, mais général, particulier et général, tu ne conclus que suivant le particulier : de même que le particulier précise : les biens mobiliers qui n'admettent pas de recours, de même j'étends (la prescription) uniquement aux biens mobiliers qui n'admettent pas de recours » *(Mekhilta, in loco).*

4. Nous apercevons maintenant quels sont les principaux mérites de l'exégèse rabbinique, quels sont aussi ses défauts. Elle est d'abord une pénétration profonde de la lettre par un interprète sagace et croyant. Ces docteurs vénéraient dans les Écritures la parole de Dieu : d'où leur culte pieux pour la lettre, et leur tendance à isoler chaque sentence comme un oracle se suffisant à lui-même. De là encore leur application continuelle à l'étude, dans le but de posséder d'une manière vivante le Livre saint, et d'en scruter les moindres détails : ce qui permet des rapprochements lumineux et ce qui donne la familiarité avec la langue biblique, avec le sens de ses particularités. Une curiosité toujours en éveil, un esprit aigu veulent pénétrer tous les replis, se rendre compte et trouver la raison d'être de tous les éléments : c'est un grand stimulant pour les recherches philologiques et les investigations dialectiques.

Mais en même temps ces tendances ouvrent la porte à deux travers : une excessive faculté dialectique, qui est le propre du juriste et du casuiste (les débordements de la *halakha*), et une fonction fabulatrice exubérante, qui sert avantageusement le prédicateur populaire (proliférations de la *haggada*). De là sortent deux défauts, qui se renforcent et se combinent : une véritable idolâtrie de la lettre et une liberté illimitée à son égard. Ils engendrent un littéralisme parfois ridicule et inintelligent, majorant à l'extrême le sens et la valeur d'une particule ou d'un signe. Ils donnent lieu à des licences à fin intéressée soit dans la lecture du texte, soit dans son interprétation : on ajoute, on retranche, on institue des rapprochements factices. Ils conduisent aussi à abuser du raisonnement par analogie, soit en introduisant dans le commentaire des raisonnements extrinsèques au texte, soit en fondant des conclusions sur des indications négligeables. Enfin ils provoquent des développements haggadiques illimités, qui ajoutent à l'histoire sainte des broderies adventices, des précisions gratuites...

Ces déficits, dans la suite des siècles, ne cessent de se développer, en sorte que les rabbins s'habituent de plus en plus à déserter le sens simple, et ils reconnaissent cette faiblesse. A un interlocuteur qui lui rappelle le principe : « L'Écriture ne doit pas sortir de son sens simple *(pâšaṭ)* », Rab Kahana († en 410) répond : « A dix-huit ans je me mis à apprendre les six sections (du Talmud), mais je ne savais pas jusqu'à maintenant que l'Écriture ne doit pas sortir de son sens simple » (*Talmud babli, Šabbat*, 63 *a*).

5. Ce sont ces défauts et ces qualités qui expliquent la part restreinte de l'allégorisation dans l'exégèse juive et la forme qu'elle y revêt. On entend dire parfois que l'exégèse rabbinique est essentiellement allégorique. Cela est vrai à condition d'appeler allégorie ce qui est parabole ou symbole. La règle vingt-sixième d'Éliézer permet d'interpréter *par parabole* les livres non législatifs : elle donne, pour exemple, des paraboles comme Jud., IX, 8-15 et II Reg., XIV, 9, ou des métaphores comme Ex., XXI, 9; XXII, 2 et Deut., XXII, 17.

En fait chez les rabbins les interprétations allégoriques sont rares, manifestant un sens allégorique étroit et pauvre, car leur allégorisation n'est jamais poussée assez loin. Ainsi le Cantique, thème particulièrement riche et facile, est très peu exploité allégoriquement : un abîme sépare les commentaires des mystiques chrétiens des commentaires rabbiniques. Sur un texte « ma colombe dans l'excavation du rocher » (II, 14), le *Midraš Rabba* nous rapporte les exégèses de divers rabbins. Voici celle de José le Galiléen : « Cela désigne la servitude des empires, car ils étaient cachés dans les cachettes des empires; « mon- « tre-moi ton visage », c'est le talmud (étude); « fais- « moi entendre ta voix », c'est le bien agir... »

Nous avons là le type courant de l'interprétation distributive, consistant à entendre tel membre de la phrase d'un objet cher à la piété juive, le plus souvent sans qu'aucun rapport impose une telle attribution : ce n'est même pas du symbolisme, malgré les apparences. Nous pourrions multiplier les exemples. Voici une exégèse métaphorique, donc s'acheminant vers l'allégorie : « Rab Šešet (fin du IIIe siècle), disait : R. Éléazar († en 279) disait au nom de R. Éléazar ben Azaria (IIe siècle) : d'où tire-t-on que, si une femme soumise au lévirat échoit à un homme souffrant d'ulcères (lèpre), on ne la muselle (contraint) pas? De ce qu'il est dit : *Tu ne muselleras pas le bœuf qui foule le grain* (Deut., XXV, 4) et aussitôt après : *Si deux frères demeurent ensemble...* (législation du lévirat) *(Babli Yebamot*, 4 *a).* » Il convient de rapprocher I Cor., VIII, 9, 10.

Nous pourrions citer de pareilles interprétations, ou bien portant sur des textes juridiques, ou bien plus abondamment sur des passages historiques et des sentences gnomiques, déjà métaphoriques. Partout on ressent la même impression : il s'agit moins d'allégorie proprement dite que des formes élémentaires de l'allégorie, à savoir d'interprétations métaphoriques ou symboliques. Encore le rapprochement est-il souvent plus apparent que réel, puisqu'il affirme des équivalences que rien n'impose ou ne suggère. Heinemann, un des derniers auteurs qui aient étudié l'*Altjüdische Allegoristik* (Breslau, 1936), reconnaît

que l'exégèse rabbinique présente presque uniquement les *Vorstufen*, les formes élémentaires et primaires de l'allégorisation. Cela tient à plusieurs causes : convaincus de la vérité historique de l'Écriture, les rabbins n'ont pas besoin de recourir à l'allégorie; habitués à retrouver dans toutes les pages de la Bible des allusions à la Torah, à Israël, au Temple..., ils identifient avec ces objets vénérés les affirmations du Livre, ce qui leur donne l'apparence de symboliser et d'allégoriser.

Quel jugement d'ensemble porter sur les interprétations rabbiniques? Elles ont certainement créé et elles suivent des méthodes excellentes auxquelles recourent encore les meilleurs exégètes; elles s'inspirent de principes sûrs, conduisant à des résultats appréciables et durables. Malheureusement, en bien des cas, méthodes et principes ont été mis en échec par les travers de l'esprit rabbinique : littéralisme, asservissement à la Loi orale, abus de la *haggada*. Malgré tout, on ne lira jamais sans profit les commentaires rabbiniques, particulièrement les plus anciens, que déparent moins les tares dénoncées.

II. Depuis la clôture du Talmud. — Nous pouvons distinguer trois périodes : d'abord celle du Moyen Age, que nous étendons jusqu'au XIVe siècle. Pendant ce temps, l'exégèse juive continue à faire des progrès dans les pays où Israël est prospère : Orient, Espagne, France. Ensuite, pendant un temps de persécutions et de ténèbres, dans le centre du judaïsme, en Pologne, l'étude du Talmud supplante celle de la Bible. Enfin, depuis la fin du XVIIIe siècle, bien des savants Juifs, à la suite de Mendelssohn (1729-1786), s'orientent vers un rationalisme de plus en plus marqué, tandis que les autres restent plus ou moins fidèles aux voies classiques. En conséquence, il suffira de considérer le Moyen Age juif.

Nous y voyons se produire trois tendances nouvelles.

La première est la *tendance philologique*, qui est moins une nouveauté que l'intensification d'un courant déjà ancien. Elle se produit au contact des Arabes, dont la culture a exercé tant d'influence sur les Juifs. Vers 760 surgit cette sorte d'hérésie qu'est le caraïsme; son but est de protester contre les méthodes rabbiniques et de faire retour à la lettre de l'Écriture *(qara')*. Les docteurs de cette secte furent ainsi conduits à d'intéressants travaux grammaticaux et lexicographiques et les rabbins, leurs adversaires, furent contraints, pour les combattre, de les suivre sur cette voie. Il faut mentionner principalement Saadia ben Joseph (892-942), Saadia Gaon : dans sa version arabe de la Bible et dans son livre *Des croyances et des opinions*, on trouve une exégèse à la fois croyante et rationnelle, exacte et littérale. Ces travaux de grammaire et de lexicographie se continuent surtout en Espagne où commence l'âge d'or du judaïsme. Signalons, comme particulièrement représentatif, Ibn Gana (Abu al-walid II Merwan, mort à Saragosse dans le milieu du XIe siècle) : en discussion avec les chrétiens, les musulmans et divers docteurs juifs, il fixa sa pensée dans son ouvrage capital : *Le livre des recherches minutieuses (el Kitab al-Tankih)* qui contient des études lexicographiques, grammaticales, critiques et herméneutiques. De la longue lignée des philologues juifs retenons quelques noms : Abraham ibn Ezra (1092-1167), grammairien, exégète, poète et philosophe, qui colporta ses connaissances d'Espagne en Italie et en France; la lignée des Kimḥi de Narbonne, qui fixèrent en grande partie les lignes classiques de la grammaire hébraïque : *Miklol :* lexique et grammaire; *Séphèr ha-Šorašim :* lexique, de David Kimḥi (1160-1235); enfin Elias Levita (1468-1549), grammairien, lexicographe, massorète, collaborateur de Daniel Bomberg pour ses impressions hébraïques et surtout le plus connu de ces Juifs qui se firent les professeurs d'hébreu de catholiques avides de science (il eut pour élèves : Egidius de Viterbe, général des augustins; George de Selve, ambassadeur de France...).

Une seconde tendance se fait jour, également par le fait de l'influence arabe. C'est la *tendance philosophique*, qui essaie de concilier le rationalisme d'Aristote avec la révélation. Son principal représentant est Moïse ben Maïmon (Maïmonide, 1135-1204). Il n'a pas écrit de commentaire biblique, mais dans son ouvrage philosophique, *Le guide des égarés*, il indique comment il faut entendre les Écritures : distinguer les genres littéraires, faire la différence entre les métaphores et le sens littéral, découvrir les secrets ésotériques de la Loi, expliquer allégoriquement ou rationnellement les anthropomorphismes ou les miracles, dont il ne nie d'ailleurs pas la réalité... Ces principes ne rencontrèrent qu'une audience assez restreinte. On pourrait rattacher à cette même tendance les essais de critique historique ou documentaire sur les auteurs des Livres saints, et aussi les explications rationalistes de certains miracles (passage de la mer Rouge, l'ânesse de Balaam), proposées par Moïse ibn Gikatilla (XIe siècle), Lévi ben Gerson de Bagnols (1288-1344) et quelques autres.

Une troisième tendance, *mystique* ou *kabbaliste*, se développe en Espagne et en Allemagne, par réaction contre le rabbinisme et contre la philosophie rationaliste. Elle trouve son expression la plus caractéristique dans le *Zohar* (Livre de la splendeur) rédigé vers la fin du XIIIe siècle sous la forme d'un commentaire continu du Pentateuque. C'est là que nous trouvons le principe que les Écritures doivent être interprétées suivant la méthode complète du *Pardes* (paradis, allusion aux rabbins mystiques du IIe siècle qu'on disait avoir pénétré le paradis). Les quatre consonnes du mot sont les initiales de *pešaṭ*, sens simple; *rèšèt*, simple allusion, sens typologique, allégorique; *deraš*, recherche; *sôd*, sens secret, mystique. Avec ces procédés, complétés par le *notarikon* et la *gematria* (valeur numérique des lettres), on fonde sur les Écritures, Torah et surtout Cantique, toute une théosophie.

Cependant divers auteurs, appelés *daršanim* (interprètes, prédicateurs), restaient fidèles aux méthodes talmudiques traditionnelles : tel Moïse ha-daršan de Narbonne (milieu du XIe siècle), dont on lit encore les commentaires; tel surtout Rabbi Šelomo ben Isaac (Raši) de Troyes (1092-1105), qui reste toujours l'interprète classique, dont se nourrissent les Juifs pieux et les étudiants : on aime ses exégèses, qui joignent au sens littéral des traditions haggadiques et des vues personnelles judicieuses. Sont encore lus : Abraham ibn Ezra, attentif à la grammaire, au sens naturel des mots, aux liaisons entre les parties du discours; Moïse ben Naḥman (1194-1270), d'après lequel chaque mot recouvre des mystères, et qui recherche la sagesse céleste; Jacob ben Asēr (mort en 1340), mystique également qui multiplie les explications numériques et les considérations massorétiques. Ces noms montrent quels sont les goûts prédominants chez les lecteurs et étudiants juifs : chez eux aucun attrait pour le rationalisme, mais un penchant vers les interprétations rabbiniques traditionnelles, que viennent éclairer quelques échappées mystico-kabbalistes.

III. Conclusion. — Cet exposé, rapide et incomplet, nous fait saisir le caractère mélangé de l'exégèse juive : à côté de parties caduques elle présente des éléments sains et durables, surtout en matière philologique. Elle a exercé quelque influence sur les savants chrétiens : Origène et saint Jérôme s'étaient mis à

l'école des rabbins. C'est dans les grammaires, les lexiques et auprès de maîtres juifs que Robert Grosseteste, Roger Bacon, Pic de la Mirandole, Reuchlin et tant d'autres hébraïsants ont puisé leur science; c'est sur les ouvrages rabbiniques que se sont modelés les premiers essais scientifiques de grammaire et lexiques hébraïques. L'influence rabbinique se trahit également chez les auteurs de quelques correctoires bibliques, et chez des commentateurs célèbres, tel Nicolas de Lyre qui doit beaucoup à Raši. Par tous ces canaux la science juive a fourni des matériaux à l'exégèse chrétienne.

La littérature du sujet est pauvre : il n'existe pas d'étude d'ensemble, sauf dans des articles de Dictionnaires, nécessairement très brefs.

Nous donnons l'indication de monographies diverses dans notre *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris, 1939. Voir aussi W. Bacher, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*, Leipzig, 1899, indispensable. Le même auteur a publié *Die Agada der Tannaiten*, Strasbourg, t. I, 2e édit., 1903, t. II, 1890; *Die Agada der babylonischen Amoräer*, Strasbourg, 1878; *Die Agada der palästinischen Amoräer*, Strasbourg, 1892, 3 vol.; *Bible Exegesis*, dans *The Jewish Encyclopedia*, New-York, 1906, t. III, p. 162-174; A. Kaminka, *Bibelexegese*, dans *Encyclopædia judaica*, Berlin, 1929, t. IV, c. 619-627; H.-L. Strack, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München, 1921, p. 95-109 (herméneutique); M. Mielziner, *Introduction to the Talmud*, New-York, 1925, p. 115-187 (herméneutique); L. Wogué, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours*, Paris, 1881, p. 164-367; Georg Aicher, *Das Alte Testament in der Mischna*, Freiburg-im-Br., 1906; Samuel Rosenblatt, *The Interpretation of the Bible in the Mischna*, Baltimore, 1935; Adolf Schwartz, *Die hermeneutische Analogie in der talmudischen Literatur*, Wien, 1897; *Der hermeneutische Syllogismus in der tal. Liter.*, Karlsruhe, 1901; *Die hermeneutische Induktion in d. t. Lit.*, Wien und Leipzig, 1909; *Die hermeneutische Antinomie in d. t. Lit., ibid.*, 1913; *Die hermeneutische Quantitätsrelation in d. t. Lit.*, Wien, 1916.

J. Bonsirven.

II. EXÉGÈSE PATRISTIQUE. — I. Les origines. II. L'exégèse alexandrine. III. Palestiniens et Cappadociens. IV. L'École d'Antioche. V. L'Occident. VI. La fin de l'âge patristique. VII. Conclusion. VIII. Bibliographie.

I. Les origines. — Dès les origines du christianisme, le problème de l'interprétation des Livres saints se trouva posé. Le Seigneur lui-même se présenta à ses auditeurs comme le Messie annoncé par les prophètes. C'est ainsi que, dans la synagogue de Nazareth, il lut un jour le passage d'Isaïe où il était écrit : « L'Esprit du Seigneur est sur moi; c'est pourquoi il m'a oint; il m'a envoyé pour évangéliser les pauvres, pour annoncer aux captifs la délivrance et aux aveugles la vue »; et il ajouta : « Aujourd'hui a été accomplie l'Écriture que vous venez d'entendre. » Luc., IV, 16-21. C'est ainsi encore, qu'ayant abordé les disciples d'Emmaüs après sa résurrection, il leur montra par les Écritures, en commençant par Moïse et par tous les prophètes, que le Christ devait souffrir et entrer ainsi dans la gloire. Luc., XXIV, 25-27. Rien n'est d'ailleurs plus simple que la méthode du Seigneur : il cite les textes, il montre comment ils s'appliquent à sa personne, sans chercher à s'embarrasser de longs commentaires.

Parfois, il est vrai, il trouve, dans l'Ancien Testament, des objections avec lesquelles il confond des adversaires. Comment David a-t-il pu donner au Messie le titre de Seigneur, bien que le Messie doive être son fils, Marc., XII, 35-37? Mais il répond alors à ceux qui ont commencé par lui proposer des difficultés analogues, à propos de la résurrection des morts par exemple, Marc., XII, 18-27; et si l'on peut dire qu'il imite, en procédant ainsi, les Juifs de son temps, il faut ajouter aussitôt qu'il ne se perd pas comme beaucoup d'entre eux dans des subtilités.

Plus complexe à démêler est l'attitude de saint Paul : « Il a nourri son esprit des lettres sacrées, mais lues dans une version grecque; elles se sont incorporées à son intelligence dont elles sont devenues comme la moëlle; son discours est tramé de leurs expressions. Il ne conçoit pas qu'en un exposé doctrinal on puisse se passer de leur appui, de leur lumière; d'où les nombreux arguments qu'il leur emprunte surtout dans ses démonstrations contentieuses, pouvant soulever les contestations des Juifs. Comme ses anciens confrères, il recourt volontiers au Pentateuque; plus abondamment que les rabbins, il puise dans Isaïe et dans les Psaumes, où se complaît davantage sa contemplation mystique... Ses argumentations et illustrations scripturaires mettent en jeu presque tous les procédés classiques : applications morales, développements homilétiques, assimilations juridiques, considérations philologiques, exploitations de la lettre, analyses chronologiques, interprétation dialectique, accommodations, et ordinairement sans trop tenir compte du contexte. » J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris, 1939, p. 348-349. Cette conclusion d'un connaisseur peut suffire pour l'instant. Saint Paul interprète les Écritures comme un rabbin juif, selon les méthodes de ses compatriotes, mais avec une largeur d'esprit vraiment nouvelle.

Les évangélistes font de même, chacun avec sa tournure d'esprit et conformément au but qu'il poursuit. Saint Matthieu qui s'adresse aux Juifs cite beaucoup plus souvent l'Ancien Testament que saint Luc qui écrit pour des chrétiens issus du paganisme et quelques-unes de ses citations sont un peu déconcertantes pour nos habitudes de pensée. Lorsqu'il écrit par exemple : Jésus habita la ville qu'on appelle Nazareth, afin que fût accomplie la parole des prophètes : Il sera appelé Nazaréen, Matth., II, 23, on se demande encore, avec saint Jérôme, à quel texte précis il veut faire allusion. En bien des cas, le sens littéral des oracles est négligé. Il suffit qu'une expression des Livres saints puisse s'appliquer au Seigneur pour qu'elle soit aussitôt retenue. A propos d'Israël, Osée avait écrit : J'ai appelé mon fils d'Égypte : saint Matthieu trouve dans cette formule l'annonce de la fuite en Égypte et du retour de l'enfant Jésus en Palestine, Matth., II, 15. On pourrait citer bien d'autres exemples. (Voir Citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau Testament, t. II, col. 23-51.)

Aux livres de l'Ancien Testament, les écrits les plus récents du Nouveau ajoutent au moins les épîtres de saint Paul : l'auteur de la IIe Petri parle de « ce que notre très cher frère Paul nous a écrit, selon la sagesse qui lui a été donnée, de même que dans toutes ses lettres où il traite de choses qui sont parfois difficiles à comprendre »; II Petr., III, 15-16. De ces passages difficiles tout au moins, une interprétation s'impose; mais la lettre de Pierre ne dit pas encore qui est chargé de la donner ni dans quel sens il est possible de la chercher.

Parmi les Pères apostoliques, saint Clément de Rome est spécialement familiarisé avec les Livres saints. La grande prière qui figure vers la fin de sa lettre aux Corinthiens est en quelque sorte tissée d'expressions empruntées à l'Ancien Testament. On ne saurait d'ailleurs trouver chez lui un système d'exégèse proprement dit : saint Clément se contente de citer des textes : le plus souvent, il veut encourager ses lecteurs à la perfection morale, leur montrer la laideur du péché, les bienfaits de la vertu; et il trouve sans peine, dans l'Écriture, des passages adaptés aux circonstances dans lequelles il écrit.

On ne saurait dire la même chose du rédacteur de la lettre de Barnabé (*Dictionnaire de la Bible*, t. I,

col. 1464-1466). Celui-ci possède un système auquel il se tient, l'allégorisme. Selon lui, les Juifs se sont laissé égarer par une interprétation purement littérale de l'Écriture; ils ont désormais perdu pour jamais le Testament reçu autrefois par Moïse, *Barn.*, IV, 7. Aux chrétiens, au contraire, le Seigneur a fait connaître le passé, expliqué le présent, donné une certaine intelligence de l'avenir, *Barn.*, V, 3; il a mis en eux la sagesse et l'intelligence de ses secrets, *Barn.*, VI, 10. Dieu avait demandé à son peuple non des sacrifices sanglants, mais un cœur contrit; non un jeûne corporel, mais la pratique des bonnes œuvres; non la miséricorde de la chair, mais celle du cœur, *Barn.*, IX; non l'abstinence de certaines viandes, mais la fuite des vices signifiés par les animaux impurs, *Barn.*, X. Les Juifs n'ont rien compris à tout cela, d'où leur réprobation finale : « Moïse avait reçu l'alliance à titre de serviteur, mais c'est le Seigneur en personne qui nous l'a donnée, comme au peuple héritier, après avoir souffert pour nous. » *Barn.*, XIV, 4. Pseudo-Barnabé n'est pas l'inventeur du système : avant lui, Philon d'Alexandrie l'avait déjà employé et en avait fait la théorie. L'auteur de l'Épître aux Hébreux l'avait également utilisé pour parler du sacerdoce du Christ et de ses préfigurations dans l'Ancien Testament. L'usage qu'en fait Pseudo-Barnabé n'en doit pas moins être relevé, car il ne connaît aucun obstacle et ne s'arrête devant aucune difficulté : devant l'allégorisme, tout est appelé à céder.

Les apologistes du IIe siècle insistent fort peu sur l'interprétation de l'Écriture; ils l'emploient même beaucoup moins que nous n'aurions pu nous y attendre. Plusieurs d'entre eux la connaissent sans doute assez mal; les autres se contentent le plus souvent d'en tirer un argument général en faveur du christianisme : ils affirment que les écrits de l'Ancien Testament sont plus vieux que ceux des sages ou des poètes de la Grèce et que ces derniers ont ainsi emprunté aux Juifs le meilleur de leurs doctrines. L'argument avait commencé par trouver un emploi chez les Juifs eux-mêmes; il était normal que les chrétiens le leur empruntassent. Seul Justin témoigne, dans le groupe des apologistes, d'une science véritable des Livres saints. La première *Apologie* faisait déjà une large place au témoignage des prophètes. Le *Dialogue avec Tryphon*, comme on peut s'y attendre, discute longuement la valeur et le sens de ce témoignage. Tryphon, qu'il soit ou non le célèbre Rabbi Tarphon, une des lumières du judaïsme au début du IIe siècle, est un docteur parfaitement au courant de l'exégèse talmudique et ses arguments sont ceux qu'un savant juif de son temps aurait pu opposer à un chrétien au cours d'une discussion réelle. Quant à Justin, il fait avec raison porter le meilleur de son argumentation sur le caractère temporaire de la loi juive, qui est la préparation d'une alliance nouvelle et éternelle. *Dial.*, X-XI. Cela était annoncé trop clairement par les prophètes pour qu'une hésitation fût permise. Mais, lorsqu'il s'agit de montrer que Jésus-Christ est bien le Messie promis, qu'il a réalisé en sa personne tout ce qui avait été prédit, l'apologiste est bien obligé de faire parfois appel à des interprétations allégoriques. Du moins n'érige-t-il pas l'allégorisme en système. On croit même deviner qu'il en est plutôt gêné et qu'il accepte le plus qu'il le peut les explications littérales. Lorsque Tryphon lui demande s'il croit à la future restauration de Jérusalem, il répond sans hésiter : « Pour moi et les chrétiens d'orthodoxie intégrale, tant qu'ils sont, nous savons qu'une résurrection de la chair arrivera pendant mille ans dans Jérusalem rebâtie, décorée et agrandie, comme les prophètes Ézéchiel, Isaïe et les autres l'affirment. » *Dial.*, LXXX. Une telle réponse caractérise la tendance de Justin. Elle révèle la clarté et la simplicité de son âme droite qui voudrait bien expliquer littéralement toute la Bible, mais qui se voit en quelque sorte contrainte par les textes et par une tradition, d'admettre qu'on y trouve aussi des symboles.

On peut passer rapidement sur Marcion et les marcionites qui condamnent en bloc l'Ancien Testament et en opposent les leçons aux enseignements du Sauveur et de saint Paul. Par définition en quelque sorte, ce sont des littéralistes à tout crin, qui exagèrent autant qu'ils le peuvent les imperfections ou les insuffisances de la Loi ancienne pour la mettre plus sûrement en contradiction avec la Loi nouvelle. Les *Antithèses* de Marcion, les *Syllogismes* d'Apelle, les *Problèmes* de Tatien sont malheureusement perdus, en dehors de quelques fragments plus ou moins importants. Ce que nous en savons révèle une opposition décidée à l'allégorisme. Cf. A. von Harnack, *Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott*, 2e édit., Leipzig, 1924.

Par contre, les gnostiques doivent tenir une place importante dans l'histoire de l'interprétation. Peut-être en effet sont-ils, parmi les chrétiens, les premiers à avoir tenté des commentaires suivis de l'Écriture et à avoir fixé les règles de l'herméneutique. Or, c'est tout autre chose d'expliquer des passages détachés des Livres saints à l'occasion d'une thèse qu'on se propose de démontrer, et de donner une explication complète d'un ouvrage. Nous ne pouvons cependant guère apprécier l'exégèse des gnostiques que nous connaissons surtout par les fragments du commentaire d'Héracléon sur saint Jean et par la lettre de Ptolémée à Flora. Origène cite une quarantaine de passages tirés du commentaire d'Héracléon. Nous savons ainsi que l'allégorie était la méthode préférée du maître gnostique : l'officier royal dont Jésus guérit le fils représente le démiurge qui, s'il a des sujets, n'est cependant pas le maître absolu; son fils malade est le symbole de ces sujets du démiurge, des psychiques, qui résident à Capharnaüm, au bord de la mer, c'est-à-dire dans le voisinage de la matière. *Fragm.* 40. La Samaritaine symbolise l'âme spirituelle, momentanément tombée. L'eau que lui promet le Sauveur est la vie éternelle; le mari qu'elle doit appeler est le conjoint qui l'attend dans le plérôme et avec qui elle recevra la force du Sauveur. *Fragm.* 17-27.

Plus importante est la lettre de Ptolémée à Flora, conservée par saint Épiphane. *Hæres.*, XXXIII, 3-7. Ptolémée commence par réfuter ceux qui attribuent la Loi de Moïse au diable ennemi de Dieu, aussi bien que ceux qui y voient l'œuvre exclusive de Dieu. Puis il ajoute : « Il faut savoir que l'ensemble de la Loi qui est contenue dans le Pentateuque de Moïse n'est pas l'œuvre d'un seul législateur, je veux dire n'est pas l'œuvre de Dieu seul. Il s'y trouve certaines prescriptions qui ont été établies par les hommes. Elle est divisée en trois parties comme nous l'apprennent les paroles du Sauveur. Il y a la part de Dieu et sa législation; il y a la part de Moïse, non pas en tant qu'il a été l'intermédiaire de Dieu, mais en tant que, de son propre fond, il a fixé certaines lois. Enfin, il y a la part des anciens du peuple. » Cette division se fonde apparemment sur les paroles du Sauveur. La partie divine du Pentateuque se divise à son tour en trois parties. La première est toute pure, sans aucun mélange de mal : c'est elle que le Sauveur veut non pas abolir mais accomplir. La seconde mêle aux premiers des éléments inférieurs, tout proches de l'injustice. La troisième comprend des images et des symboles. Le Décalogue appartient à la première partie; la loi du talion à la deuxième; les rites des cérémonies, de la circoncision, du jeûne, de la Pâque, à la troisième. Par ailleurs, l'auteur de la partie divine de

la Loi n'est pas le Dieu parfait, c'est le créateur du monde, le démiurge. L'intérêt de ces déductions, c'est qu'elles constituent, à notre connaissance, la première tentative pour fonder une exégèse scientifique. Ptolémée se rend fort bien compte que les Livres saints doivent être expliqués conformément à la tradition et aux paroles du Sauveur, mais il voit en même temps la nécessité d'interpréter l'Écriture selon des règles rationnelles. Loin de se contredire, tradition et raison doivent donc aller de pair.

II. L'EXÉGÈSE ALEXANDRINE. — Ce fut à Alexandrie que l'héritage des gnostiques et leurs idées sur l'interprétation scripturaire trouvèrent d'abord accueil dans les milieux orthodoxes. Il n'y a pas à s'en étonner. Depuis longtemps, Alexandrie était le principal centre intellectuel du monde oriental et l'Écriture y était étudiée avec plus de soin que partout ailleurs. Philon le Juif y avait laissé mieux qu'un souvenir, des livres que l'on copiait, des traditions auxquelles on restait fidèle. Les premiers docteurs catholiques recueillirent avec soin l'enseignement de Philon et s'y montrèrent fidèles.

Pantène n'est guère pour nous autre chose qu'un nom. Bousset, *Jüdischer und christlicher Schulbetrieb in Alexandrien und in Rom*, Göttingue, 1915, a essayé de prouver que Clément d'Alexandrie nous avait peut-être conservé des fragments d'une exégèse des psaumes qui lui devait son origine. Les arguments présentés en faveur de cette thèse sont loin d'être décisifs. Nous connaissons par contre fort bien les méthodes de Clément, qui est un allégoriste décidé, mais qui, n'ayant pas laissé de commentaire suivi d'un livre quelconque de la Bible, ne saurait nous arrêter longuement. Il faut pourtant retenir que, dans le livre V des *Stromates*, il a exposé toute une théorie de l'allégorie : selon lui, les plus hautes vérités n'ont jamais été exprimées que par des symboles et, de leur nature même, elles ne pouvaient pas l'être autrement. Que l'on consulte les Égyptiens ou les sages de la Grèce tout autant que Moïse et les prophètes, tous se sont servis de symboles. Faute de cette précaution, la vérité aurait été trop éblouissante pour le commun des hommes; elle n'aurait pas coûté assez cher dans son acquisition. Sans doute, les simples se contentent-ils du sens littéral de l'Écriture et s'arrêtent-ils à la foi. Mais les parfaits, ceux qui prétendent arriver à la gnose doivent aller plus loin, et au delà de la lettre s'efforcer de découvrir l'esprit.

C'est à Origène qu'il appartenait de mettre en relief la fécondité et la valeur de l'exégèse allégorique (voir *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, col. 1870-1889, et aussi COMMENTAIRES PATRISTIQUES DE LA BIBLE, *Supplément*, t. II, col. 85-94). A la différence de ses prédécesseurs, celui-ci est avant tout un bibliste. Il n'ignore certes pas les sciences profanes; il a étudié en particulier la philosophie hellénique, tout autant sinon plus que Clément. Mais sa pensée est dominée par le souci de la parole de Dieu renfermée dans l'Écriture sainte. Une bonne partie de ses nombreux ouvrages est faite de commentaires et de scolies aux Livres inspirés. Cf. art. COMMENTAIRES PATRISTIQUES DE LA BIBLE, t. II, col. 85-94. Lorsqu'il prêche, il explique encore le texte biblique, et ses homélies forment un complément d'allure plus populaire aux commentaires scientifiques. Même lorsqu'il écrit des traités théologiques comme le *De principiis*, ou apologétiques comme le *Contra Celsum*, il ne cesse pas de citer la Bible et d'y chercher le point de départ de son enseignement.

Il est naturel qu'il ait été amené, au cours de ses réflexions, à poser les règles essentielles de l'interprétation; et cela encore lui mérite une place à part. Ses devanciers n'avaient pas trouvé l'occasion de s'expliquer *ex professo* sur la question. Ils avaient affirmé bien plus que démontré leurs méthodes. Origène propose, au quatrième livre du *De principiis* surtout, une véritable grammaire de l'herméneutique.

Il y a, dit-il, trois sens de l'Écriture : « Dans les *Proverbes* de Salomon, il est dit à propos des préceptes divins : Transcris-les trois fois dans ta volonté et ton intelligence afin de répondre aux paroles de vérité de ceux qui t'interrogeront. Il faut donc écrire trois fois en son âme les pensées des saintes Lettres. Les simples s'édifieront de ce que nous pouvons appeler la chair de l'Écriture, nous voulons dire le sens direct; les plus avancés profiteront de ce qui en est comme l'âme. Les parfaits, selon le mot de l'apôtre, jouiront de la loi spirituelle qui contient l'ombre des biens à venir. L'homme se compose de trois parties : le corps, l'âme et l'esprit. De même l'Écriture, octroyée par Dieu pour le salut des hommes. *De princip.*, IV, 11; *P. G.*, t. XI, col. 364-365. Cf. *In Levit.*, hom. V, 1; *P. G.*, t. XII, col. 447; *In Genes.*, hom. II, 6; *P. G.*, t. XII, col. 173.

Cependant la distinction entre le sens psychique et le sens spirituel n'est pas très nette. Il semble que le premier aurait surtout pour objet la correction des mœurs, *In Genes.*, hom. XVII, 1; *P. G.*, t. XII, col. 253 (noter que cette homélie n'est pas l'œuvre d'Origène, bien qu'elle puisse exprimer ses idées), tandis que le second vise l'instruction des parfaits et leur acheminement à la gnose. Pratiquement, Origène se contente très souvent d'opposer la lettre à l'esprit, le sens corporel au sens spirituel. Le sens corporel n'est pas le sens littéral des exégètes modernes; c'est le sens historique le plus évident, celui qui découle de l'emploi des mots sans métaphore ni figure d'aucune sorte. Le sens spirituel de son côté englobe toutes les interprétations, quelles qu'elles soient, qu'on peut tirer d'un texte. Ces interprétations sont tout ce qu'il y a de plus légitime.

Il suit de là que parfois le sens corporel fait défaut : « Les hagiographes se proposaient, toutes les fois que cela leur était possible, de dire vrai et corporellement et spirituellement. Mais s'ils ne pouvaient atteindre en même temps ce double objet, ils préféraient l'esprit au corps et sauvegardaient la vérité spirituelle, s'il est permis de parler ainsi, dans l'erreur corporelle. » *In Ioan. comment.*, X, 4; *P. G.*, t. XIV, col. 313; cf. *De princip.*, IV, 15-18; *P. G.*, t. XI, col. 373, 384. L'absence du sens corporel est plutôt rare, *De princip.*, IV, 19; *P. G.*, t. XI, col. 384-385 et il ne faut pas le supposer sans motif. Mais il est clair qu'il faut renoncer à le chercher, toutes les fois qu'il en résulte quelque chose d'impossible ou d'indigne de Dieu. *In Jerem.*, hom. XII, 1; *In Numer.*, hom. XXVI, 3; *De princip.*, IV, 9; *P. G.*, t. XIII, col. 377; t. XII, col. 774; t. XI, col. 361.

On ne saurait nier qu'Origène va trop loin dans la poursuite du sens allégorique. Il nous est difficile de le suivre lorsqu'il cherche à interpréter le mystère des noms propres, des nombres, des noms des animaux, le symbolisme des plantes ou des minéraux. Ce qui lui paraissait profondeur voulue par l'Esprit-Saint et destinée à ravir les intelligences des chercheurs nous semble parfois puérilité ou jeu stérile de l'imagination. Mais il serait injuste d'oublier les applications fécondes qu'Origène a faites de sa méthode et la beauté de certains de ses commentaires. L'explication du Cantique des cantiques en particulier, qui enthousiasmait saint Jérôme, lui doit beaucoup.

On sait qu'en 230 Origène fut obligé de quitter définitivement Alexandrie et de se réfugier à Césarée de Palestine, où il tint école tout en remplissant avec zèle les fonctions du ministère sacerdotal, et surtout la prédication. Les exégètes d'Alexandrie restèrent néanmoins fidèles à sa méthode, et l'on peut dire

d'une manière générale, que l'école alexandrine est caractérisée par la recherche du sens allégorique dans l'Écriture.

Saint Denys fut évêque d'Alexandrie de 248-249 à 264-265. Il avait commenté, paraît-il, l'Ecclésiaste ou du moins le début de ce livre, Eusèbe, *Hist. eccles.*, VII, xxvi, 3. Mais c'est surtout dans son ouvrage *Sur les promesses* qu'il expose ses doctrines exégétiques. Il y répond à un certain Népos, évêque des Égyptiens, qui avait écrit une *Réfutation des allégoristes* et qui s'appuyait sur l'Apocalypse pour enseigner le millénarisme le plus grossier. Denys, sans rejeter l'Apocalypse, déclare : « Je trouve bien que la pensée dépasse en ce livre ma force de conception; mais je conjecture qu'il y a en chaque passage un sens caché et bien admirable. Car au reste, si je ne le comprends pas, je soupçonne du moins qu'il y a dans les mots une signification très profonde. Je ne mesure ni n'apprécie ces choses avec mon propre jugement, mais je donne la préférence à la foi et je pense qu'elles sont trop élevées pour que je puisse les saisir. De plus, je ne rejette pas ce que je n'ai pas embrassé du regard; mais je l'admire d'autant plus que je ne le vois pas. » Eusèbe, *Hist. eccles.*, VII, xxv, 4-5. C'est avouer, semble-t-il, que la recherche du sens allégorique s'impose lorsque le sens corporel est inacceptable, mais aussi qu'en des livres aussi difficiles que l'Apocalypse, on a peu de chances de trouver, par la seule raison, la signification authentique.

Les derniers exégètes du IIIe siècle à Alexandrie, ne sont guère pour nous autre chose que des noms. Théognoste est l'auteur d'*Hypotyposes* qui comprenaient sept livres et qui devaient être un exposé d'ensemble de la doctrine chrétienne. Pierius, qui vint à Rome après la grande persécution, a composé un ouvrage *Sur l'Évangile de Luc* et un autre *Sur la Pâque et le prophète Osée* dont nous ne connaissons que les titres. Saint Jérôme, *In Matth.*, xxiv, 36, parle des exemplaires de Pierius, à côté de ceux d'Adamantius, c'est-à-dire d'Origène, et il est permis de conclure de là que Piérius se montrait fort préoccupé de la pureté du texte sacré. Tel était également le souci d'Hésychius, qui, à la même époque, donnait une recension nouvelle du texte des Septante et de celui du Nouveau Testament. Cette recension se répandit en Égypte, et elle y a laissé de nombreuses traces.

Au IVe siècle, saint Athanase (*Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 1208-1210) n'est pas un exégète de profession, bien qu'il utilise constamment la Bible dans ses écrits théologiques contre les ariens. Il ne demande guère aux Livres saints autre chose que des arguments en faveur de l'orthodoxie, si bien que les mêmes textes reviennent inlassablement sous sa plume. Il sait pourtant qu'ils ont été écrits pour instruire et pour édifier et il sait, à l'occasion, le rappeler à ses lecteurs. Entre tous, le livre des Psaumes lui semble merveilleusement adapté aux exigences de la vie : « Dans les autres livres, on entend seulement des prescriptions sur ce qu'il faut faire ou ne pas faire, ou des prophéties seulement sur le temps de la venue du Sauveur, des récits qui permettent de faire connaître la vie des saints et des rois. Le livre des Psaumes, outre ces enseignements, fait connaître au lecteur les mouvements de sa propre âme et les lui enseigne, selon ce qu'il éprouve et qui l'embarrasse; il peut se former, d'après ce livre, une idée de ce qu'il doit faire. » *Epist. ad Marcell.*, 10. C'est bien dans le sens de ces préoccupations morales qu'est dirigé le commentaire des Psaumes qui porte le nom de saint Athanase. L'évêque d'Alexandrie cherche avant tout ce qui peut aider le lecteur à devenir maître de son âme et à atteindre la perfection chrétienne : l'allégorie est donc fort loin d'occuper dans son esprit une place prépondérante.

Didyme l'Aveugle est bien plus spéculatif que saint Athanase. Éloigné des grandes luttes par son infirmité aussi bien que par ses goûts personnels, il commente les Écritures pour elles-mêmes. Saint Jérôme, qui a été son disciple pendant quelques semaines, parle avec admiration de ses travaux : un commentaire de la Genèse, *Epist.*, lxxiii, *ad Evangel.*; dix-huit livres sur Isaïe, *De vir. illustr.*, 109; trois livres sur le prophète Osée, *ibid.*; cinq livres sur le prophète Zacharie, *ibid.*; un commentaire sur tous les psaumes, *ibid.*; un commentaire sur le livre de Job, *ibid.*; un commentaire sur l'Évangile de saint Matthieu, *ibid.*; un commentaire sur saint Jean, *ibid.*; des explications de plusieurs épîtres de saint Paul, Jérôme, *Epist.*, xlix, *ad Pammach.*; *In epist. ad Galat., prolog.*; *Apologia adversus Rufin.*, I, 21; peut-être un commentaire sur les épîtres catholiques, Cassiodore, *De instit. divin. litter.*, 8. De cette vaste production, nous n'avons conservé que des fragments, plus ou moins importants.

Ces fragments suffisent d'ailleurs à faire connaître les méthodes d'interprétation de Didyme. Pour l'aveugle d'Alexandrie, l'Écriture a deux sens, un sens spirituel ou pneumatique et un sens littéral, *De Spiritu sancto*, 57; *P. G.*, t. xxxix, col. 1081; et naturellement, l'explication spirituelle, dépassant les ombres et la figure, est la plus satisfaisante. Ceux qui, comme les Juifs, s'en tiennent à la lettre du texte sacré ne sont que de mauvais interprètes, *In psalm.*, *P. G.*, t. xxxix, col. 1188. Tout l'Ancien Testament n'est que l'ombre et le type de la vérité : aussi faut-il l'entendre au sens messianique et chercher partout les annonces du Sauveur, *De Spiritu sancto*, 33; *P. G.*, t. xxxix, col. 1063. Le sens allégorique n'a pas la même importance dans le Nouveau Testament que dans l'Ancien; il serait même dangereux de lui accorder une trop grande place. Didyme explique donc très habituellement les Évangiles et les Épîtres au sens littéral, et lorsqu'il lui arrive de proposer des exégèses allégoriques, sur la colombe qui se manifeste au baptême de Jésus par exemple, *De Trinit.*, III, 14; *P. G.*, t. xxxix, col. 690, il le fait sans aucun préjudice du sens historique. Disciple d'Origène, Didyme ne renie pas son maître; mais il est incomparablement plus prudent que lui, parce que les nécessités de la controverse avec les ariens lui ont montré le danger de l'allégorisme total.

III. Palestiniens et Cappadociens. — La Palestine et la Cappadoce ont subi fortement, au cours du IIIe et du IVe siècle, l'influence d'Origène et il faut rattacher les écrivains de ces provinces à l'école exégétique d'Alexandrie. Les circonstances expliquent en grande partie ce fait. Dès la fin du IIe siècle, la Palestine est orientée beaucoup plus vers Alexandrie que vers Antioche, pour tout ce qui regarde les questions religieuses et nous en avons la preuve dans la position qu'elle prend lors de la controverse pascale. Le long séjour que fait Origène à Césarée de Palestine, les relations cordialement confiantes qu'entretient le grand docteur avec les évêques de Césarée et de Jérusalem, le soin pieux avec lequel Pamphile de Césarée recueille les traditions relatives à Origène et se constitue le défenseur de sa mémoire, achèvent de nouer des liens très puissants.

Eusèbe (*Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 2051-2056), disciple de Pamphile, a travaillé avec lui à la rédaction de l'*Apologie* d'Origène. Il est ainsi porté naturellement à accepter les principes de l'exégèse allégorique; mais son tempérament d'historien l'empêche d'aller trop loin dans ce sens. Le commentaire des Psaumes, la seule de ses œuvres exégétiques dont nous possédons d'importants fragments, est intéressant à étudier de ce point de vue; il apparaît comme la recherche d'une voie moyenne entre l'interprétation

littérale et l'explication spirituelle, en dépit de la place accordée à cette dernière; et si cette tentative n'aboutit pas toujours à des résultats heureux, il est permis d'accuser la timidité d'un homme tiraillé entre deux exigences difficiles à concilier. Au dire de saint Jérôme, le commentaire sur Isaïe accusait la même dualité : *Historicam expositionem titulo repromittens* écrit le docteur de Bethléem, *interdum obliviscitur propositi et in Origenis scita concedit. In Isai. comment.*, I, 5, *præfat.* Et ailleurs : *Aliud multo reperi quam indice promittebat; ubicumque enim cum historia defecerit, transit ad allegoriam. In Isai. comment.*, XVIII, 2. Les *Questions et réponses sur les Évangiles* s'attachent beaucoup plus strictement au sens littéral. Il s'agit en effet dans ce dernier ouvrage de résoudre les difficultés qui proviennent des contradictions apparentes des évangélistes dans les récits de la naissance et de la résurrection de Jésus et il faut évidemment ici faire appel à l'histoire, entendue au sens le plus strict, pour trouver une réponse satisfaisante aux questions posées.

Nous connaissons mal les autres exégètes palestiniens. Eusèbe d'Emèse paraît s'être donné comme règle la recherche du sens historique au témoignage de saint Jérôme, *De vir. illustr.*, 91. De même, Théodore d'Héraclée qui a composé, sous le règne de Constance, des commentaires sur saint Matthieu et sur saint Jean, sur les épîtres de saint Paul et sur le psautier, *elegantis apertique sermonis et magis historicæ intelligentiæ*, Jérôme, *De vir. illustr*, 90. Saint Épiphane de Salamine n'a pas commenté l'Écriture et il s'est contenté d'écrire deux ouvrages *Sur les poids et les mesures*, et *Sur les douze pierres* qui ornaient le rationnal du grand-prêtre. Il ne se contente pas de se défier de l'allégorie, il la rejette complètement, car il n'a pas assez de critiques pour Origène, en qui il voit le point de départ de toutes les hérésies et l'auteur responsable de tous les schismes. Avec lui, la Palestine s'écarte pour longtemps des voies tracées par le maître d'Alexandrie.

La Cappadoce les suit pendant plus longtemps. Au IIIe siècle, saint Grégoire le Thaumaturge a été le disciple fidèle et reconnaissant d'Origène. Rentré dans sa patrie et devenu évêque de Néocésarée, il y fait connaître les méthodes du maître et celles-ci sont favorablement accueillies. Sans doute, on rencontre bien, ici et là des hésitations. Au début du IVe siècle, saint Méthode d'Olympe, en Lycie, est violemment antiorigéniste et combat l'exégèse allégorique. Il combat surtout les doctrines propres d'Origène sur la résurrection et l'apocatastase; car, lorsqu'il explique l'Écriture, il se trouve en quelque sorte obligé de faire appel à l'interprétation spirituelle. Le *Banquet des dix vierges* en particulier est rempli d'allégories : qu'il s'agisse de la parabole des vierges sages et des vierges folles, des soixante reines et des quatre-vingts courtisanes du Cantique des cantiques, du combat entre la femme et le dragon de l'Apocalypse, Méthode sait trouver dans ces passages et dans bien d'autres encore des leçons sur la virginité et sa grandeur sans pareille.

C'est surtout durant la seconde moitié du IVe siècle que la Cappadoce brille d'un vif éclat dans la vie intellectuelle de l'Église d'Orient. Ses grands docteurs ont subi profondément l'influence d'Origène. Saint Basile et saint Grégoire de Nazianze ont commencé par recueillir les plus beaux passages des œuvres du vieux maître : la *Philocalie* est un témoignage non équivoque d'attachement et de fidélité. Plus tard, ils ont plus ou moins d'occasions d'interpréter l'Écriture. Saint Basile (*Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 1493-1494) est avant tout un homme de gouvernement et ses occupations lui laissent peu de temps pour le travail de l'esprit. Il ne commente pas l'Écriture pour elle-même, mais pour les enseignements moraux qu'elle contient et qui peuvent être immédiatement appliqués aux besoins des âmes. L'*Hexaemeron* est une série d'homélies sur l'œuvre de la création; l'explication des chapitres I-XVI d'Isaïe, qui a bien des chances d'être authentique, est également constituée par des prédications; d'autres homélies sont consacrées à expliquer différents psaumes. La tendance dominante de ces divers morceaux est celle de la moralisation de l'auditoire. Que ce soit avant ou après son élévation à l'épiscopat, saint Basile veut corriger les défauts de ses auditeurs et les conduire sur les chemins de la vertu. S'il insiste, comme il le fera dans l'*Hexaemeron*, sur la valeur du récit biblique, en dépit des exemples donnés par Philon et par Origène, c'est afin de mettre en relief la grandeur de l'action divine qui a fait le monde avec toute sa splendeur.

Saint Grégoire de Nazianze ne commente l'Écriture qu'en passant, au cours d'un sermon ou d'une lettre : il n'y a pas à s'arrêter sur ses procédés d'interprétation. Comme il est avant tout théologien et qu'il se préoccupe d'exposer et de défendre la doctrine orthodoxe en face des hérétiques ariens ou apollinaristes, il évite les arguments contestables, les explications fondées sur des allégories subtiles ou forcées. Pour lui, comme pour saint Athanase, l'Écriture sainte, que d'ailleurs il connaît parfaitement, est un lieu théologique : il faut la citer bien plutôt que la commenter.

Le véritable exégète de la Cappadoce est saint Grégoire de Nysse (*Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 334-335). Celui-ci est un intellectuel-né et lorsqu'il expose la foi orthodoxe, il s'efforce d'en montrer les convenances rationnelles, en faisant appel toutes les fois qu'il en sent le besoin aux méthodes alexandrines d'interprétation. Sans doute le *De hominis opificio* et l'*Explicatio apologetica in Hexaemeron* sont-ils conçus comme des explications littérales du texte sacré. L'auteur, à la fin du second ouvrage, va jusqu'à se glorifier de n'avoir jamais fait appel à l'exégèse allégorique; ce en quoi il s'abuse sans doute, mais ce en quoi aussi il marque bien son intention de rester fidèle à l'histoire. Le même souci ne se manifeste pas dans *La vie de Moïse*, qui est une exhortation à la perfection : il s'agit ici d'édifier non pas d'instruire et saint Grégoire peut librement interpréter les textes : la naissance de Moïse nous apprend à nous attendre, quand nous entrons dans la vie vertueuse, aux embûches du démon; le coffre où Moïse vogue sur les flots signifie l'instruction que nous devons recevoir. Et ainsi de suite. Au reste, saint Grégoire expose nettement ses vues sur l'exégèse dans l'homélie sur l'inscription des psaumes : « La divine Écriture n'emploie pas les récits historiques seulement pour nous communiquer la connaissance des faits, qui nous apprennent les actions et les sentiments des anciens, mais afin de nous suggérer un enseignement en vue de la vie selon la vertu. L'histoire doit concourir à une intention plus élevée. » De même et plus clairement encore, au début des homélies sur le Cantique des cantiques : « Nous ne devons pas nous en tenir au fait, puisque dans bien des cas le sens littéral risque de nous nuire quant à la pratique de la vertu. »

Au début du Ve siècle, la méthode allégorique brille encore d'un vif éclat à Alexandrie. Il est vrai que Théophile s'y déclare farouchement antiorigéniste pendant quelque temps; mais c'est pour des raisons qui n'ont rien à voir avec l'exégèse. Par contre, saint Cyrille d'Alexandrie (*Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 1184-1185) est un allégoriste déterminé. Dans le *De adoratione et cultu in spiritu et veritate*, il s'efforce de prouver que le Nouveau Testament, bien loin de contredire l'Ancien, est en plein accord avec lui; que la vie dans le Christ ne diffère pas essentiellement

de la conduite selon la Loi de Moïse et qu'il suffit de comprendre les commandements donnés aux anciens selon leur signification spirituelle : *De ador. in spiritu*, I, 1; *P. G.*, t. LXVIII, col. 137. Les *Glaphyres* se présentent comme un complément du *De adoratione*. « Nous nous élèverons, écrit l'auteur, au-dessus du sens historique; nous progresserons de l'image et de l'ombre jusqu'à la réalité. Ainsi notre œil doit rester orienté vers le mystère du Christ et prendre le Christ comme son dernier objet, car il est vrai que le Christ est la fin de la Loi et des prophètes... Lorsque nous avons composé dix-sept livres sur l'adoration en esprit et en vérité, nous avons traité à cette occasion un grand nombre de questions semblables; mais c'est avec intention que nous n'avons pas répondu à tous les problèmes sur lesquels nous revenons maintenant », *Glaphyr., præfat., P. G.*, t. LXIX, col. 9. Il est assez difficile de marquer la différence entre les deux ouvrages quant au but poursuivi et à la méthode adoptée. On peut dire cependant que le *De adoratione* insiste plutôt sur les conséquences morales de l'interprétation allégorique et se propose d'édifier ses lecteurs; tandis que les *Glaphyres* s'attachent davantage à mettre en relief la typologie de l'Ancien Testament et les figures du Christ dont il est rempli : *Glaphyr. in Exod.*, I; *P. G.*, t. LXIX, col. 385-388.

Dans les commentaires sur Isaïe et sur les douze petits prophètes, saint Cyrille s'attache davantage à la recherche du sens historique. Il oppose, dans le prologue sur Isaïe, l'exactitude de l'histoire, τῆς ἱστορίας τὸ ἀκριβές, à la tradition de la vue pneumatique, τῆς πνευματικῆς θεωρίας τὴν ἀπόδοσιν; *P. G.*, t. LXX, col. 9. En réalité, il est trop peu historien pour réaliser exactement son projet et il donne habituellement la première place à l'explication allégorique.

Des travaux de saint Cyrille sur le Nouveau Testament, le plus important est le *Commentaire sur saint Jean*. L'auteur se propose expressément d'insister sur la portée doctrinale du quatrième Évangile et de réfuter les erreurs des hérétiques. De là le développement qu'il donne à l'explication du prologue. Cette tendance polémique et apologétique est à relever, car elle fait de ce commentaire une œuvre à part. Il n'est plus question ici d'exégèse littérale ou allégorique, ou plutôt l'une et l'autre ne sont que des moyens en vue de la thèse doctrinale.

IV. L'ÉCOLE D'ANTIOCHE. — On oppose généralement l'école d'Antioche à l'école d'Alexandrie en matière exégétique et cette opposition est fondée dans les grandes lignes, mais il serait imprudent d'y insister d'une manière trop absolue. Nous venons de dire que non seulement les Palestiniens et les Cappadociens formaient une sorte de transition entre l'exégèse littérale et l'exégèse allégorique, mais que de purs alexandrins comme saint Cyrille s'efforçaient de donner une grande place à l'interprétation historique. Il ne faut pas oublier d'autre part que, même pour Origène, le sens spirituel de l'Écriture se superpose au sens littéral et ne l'empêche pas, ne le supprime pas, tout au moins dans la plupart des cas.

Ajoutons que, sous le nom d'école d'Antioche, on doit entendre des exégètes ou des théologiens qui ne dépendent pas nécessairement les uns des autres par des relations de disciple à maître. L'école catéchétique d'Alexandrie a été une réalité, bien qu'il soit difficile de dire dans quelle mesure les listes de succession de ses chefs ont une valeur historique. Il n'y a jamais eu, à proprement parler, d'école catéchétique d'Antioche et l'on peut se défier de certains témoignages qui visent manifestement à établir des généalogies d'hérétiques en rattachant l'un à l'autre des personnages suspects ou condamnés.

On attribue d'ordinaire la fondation de l'école exégétique d'Antioche à saint Lucien qui mourut martyr le 7 janvier 312. Autant avouer qu'on ne sait rien de l'exégèse de Lucien et que celui-ci ne nous est vraiment connu que par ses travaux critiques sur les Septante. Sans doute ces travaux mêmes permettent de déceler quelques orientations de l'esprit; mais il serait vain de se fonder sur eux pour reconstruire un système d'interprétation. Nous ne connaissons guère mieux les disciples immédiats de Lucien; l'hérésiarque Arius en particulier, dont les œuvres sont perdues en dehors de quelques fragments.

On ne peut guère rattacher à l'école d'Antioche Apollinaire de Laodicée, encore qu'il ait pendant un temps enseigné dans cette ville, car il a toujours été trop indépendant pour se laisser attacher à un système. Il a d'ailleurs été un exégète des plus féconds et saint Jérôme qui a été son disciple lui attribue d'innombrables volumes sur les saintes Écritures, *De vir. illustr.*, 104; il signale en particulier des commentaires sur l'Ecclésiaste, Isaïe, Osée, Malachie, d'autres petits prophètes, l'Évangile de saint Matthieu, la première épître aux Corinthiens, les lettres aux Galates et aux Éphésiens. Ces commentaires sont perdus. Le jugement que porte sur eux saint Jérôme nous permet de penser qu'ils étaient assez courts, et témoignaient de plus de bonne volonté que de science approfondie. *Apollinarius autem more suo sic exponit omnia ut universa transcurrat et punctis quibusdam atque intervallis, immo compendiis grandis viæ spatia prætervolet, ut non tam commentarios quam indices capitulorum nos legere credamus. In Isa. comment., prolog.* Et ailleurs : *Prætermitto Apollinarium qui, bono quidem studio, sed non secundum scientiam, de omnium translationibus in unum vestimentum pannos assuere conatus est et consequentiam scripturæ non ex regula veritatis, sed ex suo iudicio texere. Contra Rufin.*, II, 34. Les fragments qui nous restent de ces commentaires permettent de croire qu'ils visaient avant tout l'édification et l'avancement moral des lecteurs.

Le vrai fondateur de l'école d'Antioche est Diodore de Tarse (environ 330-392), qui avait écrit une œuvre exégétique des plus importante; Jérôme, *De vir. illustr.*, 119; Suidas, *Lexicon*, au mot Διόδωρος. Diodore pose en principe qu'il faut, autant que possible, préférer le sens historique à l'allégorie, *In Genes.*, LXIX, 11; *P. G.*, t. XXXIII, col. 1580; et lorsqu'il s'agit des psaumes, il s'efforce de montrer que la plupart d'entre eux s'appliquent exactement aux circonstances dans lesquelles ils ont été composés, que par suite ils ne sont pas messianiques au sens littéral. Il faut surtout souligner la différence que fait Diodore entre *theoria* et *allegoria*. Suidas signale, dans la liste des œuvres de Diodore, un τίς διαφόρα θεωρίας καὶ ἀλληγορίας. On a pu se demander s'il y a là le titre d'un écrit indépendant, ou simplement celui d'une sorte de dissertation adjointe à un commentaire. En tout cas, Diodore s'explique sur cette différence dans le prologue au psaume CXVIII. La *theoria* ou considération se superpose à l'histoire; elle ne la détruit pas : c'est ainsi qu'au sens historique un psaume peut s'appliquer à l'époque de l'exil ou à celle des Machabées, tandis que, du point de vue de la considération, il se rapporte aux temps du Messie. L'allégorie au contraire poursuit la recherche des symboles et découvre de profonds mystères jusque sous les expressions les plus simples, sans tenir aucun compte du sens littéral. Diodore n'hésite pas à condamner l'allégorie entendue en ce sens, parce qu'elle donne prise aux pires fantaisies de l'imagination. La théorie, bien entendue, lui semble au contraire capable d'expliquer le véritable sens des Livres saints.

Théodore de Mopsueste, mort en 428, est le plus connu des disciples de Diodore dans le domaine de

l'exégèse (voir COMMENTAIRES PATRISTIQUES DE LA BIBLE, *Suppl.*, t. II, col. 95-100). Les nestoriens le regardent comme l'interprète par excellence et Ebed-Jesu nous a transmis la liste imposante de ses ouvrages sur l'Écriture. Malheureusement la plupart de ses commentaires ont disparu : il faut chercher dans les chaînes des fragments, fort nombreux d'ailleurs, du texte original; une traduction latine nous a conservé le commentaire des Épîtres de saint Paul; une traduction syriaque le commentaire de l'Évangile de saint Jean; une traduction latine encore, et surtout les fragments contenus dans les chaînes, une partie importante du commentaire des Psaumes. La mémoire de Théodore a beaucoup souffert de la condamnation portée contre elle par le Ve concile de Constantinople en 553 et aujourd'hui encore il reste difficile de se faire une idée exacte de la valeur de son exégèse.

Nous serions mieux renseignés si nous avions à notre disposition les ouvrages que signale la liste d'Ebed-Jesu : *De obscura locutione* et *Adversus allegoricos*. Le premier de ces ouvrages n'est pas mentionné ailleurs, le second, qui ne comptait pas moins de cinq livres, est encore cité par Facundus d'Hermiane, *Pro defens. trium capit.*, III, 6, sous le titre de *Liber de allegoria et historia contra Origenen ad Cerdonem*. Mais l'un et l'autre sont perdus.

Nous savons du moins que Théodore, bien plus encore que Diodore, s'est fait le champion de l'exégèse historique. Il veut qu'on interprète les livres inspirés dans leur sens obvie, et il n'a pas assez de sarcasmes et de mépris contre les allégoristes qui cherchent ailleurs des subtilités. C'est ainsi que, pour lui, Job a réellement existé, que sa vertu et ses épreuves sont des faits réels, passés dans la légende au cours des siècles; mais aussi que Job ne mérite pas d'être tenu pour un modèle de patience et d'humilité, et que le livre qui rapporte son histoire a été composé après l'exil par un juif teinté d'une certaine érudition païenne. C'est encore ainsi qu'il voit dans le *Cantique des cantiques* une collection de chants d'amour composés en l'honneur de l'épouse égyptienne de Salomon : il est peut-être le seul exégète de l'antiquité à avoir enseigné cette doctrine, et à avoir préféré à l'interprétation spirituelle du Cantique une exégèse purement historique. Le Ve concile reproche surtout à Théodore d'avoir restreint à quatre le nombre des psaumes messianiques. Il se peut que ce reproche doive être entendu dans un sens assez large, car pour Théodore comme pour Diodore, l'histoire n'exclut pas la *theoria*, et des psaumes qui ne sont pas messianiques au sens littéral le sont réellement selon la considération. En toute hypothèse, Théodore est le type achevé de l'exégète antiochien par son soin de l'exactitude et de la précision.

Saint Jean Chrysostome (*Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 1203-1205) a été, comme Théodore, le disciple de Diodore; mais il est loin d'avoir exercé une influence aussi grande que lui sur l'exégèse. Il est avant tout un prédicateur, soucieux de tirer des Écritures des leçons de morale à l'usage de ses auditeurs; et s'il a commenté, au cours de son ministère pastoral, un bon nombre de livres de la Bible, il n'a jamais cherché à définir ses règles d'interprétation. Il retient surtout, dans les Livres saints, les passages les plus suceptibles d'applications pratiques et, sans insister sur les difficultés des textes, il passe tout de suite à leur application aux circonstances actuelles.

D'autres noms seraient encore à citer, par exemple, ceux de Polychronius d'Apamée, de Sévérien de Gabala, d'Astérius d'Amasée : ce sont surtout ceux de prédicateurs, plus soucieux d'éloquence que de science. Nous ne saurions nous y arrêter. Notons pourtant que Polychronius était l'auteur de commentaires sur Job, Ézéchiel, Daniel, et sans doute sur d'autres livres encore. Les fragments conservés dans les chaînes témoignent de la durée de son influence.

Théodoret de Cyr, par contre, mérite plus qu'une simple mention, car il est le dernier des grands représentants de l'école d'Antioche. Il a consacré beaucoup de temps et de zèle à interpréter l'Écriture, soit dans des questions et réponses à des difficultés particulières, soit dans des commentaires suivis (voir COMMENTAIRES PATRISTIQUES DE LA BIBLE, *Suppl.*, t. II, col. 100-102). Il n'a aucune prétention à l'originalité. Il déclare simplement qu'il a beaucoup emprunté aux Pères et qu'il transmet fidèlement leur héritage. *In Cant. cant., prolog.; P. G.*, t. LXXXI, col. 48; *In Epist. B. Pauli, prolog.; P. G.*, t. LXXXII, col. 37. Il a mendié, dit-il, auprès d'un grand nombre de pieux interprètes et il en a recueilli un peu de science, *In Daniel., prolog.; P. G.*, t. LXXXI, 1257. Il se compare une fois aux femmes qui tissent des tapis avec la laine qu'elles ont achetée ailleurs, et assure que lui aussi s'est contenté de lire d'excellents commentaires pour en tirer ce qu'ils avaient de meilleur : *In duodecim prophet., prolog.; P. G.*, t. LXXXI, col. 1548. Il ne faut d'ailleurs pas prendre ces déclarations à la lettre. Théodoret n'est ni un compilateur, ni un copiste. Il a cherché à comprendre de lui-même le sens des Écritures et il donne le résultat de ses recherches avec un grand souci de la vérité et de l'exactitude.

Comme les autres Antiochiens, il cherche avant tout le sens historique et littéral des Écritures, car il trouve essentiel de comprendre ce qu'ont voulu dire les auteurs inspirés. Mais cela ne l'empêche pas de s'attacher à montrer dans l'Ancien Testament les types des réalités à venir : la bénédiction de Jacob à Juda est une vraie prophétie, qui a trouvé dans le Christ sa réalisation. *Quæst. in Genes.*, 110; *P. G.*, t. LXXX, col. 217. L'agneau pascal est le type de l'agneau sans tache qui efface le péché du monde. *Quæst. in Exod.*, 24; *P. G.*, t. LXXX, col. 252. A plus forte raison, pense-t-il qu'il y a dans l'Ancien Testament beaucoup de véritables prophéties : on a pu croire qu'il vise Théodore de Mopsueste lorsqu'il déclare : Ceux-là écrivent plutôt pour des Juifs que pour des chrétiens qui regardent les prédictions de l'avenir comme des réalités du passé. *In psalm., prolog., P. G.*, t. LXXX, col. 860.

Avec Théodoret, s'achève proprement la période active et personnelle de l'exégèse patristique dans le monde hellénique. Il est bon de constater que l'évêque de Cyr pense et écrit en homme loyal, modéré. La position qu'il adopte est dans l'ensemble pleine de sagesse et de prudence. Les siècles postérieurs se plairont à lui rendre hommage et c'est souvent que dans les chaînes, les explications des différents interprètes viendront prendre place autour de celle de Théodoret, regardée comme le noyau ou le terme de comparaison indispensable.

V. L'OCCIDENT. — L'exégèse a été de bonne heure cultivée en Occident et les premiers écrivains de l'Afrique et de Rome ont cherché dans l'Écriture sainte les leçons dogmatiques et morales dont ils avaient besoin. Peu nombreux cependant ont été, avant le IVe siècle, les exégètes de profession, c'est-à-dire les commentateurs soucieux d'expliquer l'un ou l'autre des livres inspirés. Une telle besogne pouvait sembler oiseuse à l'esprit pratique des occidentaux : à quoi bon expliquer dans le détail un ouvrage entier, dont seuls quelques passages offrent un intérêt immédiat? A partir du IVe siècle seulement, les grands écrivains chrétiens de l'Occident sont aussi des commentateurs; mais, si l'on met à part saint Jérôme, presque tous les autres le sont surtout par occasion. En prêchant, ils

expliquent la Bible, comme l'avait fait Origène dans ses homélies. Ils publient ou laissent publier leurs sermons, dans lesquels ils ont surtout cherché à édifier, et chacun d'eux laisse dans ses œuvres la marque très nette de son esprit particulier ou des sources qu'il a employées, si bien qu'il est difficile de les grouper en écoles.

Le premier nom à rappeler ici est celui de saint Hippolyte (mort vers 235), et dont les œuvres ont été rapidement oubliées par ses compatriotes, car elles sont écrites en grec, ce qui était déjà un véritable anachronisme au temps de leur composition (voir COMMENTAIRES PATRISTIQUES DE LA BIBLE, *Suppl.*, t. II, col. 81-85; et HIPPOLYTE (Saint), t. IV, col. 3-6). Il a commenté le Cantique des cantiques et le livre de Daniel, avec un mélange assez inattendu au premier abord d'attachement à la lettre et de souplesse allégorisante. Il va sans dire que l'allégorie domine dans le commentaire du Cantique, mais elle apparaît fréquemment aussi dans le commentaire sur Daniel : Suzanne et son époux représentent l'Église et le Christ; le jardin de Joakim est le lieu de la vocation divine où Dieu plante ses élus, arbres chargés de divers fruits; Babylone est le monde; les deux vieillards impudiques sont les deux peuples acharnés contre l'Église, Juifs et Gentils, unis dans l'iniquité; le bain de Suzanne est le symbole de l'eau baptismale, et les deux servantes qui l'assistent sont la foi et la charité : interprétation assez subtile, mais non sans grâce. Saint Hippolyte vise surtout à l'édification; ses commentaires ont dû être prêchés avant d'être écrits : l'essentiel, aux yeux de leur auteur, est qu'ils fassent du bien.

Il faut ensuite atteindre la fin du IIIe siècle pour trouver en Victorin de Pettau un exégète latin. Encore Victorin appartient-il aux extrémités du monde latin et sa pensée est habituellement inspirée par des sources grecques. On lui doit un commentaire de l'Apocalypse, qui fait une large place aux rêveries du millénarisme. Il ne faudrait d'ailleurs pas conclure de là que Victorin est un adepte de l'exégèse littéraliste. Il sait à l'occasion se complaire dans l'allégorie et il doit beaucoup à Origène, mais il lui est sans doute agréable de pouvoir s'appuyer sur le texte sacré pour rêver d'un avenir terrestre plein de félicité.

Un peu plus récent est Reticius d'Autun, qui prit part en 313 au concile de Rome, et en 314 au concile d'Arles. Il avait écrit un commentaire sur le Cantique des cantiques, dont saint Jérôme parle plusieurs fois, *De vir. illustr.*, 82; *Epist.*, XXXVII, 3, sans grande indulgence.

Saint Hilaire de Poitiers (*Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 707-712) inaugure vraiment la série des grands exégètes latins. On lui doit un commentaire sur l'Évangile de saint Matthieu, qui vise l'édification; un commentaire sur les psaumes, qui est en grande partie conservé, et un commentaire sur Job, qui est perdu. Saint Jérôme assure que ces deux derniers ouvrages sont des paraphrases, presque des traductions d'Origène, *De vir. illustr.*, 100; *Epist.*, LXI, 2; LXXXIV, 7; CXII, 20. Il y a beaucoup d'exagération dans cette affirmation. Mais il est vrai que l'évêque de Poitiers met surtout en relief le sens spirituel des psaumes. Il déclare par exemple : *Sunt... universa allegoricis et typicis contexta virtutibus. In psalm., intr.*, 5. Et ailleurs : *Magnis psalmorum librum sacramentis rerum cœlestium refertum esse sæpe tractavimus. In psalm.*, CL, 1. Il précise même sa pensée en disant que tout ce qui est dit dans les psaumes doit être compris selon le message évangélique et que, de quelque personne qu'ait parlé l'Esprit-Saint, tout se rapporte à la connaissance de l'avènement de Notre-Seigneur Jésus-Christ, de son incarnation, de sa passion, de son règne et de la résurrection de notre corps. *Intr. psalm.*, 5.

Les mêmes principes sont affirmés dans les *Tractatus mysteriorum*, qui montrent comment le Nouveau Testament est préfiguré dans l'Ancien. « Depuis l'origine du monde, le Christ, par des préfigurations authentiques et absolues dans les patriarches, engendre l'Église, la lave, la sanctifie, la choisit, la met à part ou la rachète... L'objet de cet ouvrage est de montrer que, dans chaque personnage, dans chaque époque, dans chaque fait, se reflète comme en un miroir l'image de sa venue, de sa prédication, de sa résurrection et de notre Église. » *Tractat. myst.*, 1.

C'est aussi des allégoristes, surtout de Philon et d'Origène, que s'inspire l'exégèse de saint Ambroise. Improvisé évêque avant d'avoir pu parfaire sa formation théologique, saint Ambroise dut s'assimiler à la hâte les œuvres doctrinales ou scripturaires des docteurs orientaux et sa pensée apparaît souvent assez peu personnelle. La plupart de ses commentaires ont commencé par être prêchés avant d'être rédigés sous forme d'ouvrages. Les exigences de la prédication, aussi bien que le bon sens de l'évêque de Milan et son souci de la formation des âmes suffisent d'ordinaire à le mettre en garde contre les excès de l'allégorisme. C'est ainsi que dans le *De paradiso*, il commence par donner une explication littérale du récit de la Genèse en la faisant précéder de ces réflexions : « Si, dans cette création du monde, certaines choses nous apparaissent comme difficiles à comprendre et comme inaccessibles à notre intelligence, il ne faut pas les condamner témérairement, comme par exemple la création du serpent et des autres animaux venimeux. Nous ne sommes que des hommes et nous ne pouvons pas encore saisir la raison qui a présidé à la création de chaque être. » *De parad.*, II, 7. Il n'ignore pas cependant que, parmi ses auditeurs, beaucoup préfèrent une explication allégorique : « Comme je ne veux pas choquer, ajoute-t-il, ceux qui n'admettent pas que le diable ait été dans le paradis, je leur donnerai du passage en question une interprétation conforme à leurs préférences. » Là dessus, il explique, en suivant Philon, que le serpent est la figure de la délectation et la femme la figure de la sensualité.

Parmi ceux qui préfèrent les interprétations symboliques dans les sermons d'Ambroise, figure saint Augustin (*Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 1240-1244). Celui-ci avait été découragé de la lecture de la Bible par les anthropomorphismes de tout genre qu'il y avait rencontrés. Les homélies de l'évêque de Milan furent pour lui une sorte de révélation. « J'avais plaisir, raconte-t-il, à entendre Ambroise répéter dans ses instructions populaires : la lettre tue; c'est l'esprit qui vivifie. Les passages qui, entendus littéralement, paraissaient enseigner d'étranges erreurs, il les expliquait au sens spirituel en écartant le voile mystérieux qui les enveloppait. Et ses paroles n'avaient plus rien qui me choquât, bien que j'ignorasse encore si elles étaient la vérité. » *Confes.*, VI, 4. Il faut toujours avoir présentes à l'esprit des déclarations de ce genre, si l'on veut comprendre la faveur dont a joui l'interprétation allégorique dans des milieux aussi étendus.

L'exégèse d'Ambroise ne s'inspire d'ailleurs pas de principes absolus. Il distingue le plus souvent entre la lettre et l'esprit; parfois, comme Origène, il compte trois sens de l'Écriture, *sensus naturalis*, *sensus mysticus* et *sensus moralis*; cf. *De Is. et anima*, IV, 22. Mais il ne précise pas les règles qui permettraient de découvrir ces trois sens. Il s'inspire, pour commenter les textes, des besoins de ses auditeurs. De lui, comme de saint Basile ou de saint Jean Chrysostome, il faut dire qu'il est un docteur plutôt qu'un exégète.

Saint Jérôme, au contraire, est avant tout un exégète, le plus grand incontestablement des premiers siècles dans l'Occident chrétien : voir dans le *Supplément*, l'article JÉRÔME (Saint). Sa vie entière a été consacrée à l'étude de la Bible, dont il a lu et relu inlassablement tous les livres pour les traduire et les commenter. A l'exemple d'Origène, il distingue trois sens dans les Écritures : « Salomon nous prescrit d'écrire trois fois ses instructions pour pouvoir répondre en toute vérité à ceux qui nous interrogent. Il y a aussi dans notre âme, trois règles d'interprétation de l'Écriture. La première consiste à l'entendre selon l'histoire; la deuxième l'explique selon la tropologie; la troisième selon le sens spirituel. L'histoire conserve l'ordre des faits rapportés. La tropologie s'élève plus haut que la lettre. Elle transporte dans l'ordre moral les événements qui se sont déroulés dans l'histoire du peuple juif; elle les fait tourner au profit de notre âme. La contemplation spirituelle nous élève vers un monde plus sublime. Elle nous fait quitter les choses terrestres et tourner notre attention du côté du bonheur du ciel. » *Epist.*, CXX, 12; cf. *In Amos*, IV, 4; *In Ezech.*, XVI, 31.

La nécessité de recourir souvent au sens spirituel s'explique par les anthropomorphismes dont la Bible est remplie; elle s'explique aussi parce que, dans certains cas, l'histoire nous conduit à des résultats impossibles ou inconvenants. *In Matth.*, XXI, 5; *In Epist. ad Gal.*, V, 13. Comme ses devanciers, saint Jérôme laisse souvent tomber le sens moral ou tropologique, pour retenir seulement le sens spirituel à côté du sens littéral. Il y a lieu d'ailleurs de reconnaître un certain progrès dans les théories exégétiques du grand docteur. Au début de sa carrière, saint Jérôme est un admirateur enthousiaste d'Origène. Il n'a pas assez de paroles élogieuses pour louer son ardeur au travail et la beauté de ses commentaires; il ne se contente pas de traduire un bon nombre de ses homélies; il s'inspire de ses idées dans ses propres ouvrages et il le copie souvent sans l'avouer, presque sans s'en rendre compte. Lorsque les controverses origénistes ont refroidi cet enthousiasme, il ne cesse pas d'admirer le maître d'Alexandrie et de s'inspirer de lui; mais son admiration est moins exclusive et ses emprunts moins fréquents. A l'exégèse allégorique, il superpose, parfois même il substitue une exégèse littérale, d'autant plus importante que sa connaissance des événements racontés dans la Bible, ou des lieux illustrés par les héros bibliques, est plus personnelle. On ne manque pas de lui reprocher, dans certains milieux, son attachement à Origène, et d'une manière plus générale les emprunts qu'il fait à ses prédécesseurs. Il explique alors qu'en reproduisant les opinions de ses devanciers, il n'a pas entendu les prendre à son compte, mais permettre au lecteur de choisir en connaissance de cause celle qui mérite sa préférence. *In Isai. com.*, XI, *præfat.*; *In Ierem. com.*, *præfat.*

Il lui arrive même de condamner le sens spirituel, comme s'il le rejetait d'une manière absolue : « Il y en a, écrit-il, qui prennent pour la parole de Dieu tout ce qu'ils disent et qui, sans s'inquiéter de ce que les prophètes, de ce que les apôtres ont pensé, mettent leurs propres idées sous le patronage de textes qui n'ont rien à voir avec elles. Ils sont fiers de leur travail. Ils ne voient pas combien est misérable la besogne qui consiste à fausser le sens de l'Écriture et à lui faire dire tout ce qu'on veut... Tout cela, c'est du pur enfantillage. Et c'est vraiment tomber dans le charlatanisme que d'enseigner ce qu'on ne sait pas et de ne pas même soupçonner qu'on ne sait rien. » *Epist.*, LIII, 7; cf. *In Isai.*, XVIII, 2.

Il ne faut pas se laisser émouvoir par des déclarations de ce genre. Il est vrai que les derniers commentaires de saint Jérôme, ceux d'Ézéchiel et de Jérémie, s'attachent à mettre en relief le sens littéral des textes. Mais les explications spirituelles n'y manquent pas et on le comprend sans peine. Les derniers chapitres d'Ézéchiel sur le nouveau temple n'appelaient-ils pas d'eux-mêmes des essais de ce genre?

Dans tous les cas, ce qui caractérise saint Jérôme, c'est sa fidélité au texte original de l'Écriture et cette fidélité lui mérite une place à part parmi les exégètes. Nul avant lui, en Orient ou en Occident, n'a montré un pareil attachement à la vérité hébraïque. Non pas qu'il l'ait découverte : les travaux d'Origène, qui avaient abouti à la constitution des Hexaples, avaient déjà mis en relief l'importance du texte hébreu et souligné les divergences des Septante. Mais Origène lui-même avait continué à commenter les Septante, sans s'intéresser autrement à l'hébreu. La plupart de ses continuateurs avaient ignoré la langue hébraïque et s'étaient ainsi trouvés dans l'impossibilité de recourir à l'original de l'Ancien Testament. D'ailleurs la croyance généralement répandue à l'inspiration des Septante rendait inutile un pareil recours. Saint Jérôme a été le premier et dans toute l'antiquité le seul, à affirmer la nécessité de revenir au texte hébreu pour expliquer correctement la Bible. Ce n'est pas le lieu d'insister sur les critiques que lui valurent ses traductions. Ses commentaires ne furent pas plus épargnés. Il eut le mérite de tenir bon et il eut raison. Beaucoup plus qu'aux méthodes qu'il suivit pour interpréter les textes sacrés, l'importance de la place tenue par saint Jérôme dans l'histoire de l'herméneutique tient à son souci d'expliquer des textes critiquement sûrs.

A côté de saint Jérôme, l'Occident compte encore des exégètes de valeur. Il faut faire une place à part au donatiste Tyconius, qui, non content de commenter l'Apocalypse, a exposé ses principes d'herméneutique dans le *Liber regularum*. Ce livre est important parce qu'il est le premier ouvrage de ce genre en langue latine. Les deux premières règles de Tyconius et la septième constituent une théorie générale. L'Ancien Testament est partout la figure ou le symbole du Nouveau : tous les textes des livres juifs dont l'Église a hérité se rapportent donc soit au Christ ou à l'Église, soit au diable ou aux méchants. Les prophéties se divisent donc en deux grandes classes : celles qui visent le Christ et son Église, celles qui visent le diable et ses fidèles. La troisième règle est une digression; les règles IV-VI fournissent une méthode pratique d'interprétation. Il faut avant tout suivre l'Esprit de Dieu dans ses brusques écarts et ses mouvements impétueux, qui sans cesse emportent son langage de l'espèce au genre ou le ramènent du genre à l'espèce. Il faut encore faire attention à la manière dont sont employés les nombres, qui ont toujours une signification mystique, mais qui doivent être compris différemment suivant les cas. On doit enfin tenir le plus grand compte de la *recapitulatio*, c'est-à-dire des textes qui visent à la fois le passé et l'avenir, qui contiennent en même temps le type et l'antitype, la prophétie et son accomplissement. Ces règles ne sont pas aussi claires que nous le voudrions. Elles n'en ont pas moins été souvent citées et utilisées, et saint Augustin ■ plus que tout autre contribué à les faire connaître.

Sous le nom d'Ambrosiaster on désigne, depuis le XVI^e siècle, l'auteur inconnu d'un commentaire sur les épîtres de saint Paul et d'un recueil de questions sur l'Ancien et le Nouveau Testament, qui devait vivre à Rome aux environs de 375-380. L'Ambrosiaster nous apparaît comme un exégète consciencieux; il s'attache avant tout à mettre en relief le sens histo-

rique et littéral des textes qu'il commente, à éclairer les difficultés, à orienter ses lecteurs vers la perfection. Il est un bon témoin de l'esprit réaliste qui a toujours marqué les interprètes latins. Cf. art. AMBROSIASTER (*Supplément*, t. I, col. 225-241).

On peut faire des remarques analogues à propos du commentaire des épîtres de saint Paul par Pélage. Ce commentaire, maintes fois recopié, interpolé, transformé, n'a été retrouvé et publié sous sa forme primitive que depuis peu d'années. Il insiste comme de juste sur les leçons de vie morale que donnent les épîtres, et la subtilité de l'hérésie pélagienne s'y laisse facilement découvrir.

Saint Augustin (*Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 1240-1244), dont l'extraordinaire activité a embrassé tous les domaines, ne saurait être omis dans une histoire, si résumée fût-elle, de l'exégèse. Il a commenté quatre fois les premiers chapitres de la Genèse, dans le *De Genesi contra manichæos*, dans le *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, dans le *De Genesi ad litteram*, enfin dans les *Confessions*, XI-XIII. Le premier et le dernier de ces commentaires sont franchement allégoriques; les deux autres, comme le titre l'indique, essaient d'expliquer à la lettre le récit biblique. Tous sont interrompus, l'auteur ayant reculé devant l'immensité de la tâche qu'il avait entreprise. Il a encore publié des questions sur l'Heptateuque, des notes sur Job, des homélies sur les psaumes, quatre livres sur l'accord des évangélistes, des questions sur les Évangiles, des sermons sur le discours sur la montagne, sur l'évangile de saint Jean, sur la première épître de saint Jean; le début d'un commentaire sur l'épître aux Romains et l'explication de quelques passages de cette épître, un commentaire de l'épître aux Galates et de l'épître de saint Jacques. Dans tous ses ouvrages, il n'a pas cessé de citer l'Écriture, et son influence a, pour des siècles, imposé en Occident les interprétations dont il s'était fait le patron. Il allégorise volontiers, se plaît à rechercher le symbolisme des nombres ou des noms propres; mais il n'oublie jamais le but d'édification qu'il vise : c'est avant tout le bien des âmes qu'il cherche à procurer en commentant l'Écriture.

Une place à part doit être faite au *De doctrina christiana*, qui est, à tout prendre, un vrai traité d'herméneutique. Saint Augustin se propose en effet de fournir une méthode d'interprétation des Écritures, soit pour l'intelligence du texte même, soit pour l'exposé des résultats acquis, *modus inveniendi quæ intelligenda sunt et modus proferendi quæ intellecta sunt.* Pour bien comprendre les Écritures, toutes les sciences humaines sont nécessaires. Elles ne sont pas des fins en elles-mêmes, mais elles s'imposent comme des moyens indispensables. Le futur exégète doit en particulier apprendre les langues, le grec et aussi l'hébreu, afin de se mettre en mesure de vérifier les textes qu'il cite et d'en établir le véritable sens. Les règles proprement dites d'interprétation figurent au IIIe livre. Saint Augustin attire l'attention sur les difficultés qui peuvent naître des contradictions apparentes entre plusieurs passages de l'Écriture, ou des expressions anthropomorphiques. Il reconnaît les services que peut rendre dans ce dernier cas l'exégèse allégorique, et il ajoute que toute interprétation capable de développer l'amour de Dieu et du prochain peut être retenue. Le livre IV est consacré à l'éloquence chrétienne, puisque ce sont surtout les prédicateurs qui doivent exposer aux fidèles les résultats de leurs recherches scripturaires. Le *De doctrina christiana* a été beaucoup lu au Moyen Age. Peu de livres ont exercé alors une influence comparable à la sienne, pour la transmission de l'héritage antique.

VI. LA FIN DE L'ÂGE PATRISTIQUE. — Après Théodoret de Cyr en Orient, après saint Augustin en Occident, l'exégèse perd sa force et son originalité. Non pas que l'Écriture cesse d'être lue et commentée. Bien au contraire. Mais on se contente de répéter ou de reproduire ce qui a déjà été dit. La fin de l'âge patristique est le temps des manuels et des chaînes.

Parmi les manuels, nous avons déjà rencontré le livre des *Règles* de Tyconius et le *De doctrina christiana* de saint Augustin. Cassiodore, *Instit. divin.*, I, 10, mentionne à leur suite un certain Hadrien. Sous ce nom, nous avons conservé un petit ouvrage intitulé Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς, *P. G.*, t. XCVIII, col. 1273-1312, qui est une sorte d'introduction à la sainte Écriture. La langue hébraïque, déclare Hadrien, au début de son œuvre, possède trois sortes de particularités, ἰδιώματα : celles du sens, τῆς διανοίας, celles du mot, τῆς λέξεως, celles de la construction, τῆς συνθέσεως. Il conclut de là qu'il y a lieu d'étudier successivement les figures du sens, celles de la diction et celles de la construction. Les premières sont surtout les anthropomorphismes et les anthropopathismes. On trouve chez Hadrien bien des remarques originales et la division même de son livre ne se rencontre pas ailleurs avant lui; mais on trouve également beaucoup d'emprunts ou d'allusions à saint Jean Chrysostome, à Théodore de Mopsueste, à Théodoret de Cyr.

Après Hadrien, Cassiodore signale Eucher de Lyon, mort entre 450 et 455. Celui-ci est l'auteur de deux ouvrages dédiés à ses fils : *Formulæ spiritualis intelligentiæ ad Veranum*, *P. L.*, t. L, col. 727-772 et *Instructionum ad Salonium libri duo*, *P. L.*, t. L, col. 773-822. Les *formulæ* contiennent l'explication allégorique d'un certain nombre d'expressions bibliques. Les *instructiones* donnent, dans le premier livre, la solution de questions sur les passages difficiles des Livres saints, depuis la Genèse jusqu'à l'Apocalypse; dans le second livre, l'explication de mots et de phrases qui figurent dans l'hébreu ou dans le grec. Tels quels les ouvrages de l'évêque de Lyon appartiennent au genre dont la *Clef* du Pseudo-Méliton est le représentant le plus connu; ils annoncent les glossaires ou les répertoires où s'alimentera la science du Moyen Age.

Junilius est également cité par Cassiodore. Il est, selon son propre aveu, le traducteur d'un manuel *Instituta regularia divinæ legis*, rédigé en grec par un certain Paul le Persan, qui séjournait à la cour de Constantinople. Ce manuel, *P. L.*, t. LXVIII, col. 15-42, étudie en deux parties ce qu'on peut appeler l'aspect formel et l'aspect matériel de la sainte Écriture : l'aspect formel, *species* ou *superficies dictionis*, c'est le titre des différents livres bibliques, leur autorité, leur contenu, leur composition, le genre auquel ils appartiennent, etc. L'aspect matériel renferme l'enseignement de l'Écriture : *Quæ sunt quæ ipsa Scriptura nos edocet. Instit.*, 11, c'est-à-dire sur Dieu, sur le siècle présent, sur le siècle à venir. L'ouvrage s'inspire des principes exégétiques admis dans l'école d'Antioche; il paraît devoir beaucoup à Théodore de Mopsueste.

Nous n'avons pas ici à insister sur les chaînes, qui ont déjà été étudiées ailleurs. Cf. art. CHAINES EXÉGÉTIQUES GRECQUES (*Supplément*, t. I, col. 1084-1233). Il suffit de dire qu'elles représentent le dernier effort de l'exégèse patristique. Comme il ne pouvait être question de recopier tout au long la multitude des commentaires antérieurs, comme d'ailleurs l'effort de la pensée était épuisé, on prit l'habitude de faire des extraits des meilleurs auteurs, de manière à rendre accessibles leurs explications dans ce qu'elles avaient d'essentiel. Peut-être les chaînes sont-elles responsables de la disparition de beaucoup de commentaires

originaux. Il vaut mieux croire que nous leur devons la conservation de tant de fragments qui auraient disparu sans elles.

Nous remarquerons seulement que les caténistes ont été surtout nombreux en Orient, où ont aussi été répandus les florilèges dogmatiques. L'Occident a plus longtemps essayé de poursuivre une besogne personnelle, et les exégètes ont fait comme les théologiens en leur domaine. Saint Grégoire le Grand, saint Isidore de Séville, saint Bède le Vénérable, pour ne nommer que les plus importants, ont laissé après eux des œuvres qui comptent. Le premier surtout tient encore une place de choix parmi les commentateurs latins. Ses *Morales* sur Job, ses homélies sur Ézéchiel, ses homélies sur les Évangiles ont été longtemps lues et relues. Saint Grégoire s'intéresse surtout au sens spirituel des Écritures. Ce n'est pas qu'il méprise l'histoire. Il écrit au contraire qu'il faut d'abord poser le fondement de l'histoire, puis, au moyen de la signification typologique, bâtir la maison de l'Esprit et en faire la citadelle de la foi, et finalement, avec la grâce de la moralité, revêtir la construction de la parure des couleurs. *Epist.*, v, 53. Seulement, il se trouve amené à constater que souvent les récits historiques n'ont nul besoin d'explication et se suffisent à eux-mêmes, et que souvent aussi le sens littéral se trouve exclu à cause de sa bassesse, comme indigne de Dieu. Le titre de *Morales* donné au commentaire de Job traduit au mieux les préoccupations de saint Grégoire : s'il explique longuement l'histoire de Job, c'est afin de conduire les âmes à la perfection et de les édifier. Le texte sacré n'est pour lui qu'un prétexte ou une occasion de moraliser.

VII. Conclusion. — En dépit de nombreux travaux d'approche, l'histoire de l'exégèse patristique reste à faire. Les indications que nous venons de donner peuvent du moins servir à guider les recherches à venir. Plusieurs problèmes importants méritent ainsi de retenir l'attention. Voici, semble-t-il, les plus essentiels.

On oppose l'école exégétique d'Alexandrie à celle d'Antioche, comme s'il s'agissait de deux écoles absolument opposées et irréconciliables en tous points. Il est vrai que d'une manière générale, les Alexandrins sont partisans de l'exégèse allégorique et que les Antiochiens s'attachent au sens littéral. Pourtant il ne faut pas oublier que, pour Origène lui-même, le sens historique n'est pas exclu, du moins en général, par le sens spirituel. Celui-ci est réservé aux parfaits; celui-là est accessible aux simples. Mais les deux significations ont leur valeur et doivent être simultanément retenues. C'est seulement lorsque le sens littéral signifie quelque chose qui est indigne de Dieu qu'il doit être complètement rejeté. Les anthropomorphismes de l'Ancien Testament par exemple ne sauraient être pris à la lettre; mais la plupart des Antiochiens se trouveraient ici d'accord avec les Alexandrins.

En réalité, l'opposition est donc moins absolue qu'on ne le dit souvent. En Occident, il n'y a même pas d'école exégétique, et les interprètes se laissent surtout guider par les exigences des âmes à qui ils doivent expliquer les Livres saints. En dehors de saint Jérôme, ce sont des évêques; ils ont le devoir de prêcher, d'instruire, de conduire leurs ouailles à la sainteté. Ils n'hésitent donc pas à recourir à des interprétations spirituelles; mais, le plus souvent, il ne leur vient même pas à l'idée que ces interprétations pourraient porter atteinte au sens historique. L'histoire de Moïse, de Josué, de Samuel, de David est véridique; mais il est en plus permis de l'utiliser pour les besoins de l'enseignement.

Il y aurait lieu par contre, dans une histoire de l'exégèse, d'expliquer comment et pourquoi l'interprétation allégorique, après avoir joui d'une faveur peut-être universelle, fut à un moment donné l'objet des plus vives critiques. D'une part, plusieurs parmi les adversaires du christianisme se moquèrent des allégoristes qui prenaient beaucoup de peine pour chercher à éluder des difficultés par des explications contournées et subtiles. Celse, puis Porphyre, entre autres, ne se firent pas faute de prétendre que l'allégorisme était un faux-fuyant employé par des argumentateurs aux abois. D'autre part, les exigences de la polémique contre les hérétiques, contre les ariens en particulier, obligèrent les docteurs catholiques à serrer de plus près le sens littéral des textes, à s'assurer de l'authenticité des passages cités dans la controverse, à faire préciser la signification exacte des mots. Enfin, il y eut des érudits qui appliquèrent aux Livres saints les méthodes rigoureuses d'explications en usage à propos des livres profanes. Saint Jérôme est le type de ces érudits qui firent faire un pas décisif à l'exégèse littérale. Il ne condamne d'ailleurs pas l'allégorie; il est tout prêt à l'employer à l'occasion. Mais il lui réserve sa part. S'il s'agit de moraliser, qu'on tire à soi les Livres saints et qu'on y trouve toutes sortes de symboles; mais cela n'est plus de l'exégèse. S'il s'agit par contre d'étudier la Bible en elle-même, qu'on se contente de chercher ce qu'a voulu dire l'auteur inspiré. Le reste est jeu d'esprit.

Il serait intéressant et utile de mettre en relief les allées et venues de l'exégèse patristique, et finalement la constitution d'une méthode d'interprétation qui s'exprime en des manuels comme le *De doctrina christiana* de saint Augustin. On devrait également tenir compte des lexiques comme l'*Onomasticon* d'Eusèbe et de saint Jérôme, le *De nominibus hebraicis* de saint Jérôme; plus tard les *Étymologies* de saint Isidore de Séville. Ces différents travaux sont destinés à favoriser l'étude de la Bible. Ils ont joué un rôle considérable dans la préparation de l'exégèse médiévale.

VIII. — Bibliographie. — Il serait aussi inutile que fastidieux de donner une bibliographie des Pères dont nous venons de rappeler les œuvres exégétiques. Autant vaudrait donner une bibliographie de toute la patristique, car il n'existe pas encore d'histoire satisfaisante de l'exégèse. On se bornera à signaler quelques titres : C.-H. Turner, *Patristic commentaries on the Pauline epistles*, dans J. Hastings, *A dictionary of the Bible, Extra-volume*, Édimbourg, 1904, c. 484-531; *Patristic commentaries on the Gospel of St. Matthew*, dans *Journal of theological Studies*, t. xii, 1910-1911, p. 99-112; K. Staab, *Die Paulus-Katenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht*, Rome, 1906; *Paulus Kommentare aus der griechischen Kirche, aus Katenenhandschriften gesammelt und herangegeben*, 1933; A. Souter, *The earliest commentaries on the epistles of Paul*, Oxford, 1927; G. Wutlke, *Melchisedech, der Priesterkönig von Salem*, 1927; G. Bardy, *Melchisedech dans la tradition patristique*, dans *Rev. bibl.*, t. xxxv, 1926, p. 496-509; t. xxxvi, 1927, p. 25-45; N.-B. Stonehouse, *The Apocalypse in the ancient Church*, 1929; E. Stein, *Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandrien*, 1929; K.-Th. Schäfer, *Untersuchungen zur Geschichte der latein. Uebersetzungen der Hebräerbrief*, 1929; G. Bardy, *Commentaires patristiques de la Bible*, dans *D. B., Suppl.*, t. ii, 1931, col. 73-103; J. Schmid, *Die griechischen Apocalypse-Kommentare*, dans *Biblische Zeitschr.*, 1931, p. 228-254; W. von Lœwenich, *Das Johannes-Verständnis im 2. Jahrhundert*, 1932; K. Schlütz, *Isaias, XI, 2 (Die sieben Gaben des hl. Geistes) in den ersten vier christl. Jahrhunderten*, 1932; G. Bardy, *La littérature patristique des Quæstiones et Responsiones sur l'Écriture sainte*, dans *Rev. bibl.*, 1932, p. 210-236, 341-369, 515-537; 1933, p. 14-30, 211-229, 328-352; M.-J. Lagrange, *Histoire ancienne du canon du Nouveau Testament*, Paris, 1933; H. Schlingensiepen, *Die Wunder des Neuen Testaments, Wege und Abwege ihrer Deutung in der alten Kirche bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*, 1933; R. Devreesse, *Anciens commentateurs grecs de l'Octateuque*, dans *Rev. bibl.*, 1935, p. 166-191; 1936, p. 201-220, 364-

384; J. Schmid, *Untersuchungen über Geschichte des griechischen Apokalypsetextes, Der K. Text*, dans *Biblica*, 1936, p. 11 44, 167-201.

R. Nelz, *Die theologischen Schulen der morgenländischen Kirchen*, Bonn, 1918; W. Bousset, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, Göttingue, 1915; L. Allevi, *Ellenismo e christianesimo*, Milan, 1934; L. Dennefeld, *Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule*, 1909; H. Kihn, *Ueber θεωρία und ἀλληγορία nach den verlorenen hermeneutischen Schriften der Antiochener*, dans *Theolog. Quartalschr.*, t. XLII, 1880, p. 531-582; Vaccari, *La θεωρία nella scuola esegetica di Antiochia*, dans *Biblica*, t. I, 1920, p. 3-36; L. Mariès, *Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les psaumes*, Paris, 1933; J. Munck, *Untersuchungen über Klemens von Alexandrien*, 1933; R. Cadiou, *La jeunesse d'Origène*, Paris, 1936; A. Zöllig, *Die Inspirationslehre des Origenes*, 1902; J. Daniélou, *Grégoire de Nysse, Vie de Moïse*, Paris, 1941; H. de Lubac, *Origène, Homélies sur la Genèse*, Paris, 1944.

G. BARDY.

III. EXÉGÈSE MÉDIÉVALE. — 1. En Orient. — I. Caractères généraux à partir du VI^e^ siècle. II. Les exégètes byzantins. III. Les exégètes nestoriens. IV. Les exégètes monophysites.

I. CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE L'EXÉGÈSE GRECQUE ET BYZANTINE A PARTIR DU VI^e^ SIÈCLE. — A partir du VI^e^ siècle, le génie grec en exégèse, comme en d'autres domaines, paraît presque épuisé. L'esprit traditionaliste étouffe le goût de la recherche, l'amour du progrès. On part du principe que les anciens Pères ont tout dit, et l'on se borne à compiler leurs explications. Peu ou point de commentaires originaux et suivis. On ne trouve plus guère que des chaînes. A créer cet état d'esprit ont contribué les controverses théologiques, sans cesse alimentées par de nouvelles hérésies. Pour éviter l'erreur, on se contentera de répéter les dires des Pères orthodoxes sans se permettre la moindre innovation. Le concile *in Trullo* canonisera cette tendance à la fin du VII^e^ siècle, lorsque, dans son 19^e^ canon, il recommandera aux prédicateurs d'expliquer les saintes Écritures « selon les règles établies et d'après la tradition des Pères théophores, s'en tenant à l'interprétation de ces flambeaux de l'Église, plutôt qu'à leurs productions personnelles, pour résoudre les difficultés et éviter l'erreur. » Cette consigne, donnée aux homilétistes, n'a été que trop bien conservée par les exégètes de profession.

Tout d'abord, pour ce qui regarde la critique textuelle, il y a plutôt recul que progrès. Non seulement les exégètes byzantins ignorent l'hébreu, mais ils laissent disparaître, dans le courant du VII^e^ siècle, les Hexaples d'Origène, avant d'en avoir pris une copie complète, de sorte que de ce gros travail il ne nous reste guère que des fragments dans les commentaires et les chaînes. La recension hexaplaire des Septante est sans doute conservée, mais de plus en plus mêlée avec la vulgate antérieure à Origène et avec les recensions postérieures d'Hésychius d'Alexandrie et de Lucien d'Antioche. Ce mélange donne naissance à une nouvelle *koinê* aux variantes innombrables. On ne signale aucune tentative d'amendement de ce texte. Quant aux autres traductions grecques de l'Ancien Testament, on continue à en faire peu de cas, et l'on se contente des Septante. Sur la tentative d'un anonyme du XIV^e^ ou du XV^e^ siècle de traduire en grec le texte massorétique, voir O. Gebhardt, *Die anonyme Uebersetzung des A. T. aus dem 15. Jahrhundert*, Leipzig, 1875, avec une préface de Fr. Delitzsch, qui identifie l'anonyme avec le Juif Élisée, contemporain de Georges Gémistos Pléthon.

Il ne faut pas demander aux Byzantins des essais vraiment scientifiques sur l'authenticité de certains livres saints, sur la chronologie, la géographie et l'archéologie bibliques. A peine, çà et là, quelques rares indications. Les chroniqueurs qui ont englobé dans leur plan la période antérieure à Jésus-Christ ne suppléent pas, pour ce qui regarde la chronologie biblique, au silence des exégètes et n'ont rien laissé d'important sur ce chapitre.

Le canon biblique lui-même n'est pas déterminé d'une manière claire et absolument définitive, le concile *in Trullo* ayant approuvé *in globo* des canons des anciens conciles et des listes patristiques qui ne concordent pas entre elles. Le catalogue le plus complet est donné par le 47^e^ canon du III^e^ concile de Carthage, qui correspond au canon fixé par le concile de Trente. Dans la pratique, les Byzantins citent communément comme inspirés les livres portés sur cette liste, que canonisera, contre les négations de Cyrille Lucar, le synode de Jérusalem de 1672, présidé par Dosithée. Cf. sur cette question du canon biblique des Byzantins : M. Jugie, *Histoire du canon de l'Ancien Testament dans l'Église grecque et l'Église russe*, Paris, 1909; M. Mangenot, *Une période (VII^e^-XV^e^ siècles) de l'histoire du canon de l'Ancien Testament dans l'Église grecque*, dans les *Questions ecclésiastiques*, t. II (1909), p. 223-244; des compléments sur la même question, dus aux mêmes auteurs, dans la même revue, t. III (1910), p. 45-81.

L'exégèse byzantine se présente sous trois formes : 1° celle des commentaires suivis et plus ou moins originaux; 2° celle des chaînes proprement dites, dont la plupart sont anonymes, dont quelques-unes sont sans lemmes, c'est-à-dire sans indication des sources; 3° celle des demandes et réponses sur certains passages, genre déjà connu dans la période précédente et particulièrement affectionné des Byzantins. C'est dans ces *Quodlibeta* qu'ils font parfois preuve de quelque originalité.

L'attachement aux anciens, manifesté par la prédominance des chaînes, a eu pour effet de faire disparaître les différences d'écoles. On ne peut plus parler d'exégètes antiochiens et d'exégètes alexandrins. Les deux tendances se mêlent nécessairement dans les compilations; mais il semble bien que l'élément antiochien l'emporte sur le courant allégorisant, et nous verrons les exégètes byzantins postérieurs résumer de préférence les Antiochiens : ce en quoi ils ne sont pas à blâmer.

Malgré ses lacunes et son défaut d'originalité, l'exégèse byzantine a le mérite de nous avoir conservé de précieux fragments de commentaires patristiques disparus. Il est vrai que la recherche des sources utilisées dans les chaînes et les commentaires proprement dits est particulièrement laborieuse, les Byzantins ayant l'habitude de taire les auteurs qu'ils pillent sans vergogne et qu'ils copient parfois littéralement. Aussi, faut-il se garder d'apprécier le mérite personnel d'un commentateur à la longueur de ce qu'il a publié sous son nom, tant qu'on n'a pas démêlé ses sources.

Terminons cet aperçu en faisant remarquer que l'exégèse biblique était en honneur à Byzance en même temps que l'exégèse des écrits patristiques les plus renommés. A différentes époques et dès la période antérieure à l'iconoclasme, il y eut, à Constantinople, une université ecclésiastique, οἰκουμενικὸν διδασκαλεῖον, où plusieurs chaires étaient réservées à l'interprétation des Livres saints : il y avait une chaire des Évangiles, une de « l'Apôtre », une autre du Psautier. Trop maigres malheureusement sont les renseignements que nous possédons sur cette institution. Il existait aussi une université d'État, où les disciplines théologiques avaient leurs titulaires, comme cela se voyait dernièrement dans la Russie des tsars. Cf. F. Fuchs, *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter*, Leipzig, 1926 (*Byzantinisches Archiv*, fasc. 8). Voir aussi A. Ehrhard, dans K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*,

2e éd., Munich, 1897, p. 122-125, 210-216, où l'on trouvera un aperçu général sur l'exégèse byzantine et ses chaînes.

II. Les exégètes byzantins. — 1° *Exégètes des VIe-VIIe siècles.* — Le premier exégète byzantin qui se présente à nous, au seuil du VIe siècle, est Procope de Gaza (475-538). C'est le plus célèbre des caténistes, sur lequel nous n'avons pas à nous arrêter, R. Devreesse, art. Chaines exégétiques grecques, t. I, col. 1087-1088, 1148-1149, 1159-1164, ayant dit l'essentiel sur son œuvre.

Le diacre alexandrin Olympiodore, ordonné par le patriarche d'Alexandrie Jean Niciotès (505-516), est aussi un caténiste de la première moitié du même siècle. Il nous reste de lui : 1. un *Commentaire sur l'Ecclésiaste* (*P. G.*, t. XCIII, col. 477-628), où il utilise ses devanciers sans en nommer aucun, et sacrifie largement à l'allégorisme alexandrin (voir ce que dit R. Devreesse, *loc. cit.*, col. 1164, sur ses relations avec Polychronius et Procope); 2. un *Commentaire sur Jérémie, Baruch et les Thrènes*, conservé en entier dans le *Barberinus græc. 549*, du Xe siècle, encore inédit, à l'exception des fragments donnés dans la *P. G.*, *ibid.*, col. 627-780; cf. Faulhaber, *Die Propheten-Katenen nach römischen Handschriften*, Fribourg, 1899; 3. *Fragments divers*, dont plusieurs, notamment ceux sur les Proverbes, celui sur saint Luc, celui sur saint Jean, qui appartient à saint Jean Chrysostome (cf. R. Devreesse, *art. cit.*, col. 1193), sont apocryphes. Sont perdus : 1. un *Commentaire sur le livre d'Esdras;* 2. un *Commentaire* (ou *chaîne*) *sur Job.* Sur la paternité des chaînes sur Job, voir R. Devreesse, *art. cit.*, col. 1140-1141.

C'est sans doute à Œcuménius, comte de Tricca en Thessalie, un des correspondants de Sévère d'Antioche, et donc monophysite comme lui, qu'il faut attribuer un *Commentaire de l'Apocalypse*, découvert en 1901 dans un manuscrit du XIIe siècle de la Bibliothèque Saint-Sauveur de Messine et publié, en 1928, par H.-C. Hoskier, *The complete commentary of Œcumenius on the Apocalypse now printed for the first time from manuscripts of Messina*, Roma, Salonika and Athos, Ann Arbor, University of Michigan, 1928 (t. XXIII des *Studies* de cette université, *Humanistic series*). C'est le plus ancien commentaire grec de l'Apocalypse qui nous soit parvenu en entier : ce qu'on affirmait encore récemment du commentaire d'André de Césarée, dont nous parlerons tout à l'heure. C'est une explication originale et suivie du texte sacré, qui mérite toute l'attention des exégètes.

On a l'habitude de ranger parmi les exégètes le commerçant alexandrin Cosmas Indicopleustès, qui vivait sous les empereurs Justin et Justinien et composa, en 547, l'ouvrage bizarre, divisé en douze livres, qui a pour tite : Χριστιανικὴ τοπογραφία τοῦ παντὸς κόσμου (*P. G.*, t. LXXXVIII, col. 51-470) et où il y a un peu de tout : géologie, astronomie, exégèse, géographie, etc. Sur la fin de sa vie, Cosmas se fit moine et composa un commentaire perdu sur le Cantique des cantiques. Ayant eu l'occasion, durant ses longs voyages, d'entrer en relations avec les nestoriens, qui avaient évangélisé les côtes indiennes, il leur emprunta quelques-unes de ses opinions sur la Bible. C'est ainsi qu'à l'exemple de Théodore de Mopsueste, il rejette la canonicité des Épîtres catholiques et ne reconnaît que quatre psaumes messianiques. Les chaînes citent de lui plusieurs fragments sur divers livres saints : psaumes, évangiles, etc. Ils proviennent généralement de la τοπογραφία.

De Grégoire, évêque d'Agrigente, sa ville natale, qui vivait dans la seconde moitié du VIe siècle et au début du VIIe, nous est parvenu un long *Commentaire de l'Ecclésiaste*, publié par A. Morcelli, Venise, 1791, et reproduit dans la *P. G.*, t. XCVIII, col. 741-1182. L'exégèse en est de bon aloi, appuyée sur le sens littéral dans les applications morales.

Georges Choiroboschos est un grammairien distingué, contemporain de Grégoire d'Agrigente et vraisemblablement professeur à l'université de Constantinople, qui mérite de figurer parmi les exégètes par une explication grammaticale des psaumes et des cantiques bibliques, intitulée : Ἐπιμερισμοὶ τοῦ ψαλτηρίου ἀπὸ φωνῆς Γεωργίου τοῦ ἐπίκλην Χοιροβοσκοῦ, et publiée par Th. Gaisford, *Dictata in Theodosii canones et epimerismi in psalmos*, Oxford, 1842, 3 vol. : les *epimerismi* dans le t. III, p. 1-192. L'expression ἀπὸ φωνῆς indique que ces explications nous sont parvenues par la voie de notes prises par des élèves aux leçons du maître : de là certaines divergences avec l'enseignement de celui-ci, connu par ailleurs, divergences où plusieurs critiques ont voulu voir des signes d'inauthenticité. Cf. K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2e éd., p. 583-584.

Le VIIe siècle nous fournit les noms suivants : 1° André, archevêque de Césarée, auteur d'un *Commentaire de l'Apocalypse*, qui se rapproche beaucoup des chaînes par le nombre des citations patristiques. Il est sûr que son commentaire est antérieur à la prise de Jérusalem par les Arabes (637) et postérieur à celui d'Œcuménius de Tricca, qui paraît être utilisé en plusieurs endroits sans être nommé explicitement. L'édition de la *P. G.*, t. CVI, col. 207-486 et 1387-1412, reproduit celle de Fr. Sylburg avec la traduction latine de Peltanus. Le commentaire est divisé en 24 récits ou λόγοι, symbolisant les 24 vieillards de l'Apocalypse. Chaque λόγος comprend trois chapitres, symboles du corps, de l'âme et de l'esprit, qui représentent à leur tour le triple sens des Écritures d'après Origène. Cf. R. Devreesse, *loc. cit.*, col. 1230; O. Bardenhewer, *op. cit.*, t. V, p. 102-105; Krumbacher-Ehrhard, *op. cit.*, p. 129-131. — 2° Jean, archevêque de Thessalonique aux environs de 620, auteur d'homélies sur les Évangiles, dont une : *Sur les femmes myrophores et la concordance des récits évangéliques touchant la résurrection de Jésus et ses apparitions*, est parvenue jusqu'à nous en plusieurs manuscrits, notamment dans le *Paris. 724*, copié en 974. Édition incomplète parmi les *spuria* de saint Jean Chrysostome (*P. G.*, t. LIX, col. 635-644). — 3° Anastase le Sinaïte (630-après 700), dont l'héritage littéraire est encore mal débrouillé. Comme exégète, Anastase fait revivre en plein l'allégorisme alexandrin dans son *Commentaire sur l'Hexaeméron*, intitulé : Πνευματικὴ ἀναγωγὴ τῆς ἑξαημέρου κτίσεως, divisé en douze livres, dont une traduction latine anonyme seule a été publiée jusqu'ici, à l'exception du XIIe livre, qui est aussi édité en grec (*P. G.*, t. LXXXIX, col. 851-1078). Tout le récit génésiaque de la création est interprété du Christ et de l'Église. Le recueil quodlibétique intitulé : Ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις (*P. G.*, *ibid.*, col. 311-824), qui lui est attribué et ne comprend pas moins de 154 numéros, est en partie apocryphe. Sur les manuscrits du texte original du *Commentaire de l'Hexaeméron* et du texte des *Responsiones et quæstiones*, voir J.-B. Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, t. II, Rome, 1868, p. 238-294. Cf. aussi G. Bardy, *La littérature patristique des « Quæstiones et responsiones » sur l'Écriture sainte*, dans la *Rev. bibl.*, t. XLII (1933), p. 339-343. — 4° Saint Maxime le Confesseur († 662), auteur de deux recueils quodlibétiques : le *De variis Scripturæ sacræ quæstionibus et dubiis ad Thalassium*, au nombre de 65 (*P. G.*, t. XC, col. 243-786) et les *Quæstiones, interrogationes et responsiones*, 79 en tout (*P. G.*, *ibid.*, col. 785-856), beaucoup plus courtes que les précédentes; d'une *Lettre sur trois passages du Nouveau Testament à l'avocat Théopempte* (*ibid.*,

col. 1393-1400); d'un *Commentaire*, assez développé, *du psaume* LIX (col. 855-872) et d'une *Brève explication de l'oraison dominicale* (col. 871-910). Maxime apporte en exégèse ses tendances mystiques. Le texte sacré lui sert souvent de simple point de départ pour de longues considérations d'ordre spirituel ou théologique. Sur les recueils quodlibétiques, voir G. Bardy, *loc. cit.*, p. 332-339.

C'est peut-être au VII^e^ siècle qu'il faut placer le mystérieux Anastase de Nicée. Les chaînes signalent de lui un *Commentaire sur les Psaumes*, qu'il ne faut pas confondre avec celui que le P. Mariès a cru pouvoir identifier avec celui de Diodore de Tarse. Voir sur cette question R. Devreesse, *art. cit.*, col. 1128-1130. C'est probablement aussi dans la seconde moitié du VII^e^ siècle qu'a vécu Jean Droungarios, auteur d'une chaîne sur Isaïe. Cf. R. Devreesse, *ibid.*, col. 1147.

2° *Exégètes des VIII^e^-X^e^ siècles.* — Dans les trois siècles qui suivent, les exégètes se font de plus en plus rares.

C'est probablement au VIII^e^ siècle qu'il faut rapporter le caténiste André, non autrement connu, auteur de recueils sur les Proverbes, Isaïe, les Actes des Apôtres, les Épîtres catholiques, sur lequel R. Devreesse, *loc. cit.*, col. 1147, 1206, 1225, a dit l'essentiel. Le même siècle ne fournit que le court commentaire de saint Jean Damascène sur les Épîtres pauliennes, qui s'inspire surtout des homélies de saint Jean Chrysostome (*P. G.*, t. XCV, col. 441-1034). On trouve çà et là quelques explications originales, parmi lesquelles il faut signaler celle du passage : ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον : *in quo omnes peccaverunt*, Rom., V, 12. Le Damascène traduit comme saint Augustin, qu'il ne connaissait pas : *in Adamo omnes peccaverunt*, exégèse inouïe chez les Grecs (*P. G.*, *loc. cit.*, col. 477 A).

Le IX^e^ siècle n'est guère plus riche. On a à peu près tout dit, quand on a signalé : 1° Le *Commentaire sur saint Jean*, divisé en 10 λόγοι, d'un *Anonyme*, disciple de saint Théodore Studite, récemment découvert et édité par K. Hansmann, *Ein neuentdeckter Kommentar zum Johannesevangelium*, Paderborn, 1930. — 2° Les quelque 240 questions scripturaires traitées par Photius dans ses *Amphilochiana* (*P. G.*, t. CI, col. 45-1190). La plus grande partie se rapporte au Pentateuque, à l'Ecclésiaste, aux Psaumes, aux Évangiles, aux Épîtres de saint Paul. Photius donne ses préférences à l'interprétation littérale et combat les exagérations des allégoristes. Il doit beaucoup à ses prédécesseurs, notamment à Théodoret. Notons qu'il cite les anciennes versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion. Voir Hergenröther, *Photius Patriarch von Konstantinopel*, t. III, Ratisbonne, 1869, p. 31-70; G. Bardy, *art. cit.*, *Rev. bibl.*, t. XLII (1933), p. 346-350. Photius est-il l'auteur de commentaires bibliques proprement dits en dehors des *Amphilochiana?* La question a été longuement examinée par Hergenröther, *loc. cit.*, p. 70-92. Ses conclusions sont celles-ci : 1. Photius n'a commenté aucun livre de l'Ancien Testament. 2. Il est très vraisemblable qu'il a commenté, au moins en partie, l'Évangile de saint Matthieu et qu'il a laissé sur dix Épîtres de saint Paul (Rom., I et II Cor., Gal., Eph., Phil., Col., Hebr., I et II Thessal.) sinon un commentaire suivi, du moins des explications de certains passages dans le genre des *Questions à Amphiloque*. Parlant des fragments photiens contenus dans les chaînes, R. Devreesse, *art. cit.*, col. 1139, 1175, 1182, 1193-1194 et 1204, 1212, 1224, se montre d'un avis un peu différent sur certains points. A notre avis, Photius n'a à son actif que des questions quodlibétiques sur la Bible. Les *Amphilochiana* constituent la partie principale de son recueil. D'autres réponses nous sont parvenues par les chaînes. — 3° Le *Commentaire sur les Épîtres catholiques* mis sous le nom de Métrophane de Smyrne dans le *cod. Athonensis 3761*, du XV^e^ siècle, f° 284, dont B. Georgiadès a publié quelques extraits dans l'Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, t. III (1882-1883), p. 513-517, 541-544, 557-561, 573-577. Il y aurait grand intérêt à le confronter avec les autres commentaires ou chaînes connus sur les Épîtres catholiques. Cf. Krumbacher-Ehrhard, *op. cit.*, p. 79.

Le X^e^ siècle nous met d'abord en présence de l'énorme compilation sur les Actes des Apôtres, les Épîtres catholiques et les Épîtres de saint Paul publiée, dès le XVI^e^ siècle, sous le nom d'Œcuménius, évêque de Tricca en Thessalie (*P. G.*, t. CXVIII et CXIX), à laquelle il faut ajouter une Σύνοψις σχολικὴ εἰς τὴν Ἀποκάλυψιν, publiée par J.-A. Cramer, *Catenæ in Novum Testamentum*, t. VIII, Oxford, 1840, p. 497-582, simple abrégé, semble-t-il, des deux commentaires d'André et d'Aréthas de Césarée. Sur ces chaînes et les problèmes qu'elles posent, voir R. Devreesse, *art. cit.*, col. 1205, 1211-1214, 1224-1225, 1228-1231.

Du début du même siècle est le *Commentaire sur l'Apocalypse* d'Aréthas de Césarée, élaboration libre du commentaire d'André mais plus riche que lui, sur lequel R. Devreesse, *loc. cit.*, col. 1230-1231, a dit le nécessaire.

Sont inédits : 1° Un vaste recueil de *Scolies sur les livres historiques de l'Ancien Testament, les Évangiles de saint Marc, saint Luc et saint Jean, les Actes des apôtres et les sept Épîtres catholiques*, réunies par le patrice Léon Magister, qui vivait sous Léon le Sage (886-911). A. Maï, *Nova Patrum Bibliotheca*, t. VI, Rome, 1853, p. 541 sq., en a publié quelques extraits reproduits dans la *P. G.*, t. CVI, col. 1020 sq. Sur d'autres extraits, édités par J. Sakkelion, Πατμιακὴ βιβλιοθήκη, Athènes, 1890, p. 97 sq., voir Krumbacher-Ehrhard..., *op. cit.*, p. 131. On a constaté que Théodoret faisait tous les frais des scolies sur l'Ancien Testament. On voit suffisamment par là la nature et la valeur du recueil. — 2° Le *Commentaire sur les Prophètes*, de Basile, évêque de Néopatras en Thessalie, chaîne patristique, dont A. Maï, *op. cit.*, t. VI, p. 540, a publié le prologue. Un *Recueil quodlibétique* du même Basile, intitulé : Ἔκθεσις περὶ διαφόρων ἀποριῶν καὶ ζητήσεων τῆς θείας Γραφῆς. Les questions et réponses sont au nombre de 96. Le *cod. Patmiac. 31*, du XII^e^ siècle, en contient une partie. Cf. Krumbacher-Ehrhard, *op. cit.*, p. 131.

3° *Exégètes des XI^e^-XII^e^ siècles.* — C'est au XI^e^ et XII^e^ siècles que nous rencontrons les exégètes byzantins les plus connus.

1° Théophylacte, archevêque de Bulgarie, dans la seconde moitié du XI^e^ siècle, a laissé plusieurs commentaires bibliques, presque tous édités, qui remplissent près de 4 volumes de la *P. G.* de Migne (t. CXXIII-CXXVI); mais tout ce qu'on a mis, ou qu'*il a mis* lui-même sous son nom, ne lui appartient pas. On a constaté, en effet, que le *Commentaire sur les Actes des Apôtres*, dont il existe une triple recension (*P. G.*, t. CXXV, col. 483-848, 849-1060, 1061-1132 : la 3^e^ recension en grec seulement, sans traduction latine) et le *Commentaire sur les Épîtres catholiques* (*P. G.*, t. CXXV, col. 1131-1288 et t. CXXVI, col. 9-104) correspondent presque littéralement, à quelques petits changements près, aux commentaires mis au compte d'Œcuménius de Tricca, qui, d'après le témoignage des manuscrits, lui sont bien antérieurs. Cf. ce que nous avons dit sur la compilation d'Œcuménius. Le *Commentaire sur les Épîtres de saint Paul* (*P. G.*, t. CXXIV-CXXV, col. 9-404) ressemble plus à une chaîne qu'à un commentaire original. La source principale est saint Jean Chrysostome. Il est un peu

plus original dans les *Commentaires sur les quatre Évangiles*, son œuvre principale, à laquelle il doit surtout sa renommée comme exégète (*P. G.*, t. CXXIII-CXXIV, col. 9-318). Le *Commentaire sur l'Évangile de saint Matthieu* (t. CXXIII, 139-448) est le principal. Saint Jean Chrysostome en fait les principaux frais. De l'Ancien Testament, Théophylacte a commenté : 1. *les petits Prophètes;* mais le commentaire est resté incomplet (*P. G.*, t. CXXVI, col. 563-1190); 2. *Les Psaumes*. Ce commentaire est encore inédit. On le trouve en plusieurs manuscrits, notamment dans le *cod. Paris. 147*, du XV^e^ siècle.

2° Euthyme Zigabène ou Zigadène, contemporain plus jeune de Théophylacte, s'est distingué à la fois comme exégète et comme théologien. C'est au début du XII^e^ siècle qu'il composa sa *Panoplie dogmatique*, qui est surtout une vaste collection de textes patristiques contre les principales hérésies (*P. G.*, t. CXXX, col. 19-1362). Ses écrits exégétiques remontent peut-être à la même époque. Ils comprennent : 1. Un *Commentaire des Psaumes*, édité à Venise, en 1763, par A. Bongiovanni et reproduit dans la *P. G.*, t. CXXVIII, col. 41-1326. C'est plus une chaîne qu'un commentaire personnel. Dans beaucoup de manuscrits, le *Commentaire des Psaumes* proprement dits est suivi du *Commentaire des dix cantiques bibliques* de l'office byzantin. Il est encore inédit. — 2. Un *Commentaire des quatre Évangiles*, antérieur à celui des Psaumes, publié en grec par Matthæi avec la traduction latine déjà existante de Jean Hentenius, Leipzig, 1792. Cette édition est reproduite dans la *P. G.*, t. CXXIX, col. 107-1502. C'est un excellent résumé d'exégèse patristique, très apprécié des exégètes à cause des explications grammaticales données et de la primauté accordée au sens littéral. Cf. Richard Simon, *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1693, p. 409. — 3. Un *Commentaire des quatorze Épîtres de saint Paul*, publié par N. Kaloghéras, Εὐθυμίου τοῦ Ζιγαβηνοῦ ἑρμηνεία εἰς τὰς ιδ' ἐπιστολὰς καὶ εἰς τὰς ζ' καθολικάς, Athènes, 1887, 2 vol. Le *Commentaire sur les sept Épîtres catholiques* annoncé par ce titre n'appartient pas à Euthyme, comme l'a reconnu Kaloghéras lui-même, mais lui est antérieur. On l'attribue communément au prêtre André, dont il a été question ci-dessus, col. 595. Cf. R. Devreesse, *art. cit.*, col. 1225. La nature du commentaire sur les Épîtres pauliennes est suffisamment indiquée par le titre donné par le manuscrit qui a servi de base à l'édition : Ἑρμηνεία ἐπιστολῶν τοῦ μεγάλου ἀποστόλου Παύλου φιλοπόνως ἐρανισθεῖσα μάλιστα μὲν ἀπὸ τῆς ἐξηγήσεως τοῦ ἐν ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, ἔτι δὲ καὶ ἀπὸ διαφόρων, συνεισεγκόντος τινὰ καὶ τοῦ ταύτην ἐρανισαμένου τοῦ Ζιγαβηνοῦ Εὐθυμίου μοναχοῦ. Qu'il suffise de faire remarquer que la contribution personnelle d'Euthyme est bien petite.

3° Nicétas, archevêque d'Héraclée de Thrace, contemporain de Théophylacte de Bulgarie (parent d'un métropolite de Serrès, ὁ τοῦ Σερρῶν, et non évêque de Serrès, comme certains ont traduit l'expression) est un pur caténiste, dont l'œuvre est considérable. Sont éditées : 1. une *Chaîne sur Job*, mise par certains au compte d'Olympiodore, sous le nom duquel la *P. G.* la donne, t. XCIII, 13-470; 2. Une *Chaîne sur saint Matthieu*, sûrement authentique, publiée par B. Cordier, *Symbolæ græcorum Patrum*, t. II, Toulouse, 1647, ne paraît pas dans la *P. G.;* 3. Une *Chaîne sur la I Corinth.*, éditée par J. Lami, *Deliciæ eruditorum*, t. IV, Florence, 1738, p. 1-68, où est utilisée la chaîne publiée sous le nom d'Œcuménius. Sont inédites : 1. Une *Chaîne sur les Psaumes*, dont le prologue, publié par A. Maï, *Nova Patrum Bibliotheca*, t. III, p. 139-142, est reproduit dans la *P. G.*, t. LXIX, col. 699-714; 2. Une grande *Chaîne sur l'Évangile de saint Luc*, dont A. Maï donne de larges extraits, *op. cit.*, t. IX, col. 626-720, absents de la *P. G.;* 3. Une *Chaîne sur l'Évangile de saint Jean*, conservée dans plusieurs manuscrits, dont une partie a été publiée par Aubert au beau milieu du commentaire de saint Cyrille d'Alexandrie : reproduite dans la *P. G.*, t. LXXIV, col. 9-104; 4. Une *Chaîne sur l'Évangile de saint Marc*, annoncée par Nicétas lui-même et non encore retrouvée, à moins qu'il ne faille l'identifier avec la chaîne anonyme publiée par Poussines, Rome, 1672; 5. Une *Chaîne sur les quatorze Épîtres de saint Paul*, dont la partie regardant la I Cor., a été publiée par J. Lami, comme nous venons de le dire. Cette partie permet d'affirmer, contre Bandini et Devreesse, *art. cit.*, col. 1214, que la chaîne de Nicétas n'est pas à identifier avec celle d'Œcuménius. Sur l'œuvre exégétique de Nicétas voir les savantes indications d'Ehrhard dans K. Krumbacher, *Gesch. der byzant. Literatur.*, 2^e^ éd., Munich, 1897, p. 215-216, qui signale aussi une *Chaîne sur les quatre grands Prophètes*, mise sous le nom d'un Nicétas dans un manuscrit du XI^e^ siècle. Voir ce qu'en dit Devreesse, *loc. cit.*, col. 1148.

4° Le polygraphe Michel Psellos (1018-1079), qui a touché un peu à tout, n'a pas oublié l'exégèse biblique. Il paraît même l'avoir enseignée, en même temps que la philosophie, à l'université impériale de Constantinople. Mais son travail, dans ce domaine, se borne à des questions quodlibétiques, à des sujets très restreints. De ces questions ou petits traités un petit nombre seulement a été publié jusqu'ici. La *P. G.*, t. CXXII, col. 537-686, donne seulement son *Commentaire du Cantique des cantiques, d'après saint Grégoire de Nysse, saint Nil et saint Maxime*, entremêlé de prose et de vers politiques, de données patristiques et de remarques personnelles. E. Ruelle publia, en 1888, dans le *Syllogue littéraire grec de Constantinople* (Ἑλληνικὸς φιλολογικὸς σύλλογος. Εἰκοσιπενταετηρίς, t. XVIII, p. 603-614) ses trois opuscules sur les Psaumes et leurs titres, réédités avec huit autres écrits par Édouard Kurtz, *Michaelis Pselli scripta minora*, Milan, 1936, p. 372-427. Sont inédites une cinquantaine de questions du même genre, contenues dans le *cod. Paris. 1182* et énumérées par C. Sathas, Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη,, p. 60-84, *passim*.

5° Citons enfin Théodore Prodrome, première moitié du XII^e^ siècle (*P. G.*, t. CXXXIII, col. 1301-1312). Cf. Stevenson-Pitra, *Theodori Prodromi commentarius in carmina sacra melodorum Cosmæ Hierosolymitani et Joannis Damasceni*, Rome, 1888, p. XVIII sq. — Nicolas Muzalon, patriarche de Constantinople (1147-1151) (*P. G.*, t. CVI, col. 1059-1062). Cf. R. Devreesse, *art. cit.*, col. 1149. — Le hiéromoine chypriote Néophyte le Reclus (1159-1220). Jean-Ch. Hatzi-Joannou : Ἱστορία καὶ ἔργα Νεοφύτου πρεσβυτέρου μοναχοῦ καὶ ἐγκλείστου, Alexandrie, 1914, p. 157-231; cf. L. Petit, *Vie et ouvrages de Néophyte le Reclus*, dans les *Échos d'Orient*, t. II (1899), p. 257-268, et Hatzi-Joannou, *op. cit.* — Michel Glykas, qui vivait encore, semble-t-il, au début du XII^e^ siècle, mais a surtout écrit sous Manuel Comnène. Il mérite de figurer parmi les exégètes par son gros recueil quodlibétique de 98 pièces intitulé Εἰς τὰς ἀπορίας τῆς θείας γραφῆς κεφάλαια, dont Sophrone Eustratiadès a donné une édition critique en deux volumes, t. I, Athènes, 1906; t. II, Alexandrie, 1912. Avant l'édition de S. Eustratiadès, divers auteurs avaient publié un certain nombre de ces lettres, qu'on trouvera réunies dans la *P. G.*, t. CLVIII, col. 647-958 et 9-624.

4° *Les derniers exégètes byzantins (XIII^e^-XV^e^ siècles).* — Les trois derniers siècles byzantins ne fournissent

pour l'exégèse aucune célébrité. Deux ou trois caténistes seulement ont quelque relief, et encore sont-ils mal connus.

Au XIIIe siècle, nous trouvons : 1° Nicéphore Blemmydès (1197-1272). Philosophe et théologien remarquable, Nicéphore n'a travaillé, comme exégète, que sur le psautier, dont il a donné deux commentaires : l'un complet, mais bref, l'autre plus étendu mais n'embrassant que les psaumes I-X, XIV, L et LXXXIII (*P. G.*, t. CXLII, col. 1321-1622). Un *Commentaire des cantiques de Moïse et autres cantiques bibliques* est signalé par le Russe V.-J. Barvinok, *Nicéphore Blemmydès et ses œuvres* (en russe), Kiev, 1911, p. 184. Il est inédit. — 2° Michel Doukas Glabas, auteur d'une chaîne perdue ou à retrouver. Cf. K. Krumbacher, *op. cit.*, p. 212. — 3° Job le Iasite (seconde moitié du XIIIe siècle), auteur d'une *Explication morale des Psaumes*, signalée dans le *cod. Taur. 188 b*, II, dont Pasini, *Codices manuscripti bibliothecæ regiæ Taurinensis Athenæi*, Turin, 1749, t. I, p. 265, a publié la préface, reproduite dans la *P. G.*, t. CLVIII, col. 1056.

L'apport du XIVe siècle est plus considérable. 1° L'historien Nicéphore Calliste Xanthopoulos († vers 1335) a laissé un *Commentaire des Psaumes*, s'il faut en croire le *cod. Paris. 149*, de 1560. Il resterait à examiner si le copiste n'a pas confondu Nicéphore Calliste avec Nicéphore Blemmydès. Est bien de lui une Σύνοψις θείας γραφῆς en vers iambiques, résumant les livres historiques de l'Ancien Testament, éditée à Bâle en 1545, reproduite dans la *P. G.*, t. CXLVII, col. 605-624. L'histoire juive après les Macchabées est résumée d'après l'historien Josèphe en un poème, également en vers iambiques, intitulé : Συνοπτικὴ πρὸς θείαν γραφήν (*P. G.*, *ibid.*, col. 623-632). — 2° De Nicéphore Choumnos, qui vivait sous Andronic II (1282-1328), sont éditées deux lettres exégétiques, l'une *Sur les noces de Cana*, l'autre *Sur la demande d'Élisée à Élie*, reproduites dans la *P. G.*, t. CXL, col. 1456-1466, d'après l'édition de Boissonnade, *Anecdota græca*. — 3° Théodore Méliténiote a composé une vaste *Chaîne sans lemmes sur les quatre Évangiles réunis en un seul*, qui est encore très imparfaitement connue. L'ouvrage est divisé en 9 livres, divisés chacun en discours ou διαλέξεις. Le cardinal A. Maï, ayant trouvé le IVe livre dans le *cod. Vatic. 684*, n'a publié que l'exhortation morale, τὸ ἠθικόν, de chacune des διαλέξεις de ce livre; mais il a donné en entier la 8e διάλεξις, qui regarde l'eucharistie : *Nova Patrum Bibliotheca*, t. VI, p. 449 sq. (reproduction dans la *P. G.*, t. CXLIX, col. 883-988). Sur les *Ethica* publiés par A. Maï, leurs sources avec quelques variantes, voir S. Haidacher, *Neun Ethica des Evangelien-kommentars von Theodor Meliteniotes und deren Quellen*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. XI (1902), p. 370-387. — 4° Macaire Chrysoképhalos, métropolite de Philadelphie († 1382), est aussi un caténiste un peu mieux connu que Théodore Méliténiote. Il composa trois chaînes considérables : l'une sur la Genèse, la seconde sur saint Matthieu, la troisième sur saint Luc. La *Chaîne sur la Genèse*, n'a point été retrouvée jusqu'ici dans les manuscrits. De la *Chaîne sur saint Matthieu* la préface seule a été publiée par J.-Ch. Wolf, *De catenis græcorum Patrum*, p. 24. Elle est reproduite dans la *P. G.*, t. CL, col. 239-242. L'original du livre I, daté de 1344, se trouve dans le *cod. Baroccianus Oxoniensis 166*, et l'original du livre II, daté de 1349, dans le *cod. Patmiacus 381*. Il reste à retrouver le livre III. Quant à la *Chaîne sur saint Luc*, relativement plus courte que les autres, Macaire l'a appelée le *Grand alphabet*, Μεγάλη ἀλφάβητος, parce qu'il l'a divisée en 24 λόγοι ou traités, dont chacun commence par une lettre de l'alphabet. La compilation s'est conservée à peu près complète dans plusieurs manuscrits, notamment dans le *Vaticanus 1437* et le *Baroccianus 211*. Allatius, *Exercitationes adversus Creightonem*, p. 682-684, a publié la plus grande partie de la préface, que reproduit la *P. G.*, *loc. cit.*, col. 241-244. Pasini, *op. cit.*, t. I, p. 188, la donne au complet. Cf. L. Petit, art. *Macaire Chrysoképhalos*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. IX, col. 1445-1449. — 5° Jean Méliténiote, parent de Théodore, a sous son nom un *Commentaire des Évangiles*, dans le *cod. Ambros. H. 17*. — 6° Matthieu Cantacuzène, fils de Jean, qui fut, un instant, empereur de Byzance (1354-1357), et se fit ensuite moine comme son père, occupa ses loisirs à écrire un *Commentaire du Cantique des cantiques*, édité par V. Riccardi, Rome, 1624 (reproduit par la *P. G.*, t. CLII, col. 997-1084) et un *Commentaire sur le livre de la Sagesse*, conservé dans plusieurs manuscrits et encore inédit. On en trouvera quelques fragments dans les notes aux *Antirrhétiques contre Constantin Copronyme* du patriarche saint Nicéphore (*P. G.*, t. C, col. 395, 411, 418, 447, 489).

Au XVe siècle, nous ne rencontrons que des questions quodlibétiques : 1° Démétrius Chrysoloras († vers 1430) a laissé une *Disputatio cum Antonio Ascoliensi de verbis Christi : Melius esset ei, si natus non fuisset homo ille*, publiée par G. Tromba à Florence, en 1618. — 2° Marc d'Éphèse († 1444) a écrit six petits opuscules sur des questions scripturaires énumérés par L. Petit dans l'article : *Marc Eugenicos*, *Dictionnaire de théologie catholique*, t. IX, col. 1976-1977, avec l'indication des manuscrits qui les contiennent. La première question seule, intitulé : *In illud Apostoli : Exinanivit semetipsum formam servi accipiens*, etc., a été éditée dans la revue athénienne Σωτήρ, t. XIII (1890), p. 65-71. — 3° Georges Scholarios († après 1472), qui a écrit sur tant de sujets, n'a abordé l'exégèse biblique qu'en six courtes questions, remplissant une trentaine de pages de ses *Œuvres complètes*, t. III, Paris, 1930, p. 315-343, éd. Petit-Sidéridès-Jugie. Cf. M. Jugie, *Georges Scholarios. Questions scripturaires et théologiques*, dans l'*Angelicum*, t. VII (1930), p. 303-307. Les réponses de Georges sont originales et s'inspirent parfois de la théologie latine. — 4° Bessarion († 1472) et Georges de Trébizonde († 1483) ont composé chacun un petit opuscule sur les paroles du Seigneur en saint Jean, XXI, 22-23 : *Si (Sic) eum volo manere donec veniam, quid ad te?* Les deux dissertations sont imprimées dans le t. CLXI de la *P. G.*, col. 623-640 (Bessarion); col. 867-882 (Georges).

III. Les exégètes nestoriens. — L'exégèse biblique fut en grand honneur dans l'Église nestorienne, et cela n'est pas surprenant, puisque Théodore de Mopsueste fut considéré par cette Église comme son principal docteur, le *Mephašqana*, « l'Interprète » par excellence. Après la mort d'Ibas (457) et surtout après la fermeture définitive de l'école d'Édesse (489), les principaux professeurs et élèves de cette école se réfugièrent à Nisibe, en Perse, où se constitua une nouvelle université, toute dévouée aux doctrines de Diodore et de Théodore. D'autres villes de Perse : Arbèles, Séleucie, Kaškar, Hira, devinrent aussi des centres intellectuels importants, sans parler des écoles monastiques. Dans ces écoles, l'exégèse biblique tenait une large part. De là un nombre considérable de commentaires signalés par Ébedjésus dans son *Catalogue des auteurs nestoriens et de leurs écrits* (Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. III, Ia pars), et par d'autres sources, comme la *Chronique de Séert*. Ces commentaires sont même si nombreux, et ils ont laissé si peu de traces dans la tradition manuscrite, qu'on est amené à se demander avec le cardinal E. Tisserant, art. *Nestorienne (Église)*, dans le *Dictionnaire de*

théologie catholique, t. XI, col. 268, « s'ils n'ont pas été parlés plutôt qu'écrits, comme les commentaires aux livres des Sentences de nos universités médiévales, et sans qu'il nous en reste de *reportata* ». Cette hypothèse est très vraisemblable surtout pour les commentaires qui n'apparaissent jamais ni dans les chaînes, ni dans les collections liturgiques comme le lectionnaire qui s'appelle le *Jardin des délices (Gannat Bussâmê)*.

L'exégèse nestorienne reste en général fidèle aux principes et aux opinions de Théodore de Mopsueste. Les commentaires de celui-ci, traduits en syriaque dans le courant du Ve siècle, furent la grande source où puisèrent aussi bien les auteurs de commentaires suivis que les caténistes et les quodlibétistes; car nous trouvons chez les nestoriens, comme chez les Byzantins, ces trois formes d'interprétation. D'illustres professeurs se permirent cependant parfois de contredire le Maître, tel cet Hĕnānā d'Adiabène dont nous dirons un mot tout à l'heure. Sur le canon biblique lui-même, et cela dès les origines, les écoles persanes s'écartèrent de Théodore et firent rentrer dans le catalogue des Livres saints plusieurs des écrits qu'il en avait arbitrairement expulsés, quittes à leur attribuer un degré moindre d'autorité. Au XIVe siècle, nous voyons Ébedjésus supprimer cette distinction et recevoir comme livres canoniques tous les deutérocanoniques de l'Ancien Testament. Si, pour le canon du Nouveau Testament, ils omettent la IIe Petri, la IIe et IIIe Joannis, l'Épître de Jude et l'Apocalypse, c'est moins pour suivre Théodore, qui rejetait aussi la Ie Petri et la Ie Joannis, que parce que ces livres manquaient dans la Peschitto du Nouveau Testament. On sait que la nouvelle Peschitto des nestoriens modernes comprend tous les livres du canon catholique. Cf. Rubens Duval, *La littérature syriaque*, 3e éd., Paris, 1907, p. 41-42.

C'est le texte de la Peschitto que commentent généralement les exégètes nestoriens. Mais après que la recension hexaplaire des Septante eut été traduite très fidèlement en syriaque par le jacobite Paul, évêque de Tella de Mauzalat (615-617), ils l'utilisèrent aussi. Le patriarche Timothée Ier (780-823), dans une de ses lettres, nous apprend qu'il fit faire trois copies de cette version sur papier du format de Nisibe, y employant six copistes pendant six mois. O. Braun, *Ein Brief der Katholicos Timotheos I über biblische Studien des 9. Jahrhunderts*, dans *l'Oriens christianus*, t. I (1902), p. 300 sq. Cf. Ephrem II Rahmani, *L'étude de l'Écriture sainte dans l'Église syrienne d'Antioche*, Charfeh, 1924, p. 20. Išo'dad de Merv (vers 850) la cite couramment dans ses commentaires. Les nestoriens se servirent peu de la langue arabe pour commenter les Livres saints. Il n'en fut pas de même pour ce qui regarde la théologie, l'ascétique, l'apologétique, voire même les collections canoniques.

Rubens Duval, *op. cit.*, p. 70-74, après Ébedjésus, donne une longue liste d'exégètes nestoriens avec l'indication de leurs commentaires bibliques. Comme nous l'avons dit plus haut, la plupart de ces commentaires ne nous sont pas parvenus. Quelques-uns sont cités dans les chaînes. Nous nous bornerons ici à nommer les auteurs principaux, ceux surtout dont il nous reste encore quelque chose.

Au Ve siècle, nous trouvons l'illustre Narsaï (399-502), premier recteur de l'école de Nisibe, fondée par Barsaumas. Ébedjésus lui attribue des commentaires sur les quatre premiers livres du Pentateuque, Josué, les Juges, l'Ecclésiaste, Isaïe, les douze petits Prophètes, Jérémie, Ézéchiel et Daniel. Išo'dad de Merv le cite à propos du Lévitique et de Samuel. Cf. G. Diettrich, *Ischōdah's Stellung in der Auslegungsgeschichte des A. T.*, Giessen, 1902, p. XXVII. C'est aussi un nestorien que ce prêtre Théodule de Cœlésyrie († après 474), dont parle Gennade de Marseille, *De viris illustribus*, 90, auteur d'un ouvrage intitulé : Περὶ συμφωνίας τῆς παλαιᾶς καὶ νέας διαθήκης, qui comprenait au moins deux livres, et dont nous sont parvenus deux extraits. Cf. O. Bardenhewer, *op. cit.*, t. IV, p. 262. Ébedjésus attribue au même un commentaire d'Isaïe en deux tomes et un traité sur les Psaumes.

Au VIe siècle, méritent une mention : 1° Élisée de Kozbâyé, successeur de Narsaï dans la direction de l'école de Nisibe, qui aurait commenté tous les livres de l'Ancien Testament. Mar Barhadbešaba († après 628) lui reconnaît au moins des commentaires sur les Prophètes, l'Ecclésiaste, Josué et les Juges, et Išo'dad de Merv le cite pour le Lévitique. — 2° Paul le Persan, auteur d'une courte *Introduction aux Livres saints*, qui nous est parvenue dans une traduction latine ou élaboration de Junilius Africanus sous le titre de : *Instituta regularia divinæ legis*, envoyée en 551 à Primasius, évêque d'Adrumète, éditée dans la *P. L.* de Migne, t. LXVIII, col. 11-45. Nouvelle édition par Kihn en appendice à son ouvrage : *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, Fribourg, 1880, p. 465-528. Ce curieux ouvrage a longtemps été une énigme pour les Occidentaux. En fait, c'est un écho fidèle de l'exégèse de l'école de Nisibe au milieu du VIe siècle. — 3° Hĕnānā d'Adiabène, recteur de l'école de Nisibe à partir de 572, mort vers 610, auteur de commentaires sur la Genèse, Job, les Psaumes, Isaïe, Ézéchiel, l'Évangile de saint Matthieu, les Épîtres de saint Paul, etc. Hĕnānā était à peu près catholique en christologie et acceptait le concile de Chalcédoine. En exégèse, il s'éloignait souvent des opinions de Théodore pour suivre saint Jean Chrysostome. Aussi eut-il de nombreux adversaires. Cela ne l'empêcha pas d'exercer une véritable influence sur les exégètes qui suivirent, comme on le voit par Išo'dad de Merv, l'auteur du *Gannat Bussâmê* et d'autres, qui le citent. Ces citations sont tout ce qui nous reste de lui.

Au début du VIIe siècle, Mar Barhadbešaba 'Arbaya († après 628) commenta les Psaumes et l'Évangile de saint Marc, et Babaï le Grand (551-628), surtout célèbre comme théologien et polémiste, aurait commenté toute la Bible, d'après Ébedjésus. En fait, il ne reste rien de ces commentaires. Du patriarche Išoyabh II (628-644), Išo'dad cite un commentaire sur les Psaumes. C'est aussi au VIIe siècle qu'Élie, métropolite de Merv (vers 660), composa une chaîne sur les quatre Évangiles et commenta la Genèse, les Psaumes, les livres sapientiaux, Isaïe, les petits Prophètes et les Épîtres de saint Paul.

Au VIIIe siècle, Jacques, évêque de Khalat, commenta les Psaumes, et Théodore bar Koni, que certains ont fait vivre à tort au début du VIIe siècle (cf. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 218-219), réunit ses onze livres de scolies, dont les huit premiers se rapportent à l'exégèse des deux Testaments, quatre pour l'Ancien et quatre pour le Nouveau. Les trois derniers livres regardent la polémique contre les hérésies. Les *Scolies* de Théodore nous sont parvenues, et A. Scher en a publié le texte original dans les t. LXV-LXVI du *Corpus script. christian. orient.* de Chabot. M. Lewin avait déjà édité les scolies sur la Genèse : *Die Scholien des Theodor bar Kônî zur Patriarchengeschichte*, Berlin, 1905. C'est aussi au VIIIe siècle que Denha, dit aussi Ibas, commenta les Psaumes d'après Théodore de Mopsueste. De ce commentaire quelques extraits ont été conservés.

Au IXe siècle, apparaissent deux exégètes de renom, dont les œuvres ont été conservées. Le premier est le patriarche Išo'bar Nun (823-828), auteur de *Ques-*

tions sur la sainte Écriture, en deux tomes. Rendel Harris en a donné des fragments, d'après un manuscrit de Cambridge, dans son ouvrage : *Fragments of the common of Ephrem Syrus*, Londres, 1895. Le second est Išo'dad de Merv, évêque de Hědatta (vers 850), auteur de *Commentaires sur tout l'Ancien Testament et le Nouveau Testament*, dont quelques-uns sont publiés ou en voie de publication. Dunlop Gibson a édité en syriaque, avec traduction anglaise, les commentaires du Nouveau Testament : *The commentary of Išo'dad of Merv, bishop of Hadatha;* les Évangiles dans les *Horæ semiticæ*, t. v-vii, Cambridge, 1911; les Épîtres de saint Paul, *ibid.*, t. x-xi, Cambridge, 1913-1916. Le *Commentaire sur Job* a été publié en partie par J. Schiebitz, *Išo'dad's Kommentar zum Buche Hiobs*, part. I (texte avec traduction allemande), dans *Beihefte zur Zeitschrift für die A. T. Wissenschaft*, t. xi, Giessen, 1907. Les commentaires d'Išo'dad sont importants, parce qu'ils contiennent non seulement de nombreux extraits patristiques, spécialement de Théodore de Mopsueste, mais aussi des citations d'exégètes nestoriens dont les œuvres ont péri, comme Hěnānā d'Adiabène. Cf. G. Diettrich, *Išo'dads Stellung in der Auslegungsgeschichte des Alten Testamentes an seinem Kommentaren zu Hosea, Joel, Jona, Zacharia 9-14 und einigen angehängten Psalmen verauschaulicht*, dans *Beihefte zur Zeitschrift für die altestamentliche Wissenschaft*, fasc. vi, 1902.

C'est vers le début du x^e^ siècle que Ahob ou Job de Qaṭar *(Qâṭaraya)* écrivit ses commentaires sur le Pentateuque, les Juges, les Prophètes, les Psaumes. Son *Introduction aux Psaumes* a été publiée par B. Vandenhoff, *Exegesis psalmorum imprimis messianicorum apud Syros nestorianos*, Rheine, 1899. Le même a édité, *ibid.*, l'*Introduction aux Psaumes* de Nathaniel, évêque de Sirzor, qui vivait sur la fin du vi^e^ siècle. D'après le P. Vosté, *Rev. bibl.*, t. xlii (1922), c'est aussi au x^e^ siècle que fut composé le précieux recueil intitulé : *Le Jardin des délices (Gannat Bussâmê)*, sorte de chaîne en forme de lectionnaire pour les dimanches et fêtes de l'année. Cf. J.-M. Vosté, *Le Gannat Bussâmê*, dans la *Rev. bibl.*, t. xxxviii (1928), p. 221-232, 386-419. Deux autres compilations anonymes sur des passages difficiles de l'Ancien et du Nouveau Testament ont été publiées par G. Hoffmann, *Opuscula nestoriana*, Kiel, 1880. La compilation sur l'Ancien Testament est intitulée *Distarsinos*.

Pour le xi^e^ siècle, nous devons mentionner Abou'l-Faradj 'Abdallah ibn at Tayyb († 1043), qui traduisit en arabe le *Diatessaron* et composa, également en arabe, sous le titre de *Paradis des chrétiens*, un commentaire des deux Testaments, où sont insérés des chapitres sur la mort des prophètes et celle des apôtres. Cf. les *cod. Vatic. arabici 36 et 37;* G. Graf, *Christlich-arabisches*, dans la *Theologische Quartalschrift*, t. xcv (1913), p. 184.

Ébedjésus, métropolite de Nisibe († 1318), qui nous a laissé son précieux catalogue des écrivains nestoriens et de leurs œuvres, clôt pour nous la liste des exégètes nestoriens. Il se donne lui-même pour l'auteur d'un *Commentaire sur l'Ancien et le Nouveau Testament*, dont il ne nous reste rien (Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. iii, pars I, p. 325).

Les exégètes nestoriens, tout comme les monophysites, ont connu par des traductions syriaques la plupart des commentaires patristiques écrits en grec. Théodore a été sans doute pour eux le principal interprète, mais il n'a pas été le seul. Cf. Rubens Duval, *op. cit.*, p. 74-77.

IV. Les exégètes monophysites. — Dès le vi^e^ siècle, nous trouvons les monophysites organisés en trois groupes distincts : 1° L'Église égyptienne ou copte avec sa vassale l'Église d'Éthiopie; 2° L'Église syrienne jacobite; 3° L'Église arménienne. Sous quelque rapport qu'on les considère, ces trois groupes doivent être étudiés à part, car ils ont chacun leur histoire, leur langue, leur activité littéraire propres. D'accord entre eux sur la question christologique, qui a occasionné leur sécession de l'Église catholique — ils enseignent tous, de nos jours du moins, le monophysisme sévérien, qualifié aussi de monophysisme verbal — ils accusent des divergences sur certains points particuliers. C'est ainsi que sur le canon biblique, ils s'entendent pour reconnaître les livres du canon catholique, mais diffèrent pour ce qui regarde la canonicité des apocryphes des deux Testaments. L'exégèse biblique a inégalement fleuri dans chacune de ces trois Églises. Très maigre chez les Coptes, médiocres chez les Arméniens, elle a été plus brillante chez les jacobites syriens. Commençons par dire un mot de l'exégèse copte.

1° *Les exégètes coptes.* — La littérature exégétique de l'Église copte est très pauvre en commentaires originaux, riche en traductions d'ouvrages patristiques des cinq premiers siècles. Cette richesse est encore très mal explorée. Nous n'avons pas à nous occuper ici des traductions de la Bible dans les divers dialectes coptes, de leur origine, de leur histoire, de l'apparition, à partir du x^e^ siècle, de traductions arabes de provenance et de contenu divers. Pour le canon, signalons que, d'après Abou'l Barakât ibn Kabar († après 1327), au chapitre vi de son ouvrage encore inédit dans son ensemble : *La lampe des ténèbres*, les coptes admettent comme canonique le III^e^ livre des Macchabées, et qu'ils comptent pour un livre spécial la fin du livre des Proverbes à partir du chapitre xxx inclusivement, sous le titre de : *Agur, fils de Jaké*, ou encore : *Le jugement des juges*. Le canon du Nouveau Testament est enrichi, d'après certaines collections canoniques, des deux épîtres de Clément et des huit livres du même, c'est-à-dire des *Constitutions apostoliques*. Cf. J. Guidi, *Il canone biblico delle Chiesa copta*, dans la *Rev. bibl.*, t. x (1901), p. 161-174. Au demeurant, aucun concile œcuménique n'a fixé pour l'Église copte la liste des livres inspirés. Son accord avec le canon catholique doit provenir des canons de Carthage, qu'elle reçoit dans ses collections canoniques.

Nous ne connaissons pas d'exégète copte de marque avant Sévère Abou'l Bašr ibn Al-Mouqaffa, évêque d'Aschmounaïn à partir de 987. E. Renaudot, *Historia patriarcharum Alexandrinorum*, Paris, 1713, p. 368, signale de lui un *Commentaire des Évangiles*, écrit en arabe. C'est aussi en arabe qu'Abou'l Faradj ibn Al 'Assâl (xiii^e^ siècle) publia une *Introduction aux Épîtres de saint Paul*, avec une vie de l'Apôtre. Le même fit également une recension arabe des quatre Évangiles. Son frère, Abou Ishaq ibn Al 'Assâl, est signalé comme l'auteur d'un *Commentaire sur l'Apocalypse*, en arabe, sans parler de son *Lexique copte des mots des livres liturgiques et des Évangiles*, publié par Kircher, *Lingua ægyptiaca restituta*, Rome, 1643, p. 273-493. Cf. A.-Mallon, *Ibn al 'Assal. Les trois écrivains de ce nom*, dans le *Journal asiatique*, X^e^ série, t. vi (1895), p. 509-529; G. Graf, *Exegetische Schriften zum Neuen Testament in arabischer Sprache bis zum XIV Jahrhundert*, dans la *Biblische Zeitschrift*, t. xxi, p. 37-40.

La littérature arabe chrétienne étant encore très mal connue, il faut attendre la publication de l'ouvrage en préparation de G. Graf sur l'histoire de cette littérature pour voir s'augmenter le nombre des exégètes coptes.

2° *Les exégètes syriens jacobites.* — Les exégètes syriens jacobites sont relativement nombreux et une

bonne partie de leurs travaux nous est parvenue. Ils écrivent surtout en syriaque, mais parfois aussi en arabe. Ils travaillent sur la Peschitto, la version hexaplaire des Septante, exécutée par Paul de Tella en 615-617, la version dite Philoxénienne, faite par les ordres de Philoxène, évêque de Mabboug, au début du VI^e siècle, directement sur le grec, l'Héracléenne, qui est la révision de la Philoxénienne du Nouveau Testament, opérée en 616 par Thomas d'Harkel ou d'Héraclée. Quelques auteurs, comme Barhebræus, utilisent aussi les anciennes versions grecques d'Aquila de Symmaque et de Théodotion. La Philoxénienne et l'Héracléenne ont cet avantage sur l'ancienne Peschitto qu'elles contiennent au complet le canon catholique du Nouveau Testament. Cf. R. Duval, *op. cit.*, p. 49-53; J. Lebon, *La version Philoxénienne de la Bible*, dans la *Revue d'hist. ecclés.*, t. XII (1911), p. 416-436.

Les premiers théologiens monophysites s'occupèrent surtout de la controverse christologique. Quelques-uns cependant s'adonnèrent à des travaux exégétiques. C'est ainsi que la plupart des homélies métriques de Jacques de Saroug (451-521) conservées dans les manuscrits ou déjà éditées traitent de sujets empruntés à l'Ancien Testament et surtout aux Évangiles. Paul Bedjan a publié 195 de ces homélies, remplissant 5 volumes : *Homiliæ selectæ Mar Jacobi Sarugensis*, Paris et Leipzig, 1905-1910; d'autres encore dans la collection : *Acta martyrum et sanctorum*, t. I, III, V et VI, et dans l'ouvrage : *Sancti Martyrii, qui et Sahdona, quæ supersunt omnia*, Paris, 1902. Les éditions de Bedjan ne donnent que le texte syriaque sans aucune traduction.

Poussé par les nécessités de la controverse, le contemporain de Jacques de Saroug, Philoxène (en syriaque Aksenâyâ), évêque de Mabboug († 523), non seulement fit exécuter sur le texte grec une nouvelle version de la Bible, mais commenta lui-même les Évangiles de saint Matthieu, de saint Luc et de saint Jean. Son commentaire, où la polémique contre les hérésies, et spécialement contre les nestoriens, tient une grande place, est conservée en partie dans plusieurs manuscrits, qu'énumère le cardinal E. Tisserant dans l'article : *Philoxène de Mabboug*, *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XII, col. 1516-1517. Ces fragments sont encore inédits.

Au VI^e siècle appartiennent encore : 1° Daniel de Salah, auteur de commentaires sur les Psaumes et l'Ecclésiaste. Le *Commentaire sur les Psaumes*, divisé en trois volumes comprenant chacun 50 psaumes, est conservé en grande partie soit en syriaque, soit en traduction arabe. Le second volume seul est incomplet. Cf. G. Diettrich *Eine jacobitische Einleitung in den Psalter*, Giessen, 1901; Nestle, *Brevis linguæ syriacæ Grammatica, Chrestomathia*, VI, Carlsruhe, 1881. — 2° Jean, abbé du couvent de Kennesré, auteur d'un *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, dont il reste des fragments. Cf. R. Duval, *op. cit.*, p. 65.

Le VII^e siècle voit apparaître : 1° Marouta, métropolitain de Tagrit († 649), dont le *Commentaire sur les Évangiles* est cité dans la *Catena Patrum*, composée en 861, par le moine Sévère d'Antioche. — 2° Jacques, évêque d'Édesse († 708), un des plus grands érudits de son temps, qui a été à la fois théologien, philosophe, historien, exégète et grammairien. Comme exégète, il revisa, d'après le grec, l'hébreu et le samaritain, la Peschitto de l'Ancien Testament (en 705). Il divisa en chapitres les Livres sacrés et mit en tête de chaque chapitre un sommaire du contenu. Le texte est accompagné de gloses marginales indiquant les variantes des versions grecques et syriaques ou donnant la prononciation exacte des mots. Il y a aussi des gloses insérées dans le texte. Cette œuvre n'a pas été conservée en entier. Pour les fragments publiés, voir R. Duval, *op. cit.*, p. 57, n. 1. En dehors de ce travail de critique textuelle, Jacques composa des commentaires et des scolies sur les Écritures, écrivit plusieurs lettres sur des passages bibliques, laissa inachevé un vaste *Traité sur l'Hexaemeron*, où les sciences naturelles tiennent plus de place que l'exégèse. L'ouvrage, complété par son ami, Georges, évêque des Arabes, nous est parvenu en entier. En voir une analyse, avec des extraits, publiés par P. Martin, dans le *Journal asiatique*, VIII^e série, t. XI (1888), p. 155-219, 401-490. Hjelt a édité, avec une traduction latine, le troisième traité, consacré à la géographie : *Études sur l'Hexaemeron de Jacques d'Édesse*, Helsingfors, 1892. Sur les scolies scripturaires publiées, voir R. Duval, *op. cit.*, p. 66. — 3° Georges, évêque des Arabes, ne se contenta pas de terminer l'*Hexaemeron* de Jacques d'Édesse. Comme lui, il écrivit des scolies sur les Écritures, que citent la chaîne du moine Sévère, Denys bar Salibi et Barhebræus. Cf. V. Ryssel, *Georgs des Araber Bischofs Gedichte und Briefe*, Leipzig, 1891.

Du VIII^e siècle nous pouvons nommer : 1° Georges, patriarche d'Antioche (758-790), auteur d'un *Commentaire sur saint Matthieu*, conservé dans un manuscrit du Vatican. — 2° David, abbé du monastère de Beit-Rabban, qui a laissé un *Commentaire du chapitre X de la Genèse*, édité par P. de Lagarde, *Prætermissorum libri duo*, Göttingue, 1879, p. 244 sq. — 3° Lazare de Beit-Kandasa, auteur d'une *Compilation sur le Nouveau Testament*. Les manuscrits nous ont conservé les *Commentaires sur saint Marc, saint Jean et une partie des Épîtres de saint Paul*. Ce dernier commentaire donne en abrégé l'exégèse de saint Jean Chrysostome.

Au IX^e et X^e siècles, nous trouvons : 1° Le moine Sévère d'Antioche, auteur d'une *Chaîne patristique*, qui nous renseigne sur certains commentaires perdus. 2° Moïse bar Kepha (813-903), auteur de commentaires sur l'Ancien et le Nouveau Testament, que cite souvent Barhebræus dans son *Traité des mystères* (et non : *Magasin des mystères*, comme l'écrivent beaucoup de syriacisants, le mot syriaque traduit par magasin répondant au mot grec πραγματεία). Les manuscrits contiennent en partie les *Commentaires sur la Genèse, les Évangiles et les Épîtres de saint Paul*. Le même a laissé aussi un *Traité sur l'Hexaemeron*, dont F. Nau donne un extrait dans son ouvrage : *Bardesane l'astrologue : Le Livre des lois du pays*, Paris, 1899, p. 59; et un opuscule : *De paradiso*, publié par Masius, *De paradiso commentarius*, Anvers, 1569, reproduit dans la *P. G.* de Migne, t. CXI, col. 481-608. — 3° Yahyâ ben ʿAdî (893-974), célèbre philosophe et théologien, qui a écrit en arabe un opuscule : *De veritate Evangelii*. Cf. A. Périer, *Yahyâ ben ʿAdî. Un philosophe arabe chrétien du X^e siècle*, Paris, 1920. — 4° Abou ʿAli Isâ ben Ishaq ben Zarga (942-1008), élève de Yahyâ ben ʿAdî, auteur d'un *Recueil de 29 réponses sur des passages difficiles de l'Écriture*, qu'énumère A. Maï, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. IV, Rome, 1831, p. 260 sq. Comme son maître, Abou ʿAli Isâ écrit en arabe. Cf. G. Graf, *Die christlich-arabische Literatur bis zum Fränkischen Zeit*, Fribourg, 1905, p. 52-55, et : *Exegetische Schriften zum Neuen Testament in arabischer Sprache bis zum XIV. Jahrhundert*, dans la *Biblische Zeitschrift*, t. XXI, p. 34-35.

Au XII^e siècle, brille Jacques bar Salibi, qui prit le nom de Denys, lors de sa nomination au siège épiscopal de Marasch († 1171). Les commentaires sur tous les livres des deux Testaments nous sont parvenus en entier. C'est une vaste compilation, où l'auteur a mis bien peu du sien, mais qui est précieuse comme chaîne. I. Sedlacek a commencé l'édition du *Commentaire sur le Nouveau Testament* dans le *Corpus*

scrip. christ. orient. de Chabot, *series II*, t. XCVIII : *Commentarii in Evangelia* (le début seulement), Rome, 1906; t. CI : *In Apocalypsim, Actus et Epistolas catholicas*, Rome, 1910. Une particularité de l'exégèse de bar Salibi est de distinguer nettement l'explication littérale (qu'il appelle *matérielle* ou *corporelle*) de l'explication spirituelle ou mystique. De là un double commentaire pour chaque livre. Cf. R. Duval, *op. cit.*, p. 67-68; F. Nau, article : JACQUES BAR SALIBI, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 1098 sq.

Plus importants encore que les commentaires de Denys bar Salibi sont ceux de Grégoire Abou'l Faradj surnommé Barhebræus (1226-1286), qui clôt la série des célébrités de l'Église jacobite syrienne. Sous le titre de *Traité des mystères*, il a réuni un volumineux répertoire de gloses relatives à tous les livres des deux Testaments. Ces gloses intéressent non seulement l'interprétation proprement dite, mais aussi la critique de la Peschitto, de l'Hexaplaire syriaque et de l'Héracléenne, la grammaire et la lexicographie, ce qu'on est convenu d'appeler la massore syriaque. Barhebræus ne s'en tient pas aux versions syriaques. Il utilise également les quatre traductions grecques des Septante, d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion. Pour les psaumes, il interroge même les versions arménienne et copte. Il lui arrive de citer le texte hébreu, mais c'est de seconde main. Les grands noms de l'exégèse patristique grecque figurent dans ce recueil à côté des commentateurs jacobites : Philoxène, Jacques d'Édesse, Moïse bar Kepha et même du neštorien Išo'dad de Merv. Barhebræus s'occupe avant tout de fixer le sens littéral en s'aidant de ses devanciers et sacrifie rarement à l'allégorie mystique. Conservé dans plusieurs manuscrits, le *Traité des mystères* n'a encore été édité que partiellement par différents auteurs, qui ont publié les gloses sur tel ou tel livre saint. R. Duval, *op. cit.*, p. 70, note 2, énumère un certain nombre de ces éditions partielles. Récemment les Américains, M. Sprenling et W.-C. Graham ont entrepris la publication intégrale des scolies sur l'Ancien Testament accompagnées d'une traduction anglaise. La première partie, comprenant les livres de la Genèse aux deux livres de Samuel inclusivement, a paru à Chicago, en 1931, sous le titre : *Barhebræus Scholia on the old Testament. p. I*, *Genesis-II Samuel*, XVI-393 p. Toutes les scolies sur le Nouveau Testament ont été publiées dans les éditions particulières, sauf celles qui regardent l'Évangile de saint Marc et l'Apocalypse.

3° *Les exégètes arméniens.* — L'Église arménienne attendit jusqu'au début du Ve siècle pour avoir une traduction de la Bible en sa langue propre. Cette traduction fut exécutée par Mesrob le Grand († 440) et ses collaborateurs sur la Peschitto, vers 410. Cette première traduction fut révisée, en 432, sur le texte hexaplaire des Septante pour l'Ancien Testament, sur le texte grec pour le Nouveau. Pour ce qui regarde l'exégèse du texte biblique, les Arméniens se contentèrent longtemps des commentaires patristiques grecs et syriaques, nombreux et bien choisis, traduits en leur langue. Ce n'est que vers le Xe siècle qu'ils s'essayèrent à des commentaires originaux.

Sur la fin de ce siècle, Grégoire de Naregh (951-1003/1012) explique le *Cantique des cantiques* et *le chapitre XXXVIII de Job*. Ces commentaires ont été publiées dans les *Œuvres complètes de Grégoire*, Venise, 1840, sans traduction. Au XIe siècle, Grégoire Magister († 1058) compose un poème de 1 000 vers sur les deux Testaments, édité à Venise, en 1868, avec d'autres poésies.

C'est aussi en vers que le patriarche Nersès IV (1166-1173) écrit une synopse des deux Testaments sous le titre de : *Jésus Fils*, comptant 8 000 vers. P. Vetter en a donné une traduction allemande dans la *Tübing. theologische Quartalschrift*, t. LXXX (1898), p. 239-276. Le même a laissé un *Commentaire sur les premiers chapitres de l'Évangile de saint Matthieu* (I-V, 18), publié dans le t. II des œuvres complètes de l'auteur, éditées en traduction latine par Joseph Cappelletti, *Sancti Nersetis Clayensis, Armeniorum catholici, opera nunc primum ex armenio in latinum conversa notisque illustrata*, Venise, 1833.

Plus important est l'apport exégétique du neveu de Nersès IV, Nersès de Lampron, archevêque de Tarse (1153-1198). On a de lui des *Commentaires sur les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le livre de la Sagesse, les douze petits Prophètes*. Le *Commentaire sur les petits Prophètes* a été publié en arménien, à Constantinople, en 1826. Il traduisit en arménien le *Commentaire sur l'Apocalypse* d'André de Césarée.

Au même XIIe siècle, le docteur Ignace commente l'*Évangile de saint Luc* (édition arménienne, Constantinople, 1735), le docteur Sergius ou Sarkis interprète les *Sept épîtres catholiques* (édition arménienne, Constantinople, 1743); Mékhitar Gosch († 1207) publie un *Commentaire sur le prophète Jérémie*.

Au XIIIe siècle, Jean Vanakan († vers 1250) écrivit un *Commentaire sur Job* et un *Livre de questions sur l'Ancien et le Nouveau Testament;* Vartan le Grand expliqua le *Pentateuque, les Psaumes, le Cantique des cantiques* et *Daniel*, tous commentaires édités en arménien, à Constantinople, en 1826; Jean Orodnesi, grand adversaire de l'union avec les latins, interpréta l'*Évangile de saint Jean* et *les Épîtres de saint Paul*.

Le XIVe-XVe siècle produit un exégète remarquable en la personne de Grégoire de Dathev (1340-1411), qui commente les *Livres de Salomon, les Évangiles* (à l'exception de saint Marc), *Job* et *Isaïe*. De Thomas de Medzoph on signale un médiocre *Commentaire sur Daniel*.

L'exégèse arménienne est encore très mal connue et nous ne pouvons porter sur elle de jugement suffisamment motivé.

BIBLIOGRAPHIE. — Des indications bibliographiques abondantes ont été données au cours de l'article. Comme aperçus d'ensemble, signalons : 1° Pour la période byzantine : Krumbacher-Ehrhard, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2e éd., Munich, 1897, p. 122-137, 210-216; C.-H. Turner, article : *Greek Patristic commentaries on the Pauline Epistles*, dans *A Dictionary of the Bible*, de James Hastings et John-A. Selbie, *Extra volume*, Édimbourg, 1904, p. 484-531; Richard Simon, *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament;* Cornely, *Introductio generalis in S. Scripturam*, t. I, Paris, 1894, p. 636-650, 662-666. — 2° Pour l'exégèse syriaque (nestorienne et monophysite) : Rubens Duval, *La Littérature syriaque*, 3e éd., Paris, 1907, p. 25-77; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, *passim*. — 3° Pour l'exégèse arménienne : P. Sukias Somal, *Quadro della storia letteraria di Armenia*, Venise, 1829, *passim;* Neumann, *Geschichte der armenischen Literatur*, Leipzig, 1836. — 4° Pour l'exégèse de langue arabe : A. Baumstark, *Das christlich-arabische und das äthiopische Schrifttum*, t. II, Leipzig, 1911, p. 12-15 *(Sammlung Göschen. Die christlichen Literaturen des Orients)*; G. Graf, *Die christlich-arabische Literatur bis zum Fränkischen Zeit*, Fribourg, 1905.

M. JUGIE.

2. En Occident. — I. Du VIIIe au XIe siècle. II. Le XIIe siècle. III. Les XIIIe et XIVe siècles. IV. Conclusion.

L'histoire de l'interprétation de l'Écriture au Moyen Age, si homogène soit-elle par ses méthodes et ses résultats, se divise chronologiquement en deux périodes, l'une allant du VIIIe au XIe siècle, l'autre du XIIe au XIVe. La première sans profondeur ni valeur intellectuelle réelle, sauf rares exceptions, la seconde d'une qualité parfaite en son genre, du moins aux XIIe et XIIIe, mais ni l'une ni l'autre n'ayant jamais d'originalité vraiment créatrice.

I. Du VIIIe au XIe siècle. — Au Moyen Age, science et connaissance de l'Écriture sont presque synonymes. L'exégèse est la science κατ' ἐξοχήν, si bien que l'étude de la Bible fait partie de l'enseignement scolaire, et constitue, après l'initiation aux sept arts libéraux, le sommet de la formation intellectuelle, le *culmen Scripturarum* (Alcuin, *Grammatica*, *P. L.*, CI, 854). Le Maître ayant donné aux élèves, d'après saint Augustin, saint Isidore ou Cassiodore, quelques brèves notions d'introduction au canon et à chacun des livres de la Bible, telles que la *Disputatio puerorum* d'Alcuin (?) et le *De institutione clericorum* ou le *De universo* de Raban Maur nous en ont conservé le programme, expliquait le texte sacré par de courtes gloses grammaticales, historiques, théologiques, se contentant le plus souvent de compulser et de piller les principaux exégètes du passé, dont on réunissait les éclaircissements autour d'un texte donné. Des développements ultérieurs et complémentaires s'organisaient en un ensemble plus systématique de la doctrine révélée, dont les *Interrogationes et responsiones* constituaient la vulgarisation et comme un manuel.

De cette méthode générale de l'enseignement biblique, résultent quelques notes spécifiques de l'exégèse médiévale :

1. Toute l'interprétation de l'Écriture se caractérise avant tout par *le sens de la tradition*, et plus précisément par *une fidélité étroite, rigoureuse, et souvent servile à l'exégèse patristique*, à ses principes, à ses méthodes et à ses conclusions. Bède résume bien le genre dans sa lettre à l'évêque Acca, qui sert de préface à son commentaire de Luc : *Quid beatus Ambrosius, quid Augustinus, quid denique Gregorius vigilantissimus (juxta suum nomen) nostræ gentis apostolus, quid Hieronymus sacræ interpres historiæ, quid cæteri patres in Lucæ verbis senserint, quid dixerint diligentius inspicere sategi.* (*P. L.*, XCII, 304.) Ce sont les Pères, qu'on lit assidûment, qui fournissent l'intelligence des Écritures, et on leur emprunte jusqu'à leurs expressions, à tel point que les auteurs ne font souvent que transcrire les textes patristiques, et amalgament ces mosaïques par quelques formules de liaison, sans guère exprimer leur opinion personnelle (cf. Alcuin, *Préface au commentaire de saint Jean*, *P. L.*, C, 744). C'est que les Pères sont les premiers penseurs chrétiens en même temps que les sûrs témoins de la foi, de sorte que leur autorité est permanente; on recueille attentivement leur héritage et on se met à leur école. Bède s'exprime en ces termes : *Nunc ex ordine injunctum opus, superno solum fidens auxilio, et patrum vestigia sequens aggrediar.* (*In Sam.*, *P. L.*, XCI, 500); *seduli Patrum vestigia sequentes* (*In Cant. cant.*, *P. L.*, XCI, 1077). Jean Scot est aussi explicite : *Non enim nostrum est de intellectibus Sanctorum Patrum judicare, sed eos pie ac venerabiliter suscipere* (*De div. nat.*, *P. L.*, CXXII, 548).

Les Pères grecs sont peu utilisés parce que mal connus, les médiévaux ignorant leur langue. Si l'on fait exception de l'helléniste Scot Érigène qui cite abondamment Denys, Maxime le Confesseur, Grégoire de Nysse, il n'y a guère que saint Jean Chrysostome qui soit exploité par Smaragde et Paschase Radbert, Grégoire de Nazianze par Raban Maur, qui utilise aussi Origène, de même que Smaragde, Claude de Turin et Atton de Verceil. Bède connaît enfin saint Basile dans la traduction d'Eustathe. Parmi les Pères latins, tous cités, quatre jouissent d'une faveur particulière : saint Ambroise — souvent confondu avec l'*Ambrosiaster* dans les commentaires sur les épîtres pauliniennes et les *Questiones* — saint Augustin, saint Jérôme, saint Grégoire; deux sont préférés : saint Augustin et saint Grégoire; et c'est saint Augustin, qui est au premier chef le maître de l'exégèse médiévale.

2. Ces rapsodies qui ne demandent qu'une bonne bibliothèque et des plumes agiles suppriment ou estompent l'effort intellectuel requis pour poser de nouveaux problèmes et apporter des solutions originales aux questions traditionnelles. Aussi bien, les auteurs confessent-ils à l'envi, dans leurs préfaces, leur insuffisance devant la tâche qu'ils entreprennent tout autant que l'incapacité de leurs contemporains à une étude approfondie des textes sacrés (Claude de Turin, *XXX Questiones super libros Regum; P. L.*, CIV, 634; cf. Odon de Cluny, *Mor. in Job; P. L.*, CXXXIII, 107). Même les commentaires patristiques sont trop longs pour que le lecteur puisse soutenir son attention, ou trop difficiles à comprendre. Et voilà pourquoi le but de ces rapsodes est de faire bref — ce à quoi ils ne sont pas toujours fidèles — et donc d'alléger et de résumer les écrits des Pères. (Raban Maur, *Præf. in libr. Reg.*, *P. L.*, CIX, 9; cf. *Præf. super Jeremiam*, *P. L.*, CXI, 793.) Si bien que ces travaux du Moyen Age ne constituent pas un type d'exégèse propre. *Ce sont des abréviations et de la vulgarisation.* Ils sont très exactement des manuels, ou pour emprunter le vocable du temps, des « bréviaires » d'exégèse patristique.

3. Il ne s'agit jamais de travaux scientifiques proprement dits, mais d'*ouvrages d'édification* qui nourriront la piété des fidèles de tel diocèse, des moines et des religieuses de telle abbaye, et des clercs de telle école. Il fallait, en effet, initier ces derniers à l'office qu'ils devaient réciter en chœur, d'où tant de commentaires sur le psautier et les cantiques bibliques chantés à l'église. Dans le prologue de son excellent commentaire sur l'Évangile de saint Matthieu, Paschase Radbert révèle que l'origine de son travail est l'ordre qu'il a reçu de prêcher aux fêtes solennelles sur quelques passages de l'Évangile. C'est à la même nécessité que répondent les postilles de Paul Warnefried, les *Collectiones in Epistolas et Evangelica* de Smaragde, et l'*Homilia in Prologum S. Evangelii secundum Joannem* de Jean Scot Érigène, qui ne comprend que les ℣. 1-14 du chapitre I, et se limite donc au texte liturgique. (Sur le caractère liturgique de tout un groupe de commentaires médiévaux, cf. G. Lacombe, *La vie et les œuvres de Prévostin*, Paris, 1927, p. 116.)

Même s'ils en avaient eu la notion, les biblistes du Moyen Age auraient été incapables de faire une exégèse objectivement littérale du texte sacré dont ils ignoraient la langue originale. L'hébreu n'était connu que par des dictionnaires très peu sûrs comme en témoigne cet aveu de Bède dans son *Liber retractationis in Act. Apost.*, XVI, 16, où il reconnaît en « Python » un mot grec et non hébreu, contrairement à ce qu'il avait écrit dans son premier commentaire, sur la foi d'un dictionnaire d'étymologies.

Le grec n'était pas davantage prévu dans les programmes d'enseignement. Toutefois l'élite s'intéressait à cette langue et s'y initiait dans de petits manuels très répandus, comportant la connaissance de l'alphabet et de quelques étymologies plus ou moins fantaisistes — telles qu'on en lit par exemple chez Chrétien de Stavelot — des éléments fort restreints de vocabulaire, toutes données que l'on retrouve chez les commentateurs et qui pourraient faire illusion sur leur science véritable, notamment chez Alcuin, Sedulius Scot et Raban Maur. Ce dernier a peut-être disposé de l'aide-mémoire ou dictionnaire de mots grecs de Dosithée, qui se trouvait à Saint-Gall. Seul Jean Scot Érigène sut bien son grec et en était justement fier (cf. Dom Cappuyns, *Jean Scot Érigène*, Louvain, 1933, p. 129-146). Encore ne disposait-il des Septante

que de seconde main, *Septuaginta enim præ manibus non habemus.* (*Expositiones super Hier. cœl.*, XIII, 4; *P. L.*, CXXII, 243.)

Étant donné cette incapacité radicale à analyser avec sûreté le sens littéral, on comprend mieux le peu d'attention dont celui-ci fut l'objet. Bien plus, le but d'édification pieuse poursuivi par tous — écrivains et lecteurs — devait entraîner à insister sur l'élaboration des sens allégoriques, *mystica Dei sacramenta* (Paschase Radbert, *Exposit. in Matth., præf.*; *P. L.*, CXX, 183), *allegoriarum mysteria* (Angelome, *Enarr. in Cant. cant.*; *P. L.*, CXV, 554), dont saint Odon de Cluny écrivait : *Sensus (mysticus) est totus divinus* (*Moral. in Job*; *P. L.*, CXXXIII, 108); le sens *spirituel* se prêtait, en effet, selon l'opinion de saint Augustin, à une grande variété d'interprétations. La seule règle absolue que leur fixe Raban Maur est la non-contradiction avec les passages clairs de l'Écriture (*P. L.*, CI, 216-217, 392). De sorte que l'on peut caractériser l'exégèse de cette période — mis à part quelques cas singuliers et tardifs comme celui de Chrétien de Stavelot — comme *une exégèse essentiellement et universellement allégorique.*

4. On conçoit dès lors que les considérations générales d'herméneutique soient extrêmement rares. Si l'on excepte le *De schematibus et tropis (sacræ Scripturæ)* de Bède, et le *De clericorum institutione* de Raban Maur, aucun auteur ne traite expressément des principes de l'exégèse, et lorsqu'il s'en explique brièvement dans une préface ou au cours d'un commentaire, il ne crée rien; il emprunte — sans toujours en comprendre les nuances — les règles du *De doctrina christiana* d'Augustin, parfois celles de saint Jérôme et de saint Jean Chrysostome, en y ajoutant, tels Angelome de Luxeuil et saint Odon de Cluny, quelques raffinements de pure rhétorique dont il ne tiendra pas compte dans l'application. Cette herméneutique se borne d'ailleurs à donner des définitions du sens littéral et des sens spirituels; la critique textuelle ne fera son apparition, modeste d'ailleurs, qu'au XI^e siècle, époque de transition, avec Bernon de Reichenau. Aussi rien n'est-il dit sur le choix des variantes, dont on mentionne vaguement l'origine : *alii dicunt*, sans donner les raisons d'une préférence. La critique de provenance est rare, et la critique de véracité ne se pose pas, *credimus quid legimus* affirme Hincmar (*De divort. Loth.*, *P. L.*, CXXV, 694).

II. Le XII^e siècle. — La deuxième partie du Moyen Age se subdivise en trois périodes : le XII^e siècle, époque de fermentation intellectuelle et de renouvellement où l'exégèse tend à se constituer en discipline distincte; le XIII^e siècle, qui met au point les acquisitions de l'époque précédente; le XIV^e siècle, période de décadence.

L'herméneutique n'est toujours pas traitée pour elle-même; mais du fait même des efforts appliqués au texte sacré, et de l'intelligence des Maîtres, non seulement la valeur de l'exégèse est bien supérieure à celle des travaux antérieurs, mais les principes de l'interprétation scripturaire se dégagent de façon interne et en quelque sorte vivante des commentaires, notamment chez les victorins.

1. Le but des études bibliques n'est plus exclusivement l'édification immédiate et toute pratique du lecteur. C'est ainsi qu'Anselme de Laon étudie la généalogie du Christ dans saint Matthieu, la chronologie de la Passion dans les synoptiques, et se montre curieux de topographie palestinienne, ou encore que paraissent maintes études sur le *Tabernacle* n'ayant d'autre souci que de comprendre le texte de l'Exode et de fournir des renseignements exacts sur la constitution de cette tente et les objets qu'elle renfermait. Thierry de Chartres, au début du *De sex dierum operibus* exprime son intention d'exposer le texte de la Genèse, *secundum physicam.* Pierre le Chantre compose des Harmonies des Évangiles, *Glossæ super unum ex quatuor* (inédites), et Zacharie de Besançon commente une *Concordance des quatre Évangiles*, basée sur la plus ancienne version, et s'inspirant de l'ouvrage analogue d'Ammonius d'Alexandrie. On peut donc dire que la Bible devient *l'objet d'une étude scientifique*, ayant valeur en elle-même. Des professeurs éminents l'exposent aux étudiants, notamment à Paris, à l'école du Cloître-Notre-Dame (Drogon, Manegold, Anselme de Laon, Pierre le Mangeur, Pierre le Chantre, Pierre de Poitiers), à l'école Sainte-Geneviève (Abélard, Joscelin, Robert de Melun), à celle de Saint-Victor, fondée par Guillaume de Champeaux (Hugues, Richard, Garnier).

2. Dès le XII^e siècle, et surtout avec Abélard (cf. J. Cottiaux, *La conception de la théologie chez Abélard*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1932, p. 270), la *Sacra doctrina* ne consiste plus uniquement à lire la Bible et quelques œuvres des Pères qui la commentent, mais à grouper les textes sacrés d'une façon indépendante selon leur homogénéité de doctrine et dans un ordre inspiré par la logique. Aussi voit-on les commentaires bibliques se systématiser peu à peu; les parties du texte fragmenté en portions de plus en plus menues sont ordonnées selon les exigences de la raison — ce que l'on appelle le *modus* — et des paragraphes plus ou moins longs traitent expressément du baptême et de l'eucharistie, du mensonge, de la foi, de la grâce et des dons du Saint-Esprit, etc... Si bien que l'exégèse du XII^e siècle d'allégorique devient *théologique* et tend nettement à se constituer en science autonome, ayant sa technique propre et ses professeurs spécialisés. Dès Manegold, Rupert, Bruno d'Asti et Honorius d'Autun, cette importance accordée aux notations théologiques au cours du commentaire et la systématisation du donné révélé en fonction des cadres de la théologie scolastique, est remarquable; bien plus, on raisonne sur les données de la foi, car l'exégète veut saisir le sens de l'Écriture et la portée de son contenu; il cherche à en rendre compte.

Peu à peu, à la simple *lectio* traditionnelle, simple glose du texte sacré, se surajoute donc la *Quæstio de divina Pagina.* Celle-ci se compose de deux éléments : la position du problème, introduite par le *Quæritur*, puis la réponse ou solution plus ou moins développée. (Cf. R. Martin, *Œuvres de Robert de Melun*, I, Louvain, 1932, p. XXXVI-XXXVII.) C'est Gilbert l'Universel, puis Abélard et Gilbert de la Porrée qui inaugurèrent cet usage d'introduire la *Quæstio* dans le commentaire scripturaire, au cours de la leçon, et en dépendance du texte biblique ou de la citation patristique qui y donnait lieu. Si, par exemple, les Pères divergent d'opinion, la nécessité d'un choix et d'un critère raisonnable de ce choix s'impose. Peu à peu on ajoute les arguments pour et contre, et on les met en forme syllogistique; la réponse s'étendra donc à tous les arguments allégués en sens contraires. La *question* ainsi développée et constituant une explication théologique plus qu'une élucidation du texte deviendra indépendante, tels le *Liber duodecim quæstionum* (*P. L.*, CLXXII, 1177-1186), le *Libellus octo quæstionum de angelis et homine* (*Ibid.*, 1185-1192), l'*Elucidarium sive dialogus de Summa totius christianæ theologiæ* (*P. L.*, CLXXII, 1109-1176), sorte de catéchisme par manière de demandes et de réponses, d'Honorius d'Autun, les *Quæstiones et decisiones in Epistolas S. Pauli* dépendantes de Robert de Melun (*P. L.*, CLXXV, 431-634), ou la *Responsio de salute primi hominis* de Philippe de Harvengt (*P. L.*, CCIII, 593; cf. idem, *Responsio de damnatione Salomonis*, *ibid.*, 637 sq.).

3. Jusqu'ici, les auteurs s'étaient contentés de demander aux Pères de l'Église comment ils entendaient le texte biblique, et ils s'écartaient rarement de leur opinion, sinon en s'abritant derrière une autre autorité. Désormais on ne craint plus d'énoncer une solution personnelle, et on ne met plus bout à bout, sans référence d'origine, les textes patristiques transcrits *ad litteram*. On les résume, car ce qui compte c'est la pensée plus que la formule, et de plus en plus on les cite à titre d'autorité appuyant une interprétation, et non à titre de commentaire adéquat et définitif du texte. Scot Érigène avait déjà justifié l'intervention du jugement personnel vis-à-vis des arguments patristiques. Mais Abélard, en montrant concrètement combien l'accord des Pères est rare, rendit inéluctable la nécessité de prendre parti entre leurs opinions contraires. *Cum nonnulla sanctorum dicta, non solum ab invicem diversa, verum etiam invicem adversa videantur...*, disait-il au début du *Sic et non*. A la vérité, les commentateurs du XII^e^ siècle sont loin d'être unanimes sur l'attitude à prendre vis-à-vis de la tradition patristique.

Pour Hugues de Saint-Victor, c'est par la docilité aux Pères que l'on parvient à pénétrer le vrai sens des Écritures, ou plus exactement que l'on trouve une garantie d'orthodoxie, laquelle est toujours la première règle de l'herméneutique chrétienne (*Erudit. didas.*, *P. L.*, CLVIII, 143). De même Honorius d'Autun (*Quæstiones et resp.*, *P. L.*, CLXXII, 324), Hervé de Bourg-Dieu (*In Is.*, *P. L.*, CLXXXI, 88), Gerhoch (*In Ps.*, *P. L.*, CXCIII, 623), et surtout Pierre de la Celle : *Novitatem illam quæ ■ Patris vestigiis exhorbitat, tam in fide quam in moribus, necnon et in vocum seu nominum novitatibus, semper anathematizandum duxi* (*De panibus*, *P. L.*, CCII, 927).

A l'opposé, Rupert de Deutz admet sans difficulté que les Pères peuvent se tromper et ne reconnaît leur autorité que dans la limite de la force de leurs raisonnements; si bien qu'il n'hésite pas, à propos des chœurs angéliques par exemple, à laisser de côté les opinions de saint Grégoire. (*De glorif. Trinit.*, *P. L.*, CLXIX, 68, 69; cf. col. 30; *De vict. Verbi*, *P. L.*, CLXIX, 1233.) Rupert est le premier à dissocier l'autorité des écrivains inspirés de celle des docteurs de l'Église et des écrivains ecclésiastiques. Si ceux-ci ont eu le don de science, ceux-là ont reçu les dons d'intelligence et de sagesse qui sont bien supérieurs (*De Trinit.*, *P. L.*, CLXVII, 1755); on ne doit donc les croire que dans la mesure où ils appuient leurs assertions sur l'autorité des Apôtres ou sur quelque raison solide, et pas seulement parce qu'ils le disent (*Ibid.*, 1679). En d'autres termes, Rupert refuse toute autorité doctrinale autonome aux successeurs des Apôtres.

Entre ces deux positions extrêmes, d'autres exégètes — parfois les mêmes — cherchent à concilier les autorités divergentes des Pères.

Il reste — et cet acquis est caractéristique de l'exégèse du XII^e^ siècle — que suivre les Pères n'implique plus une fidélité littérale et n'exclut pas une certaine initiative. Richard de Saint-Victor ne fera pas de difficulté de reconnaître que les Pères ont traité le sens littéral avec négligence, et qu'il est permis de les compléter; les suivre avec servilité serait le signe d'une inertie ou torpeur intellectuelle qui est comme un voile mis sur la vérité (*In visionem Ez.*, *P. L.*, CXCVI, 527).

4. Malgré certaines résistances (Smaragde, Pierre Damien, etc.), les disciplines rationnelles sont de plus en plus utilisées dans l'interprétation de l'Écriture, surtout grâce à Abélard qui, reprenant les idées du *De doctrina christiana* de saint Augustin, affirme leur importance (*Theologia*, *P. L.*, CLXXVIII, 1206; *Introd.*, *ibid.*, 1040). C'est ainsi que l'arithmétique est nécessaire pour comprendre les allégories de la Bible, et la dialectique surtout contribue à éclaircir les obscurités du texte sacré (*Theol.*, 1206). En fait, Abélard ne tient guère compte de ces principes, et il lui arrive souvent d'interpréter un texte, tel que celui de Rom., I, 13, de manières fort différentes. (Cf. J. Cottiaux, *loc. cit.*, p. 800-801.) Il se donne comme excuse le principe de saint Augustin selon lequel le Saint-Esprit a prévu toutes les interprétations possibles des données de la révélation (Sermo XIX, 514); et il est suivi par Richard de Saint-Victor (*De Emmanuele*, *P. L.*, CXCVI, 633). Par contre, quand il le veut, Abélard sait préciser le sens littéral avec beaucoup d'esprit critique, comme dans son exégèse du *secundum indulgentiam* de I Cor., VII, 6, à propos de la licéité des rapports conjugaux (*Ethica*, *P. L.*, CLXXVIII, 641-642).

Mais Hugues de Saint-Victor fait observer que la Bible présente d'une part de nombreuses difficultés historiques : A quelle époque régna Nabuchodonosor? Fut-il roi des Assyriens ou des Chaldéens? et d'autre part des erreurs de chiffres (*De Script. et Script.*, *P. L.*, CLXXV, 25). Pour obtenir une exégèse correcte, il faut d'abord recourir à *l'histoire profane*. C'est ainsi que pour comprendre Daniel, il faut connaître les successeurs d'Alexandre le Grand en Syrie et en Égypte; et de même si l'on veut se rendre compte pourquoi Antiochus et Démétrius voulaient ravir la Syrie (*Ibid.*), puis on examinera le *contexte* (*Explan. in Cant.*, *P. L.*, CLXXV, 413), ou comme l'on dit alors : *litteræ circumstantiam* (Innocent III, *De eleemos.*, *P. L.*, CCXVII, 757), ce que Hugues traduit ainsi : *A principio repetens usque ad finem : Quid gestum sit, a quibus gestum sit, et ubi gestum sit, diligenter memoriæ commendes* (*Erud. did.*, *P. L.*, CLXXVI, 799).

Enfin si le passage reste peu clair, en dépit de l'analyse et du contexte, Hugues demande de recourir à l'*analogie de la foi* (*Erudit. did.*, *P. L.*, CLXXVI, 808), conformément à la règle de saint Augustin (*P. L.*, XXXV, 262).

Pour obtenir l'intelligence des écrits inspirés, il faut une double préparation scientifique et morale que Hugues de Saint-Victor exprime en ces vers empruntés à Bernard de Chartres, et que nous connaissons également par Jean de Salisbury (*Polycr.*, *P. L.*, CXCIX, 666) :

Mens humilis, studium quærendi, vita quieta,
Scrutinium tacitum, paupertas, terra aliena,
Hæc reserare solent nonnulla obscura legenti.

(*Erud. did.*, III, 13; *P. L.*, CLXXVI, 773.)

Les exégètes insistent davantage tantôt sur l'effort humain, tantôt sur la grâce divine. Bruno d'Asti demande le secours de Dieu (*In Pent.*, *P. L.*, CLXIV, 233), mais, comme Rupert (*De sancta Trinit.*, *P. L.*, CLXVII, 567, 745), il croit à l'efficacité du désir de la recherche (*In Pent.*, *P. L.*, CLXIV, 398). Honorius d'Autun insiste sur la studiosité (*Quæst. et resp.*, *P. L.*, CLXXII, 318), de même que Philippe de Harvengt qui, après avoir réuni tous les textes bibliques recommandant l'étude de l'Écriture (*De scientia clerc.*, *P. L.*, CCIII, 693 sq.), montre la nécessité de l'effort intellectuel pour scruter le texte : *Quomodo, quæro vos, potest clericus scire legem nisi legendo, nisi divinæ lectioni diligentius insistendo* (col. 695); *Ipsa Scriptura lectorem exigit studiosum, non vagum, non fastidiosum, quia plerumque obscura est, ut laboriosius inquiratur, et intellecta gratius teneatur. Cum igitur obscuram se obtulerit, non est statim a legendo resiliendum, imo multo amplius insistendum, ut competens instantia mereatur invenire, quod negligenti lectori Christus refugit impertire* (col. 704). Cette intelligence méritée par le travail est un don du Christ (*Ibid.*). Si la

prière ne suffit pas, il faut joindre les larmes auxquelles Dieu ne peut rester insensible, d'après Apoc., v, 4 (*Ibid.*, col. 705); de toutes façons, l'humilité est requise, selon Pierre de Poitiers (Ph.-S. Moore et J.-A. Corbett, *Petri Pictaviensis Allegoriæ super Tab.*, Indiana, 1938, p. 212).

Alors l'exégète possède la science des sciences et il la communique par l'enseignement : *Cathedra doctoris sacra Scriptura est* (*Miscellanea*, *P. L.*, CLXXVII, 510); *Dentes Christi sunt Scripturæ expositores* (Honorius d'Autun, *In Cant.*, *P. L.*, CLXXII, 470).

5. Un principe herméneutique de réelle valeur apparaît avec Anselme de Laon (*In Ps.*, *P. L.*, CXVI, 193-714; *In Cant.*, *P. L.*, CLXII, 1189). Les trois choses qu'il faut préciser dans l'exégèse d'un livre, c'est *l'intention*, *la fin* et *le mode*, c'est-à-dire la suite des « parties » qui se laissent ramener à un thème principal; ou l'intention de l'auteur, l'objet traité, l'utilité escomptée (Rupert, *De vict. Verbi*, *P. L.*, CLXIX, 1428). C'est ainsi que pour chaque psaume, Honorius d'Autun précise que l'objet traité ou *materia* sont le Christ et l'Église, l'intention est de nous exhorter à la conformité au Christ pour parvenir à la gloire; l'utilité est d'apprendre à fuir les vices et à bien agir. (*Select. Ps.*, *P. L.*, CLXXII, 271, 274, 283, 291, 298, 305; *In Cant.*, *P. L.*, CLXXII, 347; cf. Abélard, *Ad Rom.*, *P. L.*, CLXXVIII, 785; Zacharie de Besançon, *Conc. évang.*, *P. L.*, CLXXXVI, 12; Hervé de Bourg-Dieu, *In Epist. divi Pauli*, *P. L.*, CLXXXI, 594-595; Pierre Lombard, *In Ps.*, *P. L.*, CXCI, 59-60; *Collectanea in omnes Epist.*, *P. L.*, CXCI, 1302; Gerhoch *In Ps.*, *P. L.*, CXCIII, 630; Wolber, *In Cant.*, *P. L.*, CXCV, 1012; Robert de Melun, *Quæstiones theologicæ de epistolis Pauli*, édit. R.-M. Martin, Louvain, 1938, p. 4, 172, 233, 244, 251, 255, 273, 284, etc...)

III. Les XIII^e^ et XIV^e^ siècles. — Le XIII^e^ siècle se caractérise, au point de vue intellectuel, par la vie universitaire, et au point de vue biblique, par les travaux de la faculté de théologie de l'Université de Paris ou des *studia generalia* répartis dans les grandes villes d'Europe : Oxford, Bologne, Toulouse, etc..., donc surtout par les études des maîtres franciscains et dominicains (cf. P. Mandonnet, Dominicains *(Travaux des) sur les Saintes Écritures*, dans *Dict. de la Bible*, t. II, col. 1463-1482).

Caractéristiques générales. — Au début du siècle, le texte biblique constituait presque exclusivement l'objet de la leçon des Maîtres en théologie, les « questions » théologiques n'étant rattachées que d'une façon adventice aux passages expliqués par le Maître; celui-ci avait alors le titre de *Magister in sacra Pagina*. Mais, sous l'action du progrès philosophique, le développement de la théologie fit de celle-ci une science autonome, requérant une étude vaste et compliquée. Le maître s'intitule dès lors *Magister theologiæ* ce qui peut s'entendre simultanément de l'enseignement de la Bible et des Sentences. De fait, le livre des Sentences ou même, comme à Oxford, l'*Historia scholastica* (cf. A. Kleinhans, *Die Studiengang der Professoren der heiligen Schrift in 13 und 14. Jahrhundert*, dans *Biblica*, 1933, p. 381-399), se substitue à la Bible comme texte de base. Finalement l'interprétation de la sainte Écriture reste stationnaire, et les Maîtres, à Paris, n'y consacrent plus que deux cours par semaine, considérant le texte sacré moins comme un véritable objet d'étude que comme un prétexte à discussions théologiques. C'est le bibliste ordinaire qui devient le spécialiste de l'enseignement scripturaire, mais sa place demeurant subalterne et son enseignement codifié, celui-ci devient de plus en plus élémentaire.

De cette évolution scolaire deux observations importantes se dégagent. D'une part, la distinction des ouvrages de théologie biblique et de théologie proprement dite ou rationnelle que l'on a vu s'esquisser au XIII^e^ siècle aboutit à une spécialisation non seulement des maîtres, mais des disciplines elles-mêmes; l'étude de la Bible se distingue de plus en plus de la théologie, et le progrès de celle-ci nuit au développement de celle-là. Si le XIII^e^ siècle est le grand siècle scripturaire du Moyen Age, il le doit à la multitude des grands esprits de la première moitié de cette époque, et à l'élan donné aux études bibliques un siècle plus tôt. Mais, dès la fin du XIII^e^ siècle et au XIV^e^ siècle, on ne relèvera plus aucune œuvre exégétique marquante en dehors des *Postillæ* de Nicolas de Lyre. D'autre part, pour porter un jugement équitable sur l'exégèse du XIII^e^ siècle, il faut l'apprécier d'après sa nature et son but. Les commentaires bibliques sont des leçons de Maîtres en théologie, lesquels visent non seulement à élucider le sens du texte, mais à y trouver la solution des problèmes dogmatiques ou moraux, et à y discerner les éléments de la systématisation théologique qu'ils élaborent *ex professo*. La doctrine théologique étant la clef de voûte et le point de convergence de toutes les disciplines annexes : grammaire, philologie, patristique et exégèse; à ce titre, les *expositiones* sont des ouvrages de théologie.

1. *Concordances et répertoires.* — Le texte biblique purifié et mis à la portée des théologiens par les correctoires (cf. E. Mangenot, *Dict. de la Bible*, t. II, col. 1022-1026), de quelles ressources les interprètes disposaient-ils pour l'étudier? Ils se servaient déjà de nombreux glossaires plus ou moins élémentaires, mais ils en créèrent de nouveaux plus complets, notamment des concordances de deux types : les *concordances réelles*, telles que celles de Thomas Gallus et de Robert Grossetête, qui reproduisent, sous un mot qui sert de titre, tous les passages scripturaires qui ont trait au sujet déterminé par ce titre; les *concordances verbales*, telles que les *Concordantiæ sancti Jacobi* et les *Concordantiæ majores*, sortes de dictionnaires de toutes les expressions bibliques, permettant de préciser la signification d'un mot par la comparaison avec tous les autres emplois de ce mot dans l'Écriture. Cette ardeur à multiplier et à mettre au point des instruments de travail exégétique, notamment la production d'ouvrages de lexicographie générale traduit bien le haut niveau de la science biblique au XIII^e^ siècle.

La première concordance grecque fut réalisée en 1300 par le moine basilien Eusthalius de Rhodes, et portait sur toute la Bible. La première concordance hébraïque sera composée au XV^e^ siècle.

La méthode consacrée par la *Glossa ordinaria* et les fruits récoltés de son utilisation, amenèrent dès la fin du XII^e^ siècle la rédaction de nombreuses *distinctiones* ou *répertoires alphabétiques* expliquant les termes équivoques de la Bible. Ces répertoires sont un type très représentatif des préoccupations des médiévaux à l'égard de l'Écriture; tantôt ils sont aux fins d'instruction privée et d'édification, tantôt pour faciliter l'enseignement officiel, tantôt pour fournir une aide aux sermonnaires, donnant des textes bibliques et des plans de sermons aux prédicateurs. Ces *distinctiones* sont donc bien une forme évoluée des glossaires bibliques du haut Moyen Age, tels que l'*Ansileube* du VIII^e^ siècle, le *Rudimentum* de Papias (XI^e^ siècle), les *Derivationes* d'Huguccio (XII^e^ siècle).

Le meilleur répertoire et l'un des plus répandus est la *Summa dictionum* du franciscain Guillaume le Breton, composé au milieu du XIII^e^ siècle, et que l'on trouve parmi les livres taxés par l'Université de Paris en 1304, sous le titre d'*Expositio Bibliæ*. Dans son groupe biblique, la taxation du 25 février 1304 range

de plus : les *Distinctiones Byardi*, les *Distinctiones Mauricii*, déjà taxées en 1286, le recueil *Abstinentia* attribué encore à Nicolas de Biard, les *Distinctiones* de Nicolas de Gorran, O. P. (Dom Willmart, *Un répertoire d'exégèse composé en Angleterre vers le début du XIII^e siècle*, dans *Mémorial Lagrange*, Paris, 1940, p. 335-338.) Il faut ajouter à cette liste le *Catholicon* de Jean Balbi, O. P., achevé à Gênes en 1286, et le *Mammotrectus* du franciscain Jean Marchesinus au début du XIV^e siècle.

La première en date est la « distinction » de Pierre le Chantre, la *Summa Abel*. Alain de Lille a laissé plus de 1200 *distinctiones* selon un ordre strictement alphabétique. Les quelque 900 distinctions *Angelus*, publiées sous le nom de Raban Maur (*P. L.*, CXII, 849-1088; cf. Dom Willmart, dans *Revue bénédictine*, 1920, p. 47-56), seraient peut-être de Garnier de Rochefort. Le répertoire le plus volumineux, encore que le nombre des termes commentés soit moins grand que chez Alain de Lille, est l'*Alphabetum* de Pierre de Capoue.

2. *La critique textuelle.* — Le texte de base des commentaires bibliques du XIII^e siècle était la Vulgate latine, qui ne différait pas considérablement du nôtre; le grec était ignoré, et la connaissance de l'hébreu était trop rare, réservée à quelques spécialistes, et surtout trop exclusivement ordonnée à des fins apologétiques pour que l'on entreprît la correction des Livres saints d'après leur langue originale. Toutefois le sens de la critique textuelle était de plus en plus répandu, comme en témoignent les textes de saint Augustin et de saint Jérôme cités dans le *Décret de Gratien* (*P. L.*, CLXXXVII, 49-50), l'édition de nombreux correctoires et les nombreuses mentions de variantes bibliques chez les commentateurs. A vrai dire, ceux-ci se contentent de signaler les variantes sans les discuter, et ils ne formulent jamais de principe critique permettant de juger d'une bonne leçon et d'éliminer les mauvaises, tel saint Albert le Grand notant sans autre commentaire : *Ubi nos habemus : Nollet eam traducere, græcus sermo habet : Nollet eam propalare* (*In Matth.*, édit. Borgnet, XX, 44). Ce n'est qu'en suivant la pratique des exégètes que l'on peut discerner leurs critères de comparaison, et notamment leur préférence pour l'hébreu sur les LXX et les autres versions. Tous reconnaissent en ce domaine l'autorité décisive de saint Jérôme; mais tantôt ils se contentent de répéter les observations de la Glose ordinaire et interlinéaire, ou de Pierre Lombard signalant les variantes, ou bien ils suivent l'usage liturgique qui, par sa nature même, semble garantir une pure tradition manuscrite; tantôt, comme Étienne Langton, ils comparent seulement les différentes versions latines entre elles et en jugent d'après leur conformité au contexte ou aux règles de la syntaxe; tantôt, et le plus souvent, ils se réfèrent à l'*hebraica veritas*, c'est-à-dire au texte hébreu, et aux versions grecques des LXX, Aquila, Symmaque et Théodotion, ayant donc le désir de retrouver la pureté de l'original; les erreurs sont alors attribuées aux maladresses des copistes, notamment dans la transcription des chiffres et des noms propres. Mais à part ces cas simples, il est significatif que jamais, même chez les meilleurs auteurs, on ne trouve affirmée l'obligation de nettement prendre parti en faveur de telle ou telle leçon, celle-ci fût-elle appuyée par l'autorité d'un devancier de renom ou de l'édition plus ou moins officielle d'un correctoire; silence aisément explicable à une époque où l'on n'avait pas encore classé les différents textes ni jugé leur valeur interne. Le bon sens est à peu près le seul critère de correction.

3. *Herméneutique.* — Comme leurs devanciers, les exégètes du XIII^e siècle se contentent de répéter que l'Écriture est infailliblement vraie puisqu'elle a la Sagesse divine comme cause première, *propter quod indubitata Scripturæ hujus est auctoritas* (S. Albert, *In Joa.*, édit. Borgnet, XXIV, 8); *In inspiratione divina impossibilis est falsitas* (Alexandre de Halès, *Sum. th.*, Quaracchi, p. 2). Saint Thomas répète constamment des formules comme celles-ci : *Quidquid in sacra Scriptura continetur, verum est* (Quodl., XII, a. 26); *Sensui litterali sacræ Scripturæ nunquam potest subesse falsum* (I^a pars, qu. I, a. 10, ad 3^um), etc...

Pour interpréter correctement les Livres saints, il faut, selon Jean de la Rochelle : la science, la vertu et un enseignement adapté. (Cf. F.-M. Delorme, dans *France franciscaine*, 1933, p. 347-348.) Les deux premières conditions sont sans cesse soulignées, mais la plupart requièrent en outre la lumière divine. Ainsi saint Thomas qui écrit : « Pour extraire la vérité de la foi de la sainte Écriture, il faut de longues études et beaucoup d'expérience » (II^a-II^ae, qu. I, a. 9, ad. 1^um), mais qui commence ainsi son commentaire des Lamentations : *Deus aperit Scripturarum verba... revelat occulta mysteria* (Vivès, XIX, p. 20); ou de Job : *Intendimus compendiose, secundum nostram possibilitatem, de divino auxilio fiduciam habentes, librum istum... secundum litteram exponere* (XVIII, 2).Dans son discours de réception à la Maîtrise en théologie ou *Principium*, saint Thomas s'étend longuement sur l'élévation des pensées, des sentiments et de la vie requise des commentateurs de la sainte Écriture. Illuminés les premiers par les rayons de la divine Sagesse, ils méprisent les choses de la terre pour n'aspirer qu'aux célestes. Leur vie est si éminente qu'ils sont aptes à enseigner efficacement. Finalement leur aptitude à cet office, comme celle de l'Apôtre (II Cor., III, 5), vient de Dieu : *Quamvis aliquis per se, ex se ipso, non sit sufficiens ad tantum ministerium, sufficientiam tamen potest a Deo sperare.* (*Opuscula*, édit. Mandonnet, IV, p. 493-496.) Au début de son exégèse de Daniel, le pseudo-Thomas implore les lumières de Dieu : *Adaperiat nobis Dominus intelligentiam visionis ad percurrendum oraculum Danielis* (XXXI, 199; cf. *In Apoc.*, XXXI, 522; Nicolas de Lyre, *P. L.*, CXIII, 30, 35). Étienne Langton insiste sur les conditions morales requises de l'interprète. (G. Lacombe, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1930, p. 118.) Pour saint Bonaventure, la foi au Christ est la lumière, la porte et le fondement des Écritures (*Breviloq., proœm.*, 1), mais par ailleurs, il réclame : humilité, pureté et studiosité (§ 4), qui étaient déjà les trois conditions requises par saint Augustin (*De doctrina christiana*, l. II, cap. XLI, n. 62 sq.; cf. *P. L.*, XXXIV, 64). De même pour saint Albert le Grand : c'est le Saint-Esprit qui donne le sens des Écritures (*Prol. ad Joel*, édit. Borgnet, XIX, 127); mais par ailleurs l'exégète doit vivre saintement : *Obedientia mandatorum plus dat intellectum in divinis quam labor studiorum* (*In Matth.*, XX, 63).

En possession du texte de la Vulgate latine purifié plus ou moins parfaitement par les correctoires, et qu'il amendera encore personnellement dans son commentaire, muni de concordances et de la Glose, instruit par quelque glossaire de l'alphabet hébreu, de la signification de quelques mots grecs et hébreux, comment l'exégète du XIII^e siècle va-t-il interpréter l'Écriture, après avoir prié pour demander la lumière de Dieu et avoir conformé sa vie aux exigences de sa tâche? Les principes herméneutiques qu'il va mettre en œuvre ne sont pas les mêmes chez tous ni constants chez chacun; mais on peut discerner quelques règles générales, caractéristiques de l'époque.

a) Exégèse littérale. — Théodore de Mopsueste avait été condamné pour avoir soutenu que si les

prophéties de l'Ancien Testament sont appliquées au Christ, c'est par une pure adaptation sans fondement. Dans sa préface du psautier, saint Thomas déclare expressément vouloir éviter cette erreur et continuer la tradition hiéronymienne : *Circa modum exponendi sciendum est, quod tam in psalterio quam in aliis prophetiis exponendis evitare debemus unum errorem damnatum in quinta synodo. Theodorus enim Mopsuestenus dixit quod in sacra Scriptura et prophetiis nihil expresse dicitur de Christo, sed de quibusdam aliis rebus, sed adaptarunt Christo... Beatus ergo Hieronymus super Ezechiel tradidit nobis unam regulam quam servabimus in Psalmis scilicet quod sic sunt exponendi de rebus gestis, ut figurantibus aliquid de Christo vel Ecclesia* (Vivès, XVIII, 230).

Rien de plus traditionnel que ce principe herméneutique majeur qui était transmis par la Glose ordinaire dans la préface du psautier : *Nihil est in divina Scriptura quod non pertineat ad Christum vel Ecclesiam* (*P. L.*, CXIII, 844), par Pierre Lombard (*Præf. in Ps.*, *P. L.*, CXCI, 59-60), et que l'on retrouve dans Gilbert de la Porrée *(In Ps.)*, Albert le Grand (*Sum. th.*, Ia pars, tr. I, qu. III), etc... De là, toute l'exégèse allégorique du haut Moyen Age. De fait, depuis les Pères, l'exégèse chrétienne visait à l'édification ou poursuivait un but pastoral, comme les commentaires de saint Jean Chrysostome et de saint Augustin sur saint Jean. Cet esprit se retrouve encore chez plusieurs commentateurs du XIIIe siècle, Ulrich de Strasbourg, par exemple, qui entend suivre le conseil de saint Augustin (*De doctrina christiana*, *P. L.*, XXXIV, 71), demandant d'interpréter au sens figuré tout ce qui paraîtrait inutile et ne contribuerait pas à la morale ou à la vérité de la foi (cf. J. Daguillon, *Ulrich de Strasbourg. La « Summa de Bono »*, Paris, 1930, p. 59); mais chez les meilleurs auteurs on voit se prolonger et se perfectionner — grâce à une meilleure notion de l'inspiration scripturaire — la forme d'exégèse littérale esquissée au XIIe siècle, notamment par les victorins, et selon laquelle l'exégète cherche à élucider le sens du texte pour lui-même, indépendamment de toute idée d'utilisation pratique et plus ou moins immédiate. Il est significatif de trouver sous la plume d'un spirituel comme saint Bonaventure une assertion de ce genre : *Qui litteram S. Scripturæ spernit, ad spirituales ejus intelligentias numquam assurget... In Scriptura* nihil contemnendum tanquam inutile, *nihil respuendum tanquam falsum, nihil repudiandum tanquam iniquum, pro eo, quod Spiritus Sanctus, ejus auctor perfectissimus, nihil potuit dicere falsum, nihil superfluum, nihil diminutum* (*Breviloquium, prooem.*, § 6, 7). Si bien que l'allégorie ne sera plus considérée comme de l'exégèse proprement dite : *Hilarius potuit decipi per dictum alicujus* non textum exponentis, sed allegorizantis; *sicut etiam allegorizat Augustinus in Conf., lib. XII* (Ps.-Thomas, *In Gen.*, Vivès, XXXI, 2). Les « expositions » bibliques ne sont plus des chaînes des Pères ni des collections de gloses comme Anselme de Laon et Pierre Lombard en composaient il y a encore un siècle; ce sont des recherches en partie indépendantes des autorités reçues et où ne craint pas de s'exprimer un jugement personnel.

Le type le plus représentatif de l'exégèse littérale, objective, du XIIIe siècle, est certainement Albert le Grand, qui dans sa volonté résolue de retrouver l'intention même de l'auteur, fait figure de novateur; mérite qui « été souligné par le P. Vosté, et auquel saint Albert est parvenu par un effort conscient et persévérant. Le commentaire de l'éloge de la Femme forte, en effet, est une longue exégèse allégorique. Dans l'exégèse des Prophètes, il recherche déjà le sens littéral, mais fait aussi des applications allégoriques et morales. Or, il est remarquable que dans le commentaire des Lamentations (édit. Borgnet, XVIII, 243 sq.), Albert, contrairement à son habitude, ne cite presque pas la Glose; c'est que celle-ci contient les interprétations allégoriques de Raban Maur, Paschase Radbert, Guibert, Rupert, etc..., et celles-ci lui paraissent sans valeur. Enfin dans ses derniers commentaires, c'est-à-dire ceux sur les quatre Évangiles, Albert s'en tient exclusivement au sens littéral.

Sur Luc., IX, 14, Albert cite l'interprétation morale de la Glose, mais la qualifie sévèrement : *Taliter exponere facile est, et habetur in Glossa; nos autem litteræ insistimus* (XXII, 629). Le poids des autorités anciennes ne pèse pas à côté du sens évident du texte. *Hæc ergo (ultima allegata) est sententia Gregorii. Sententia Ambrosii etiam a nobis posita est. Prima est sententia Chrysostomi : Et hæc est* veritas litteræ, *secundum illam ergo litteram exponemus, alias relinquentes* (*In Luc.*, VII, 19; t. XXII, 481). Bien plus, de telles explications « faciles » sont un manque de respect pour la parole de Dieu. Commentant les négations de saint Pierre, Albert ne craint pas d'écrire : *Hæc autem omnia moraliter exponi possunt; sed mihi videtur quod animum a pietate fidei abstrahere non est utile, et ideo tales præterimus expositiones* (*In Marc.*, XXI, 723); ce qui vise sans doute Hugues de Saint-Cher expliquant : Mystice. *Prima ancilla est titubatio mentis, secunda consensio, viri sunt opera mala. Aut prima ancilla summi sacerdotis est cupiditas in acquirendo; secunda, avaritia in retinendo,* etc... (Venise, 1703, t. VI, p. 119). Après avoir donné l'interprétation littérale de la première tentation de la pierre susceptible d'être changée en pain et avoir conclu : *Hæc est litteralis veritas*, Albert mentionne les gloses allégoriques courantes sur la loi ou le cœur dur que l'on doit « amollir » par la piété, et il les rejette catégoriquement : *Quod reputo absurdam esse expositionem et contra mentem auctoris inductam* (*In Luc.*, XXII, 312), ce qui vise encore Hugues de Saint-Cher.

La pensée d'Albert est claire : Il n'y a qu'une exégèse vraie et qui mérite ce nom; c'est celle qui explique le sens voulu par l'auteur et que suggère le texte lui-même : *Prima expositio est litteralis et vera* (t. XXIII, 667); toute autre pensée plus ou moins adaptée n'a aucune valeur et ne mérite pas d'être retenue : *Quidam tamen exponunt de gladio spiritus qui est Verbum Dei. Sed hoc nihil est, quia iste non est intellectus litteralis* (*In Luc.*, XXII, 395; cf. d'autres déclarations analogues relevées par A. Vacarri, dans *Biblica*, 1932, p.268-272).

Sans doute saint Albert ne rejette pas systématiquement toute allégorie, mais il les traite alors, comme dans son commentaire littéral et historique de Daniel qui contient des notations morales, à titre d'applications ou de conséquences du premier sens littéral, et ne les admet qu'en tant qu'elles découlent de la lettre : *Omnes auctoritates super litteralem sensum hic inductæ valent etiam ad sensum moralem* (XXI, 253). Ce culte du sens littéral est tel qu'il s'étend non seulement aux mots mais encore au plan des ouvrages. C'est ainsi que la seule division possible du livre des Lamentations est déterminée par la quadruple répétition de l'alphabet hébraïque : *Nos de divisionibus quæ ex littera trahi non possunt, consuevimus non curare* (XVIII, 250), ce qui va contre les plans doctrinaux à la manière de Rupert et de ses successeurs.

b) L'exégèse théologique du XIIIe siècle dispose de plusieurs règles d'interprétation. La première, toute spontanée dans sa forme primitive, est *la citation des lieux parallèles.* Saint Bonaventure en a parfaitement souligné la valeur exégétique : *Cum enim sub una littera multiplicem tegat intelligentiam, expositor debet*

abscondita producere in lucem, et illam eductam manifestare per aliam Scripturam magis patentem (*Breviloquium, proe.*, 56). Ainsi pour identifier les armes divines auxquelles le ps. XXXIV, 2, fait allusion : *Apprehende arma et scutum et exsurge in adjutorium mihi*, il faut recourir à d'autres passages de l'Écriture, tels que *Scuto bonæ voluntatis tuæ coronasti nos*, et *Scuto circumdabit te veritas ejus;* ce qui revient à dire que l'exégète doit avoir une riche mémoire lui permettant à tout instant d'éclairer un texte par un autre : *Ad quod non potest quis de facili pertingere, nisi per assuefactionem lectionis textum et litteram Bibliæ commendet memoriæ; alioquin in expositione Scripturarum nunquam poterit esse potens. (Ibid.)* Ou encore pour savoir ce qu'il est advenu d'Hénoch, l'énoncé de Hebr., XI, 5 est trop concis; il n'est que de recourir à des passages plus explicites : *Quamvis hoc loco Scriptura, quæ studet veritati, non hoc exprimat ita clare, tamen ex istis aliis Scripturis patet clarissime, et isti habuerunt hoc a Spiritu Sancto, et ab aliis qui ab illo tempore hoc reliquerunt in scriptis.* (Pseudo-Thomas, *In Gen.*, XXXI, 47.)

Le principe est excellent; il n'était pas nouveau. Les rabbins cherchaient souvent à déterminer la valeur incertaine d'un mot dans tel passage par le sens qu'il avait dans d'autres textes plus clairs (cf. J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris, 1938, p. 140 sq.); c'est encore la pratique des exégètes modernes. La Bible doit s'éclairer par la Bible. Mais si parfois les textes allégués par les médiévaux sont parfaitement *ad rem* et constituent de vrais lieux parallèles éclairants, puisés dans des concordances réelles, souvent ils paraissent pris dans un sens accommodatice, et insérés dans le commentaire comme de purs ornements rhétoriques. C'est le second grief que Bacon adressait à l'exégèse de son temps : *Concordantiæ violentes sicut legistæ utuntur*, et qui sera repris par Nicolas de Lyre (*De commendatione Scripturæ sacræ in generali, P. L.*, CXIII, 30).

c) Les chaînes de citations. — Mais la méthode de citations plus ou moins parallèles ne consiste pas seulement à définir la signification d'un mot de soi obscur, d'après des textes plus clairs ou l'usage général de l'Écriture, elle consiste encore dans leur accumulation et leur succession matérielle à la manière de centons ou de florilèges bibliques, sans aucun essai d'exégèse. Ce n'est plus la réalisation imparfaite d'un bon principe, mais c'est un type scolaire de raisonnement et même souvent de démonstration décisive, car on allègue des paroles bibliques, dites par Dieu et donc contenant toute vérité. (Cf. S. Thomas, *Ad Rom.*, cap. X, lect. 1, ŷ. 1, Marietti, p. 145.) Ce sont des « raisonnements par concordance scripturaire » (Ét. Gilson, *Les idées et les lettres*, Paris, 1932, p. 155 sq.) qui consistent à citer sans aucun lien grammatical des textes bibliques n'ayant d'autre parenté qu'une même idée ou même souvent un seul mot, mais qui expriment sous une forme quelconque la vérité que l'on désire établir, quitte à les détourner de leur sens littéral obvie dans leur contexte primitif. Les éléments de cette chaîne sont censés faire un progrès dialectique et l'ensemble forme un tout. Il s'agit donc d'une argumentation théologique, absolument semblable à la coutume rabbinique des florilèges où les groupes de citations sont reliés par des mots-vedettes, pris, selon l'urgence, en des acceptions différentes, tantôt selon le sens littéral, tantôt selon le sens métaphorique (cf. J. Bonsirven, *op. l.*, p. 141, 142), et surtout conforme à l'usage paulinien démontrant le bien fondé de ses assertions par une rapsodie de textes de l'Ancien Testament, puisés dans les livres les plus divers, et parfois légèrement modifiés pour renforcer la preuve. (Cf. I Cor., I, 18-III, 24; Rom., IX, 25, 33; cf. L. Cerfaux, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1939, p. 23.)

d) Le recours au seul texte de la Bible ne peut suffire à éclairer les passages obscurs. Par ailleurs, il est admis comme un postulat qu'il n'est pas loisible à chacun de déterminer le sens de l'Écriture. A cet égard, les interprétations des Pères offrent à l'exégète un secours indispensable. Théologique, l'exégèse du XIII^e^ siècle est donc traditionnelle. *Ad hanc autem intelligentiam non potest homo pervenire per se, nisi per illos quibus Deus revelavit, scilicet per originalia sanctorum, ut Augustini, Hieronymi et aliorum. Oportet ergo recurrere ad originalia sanctorum.* (S. Bonaventure, *In Hexaemeron, Opera omnia*, V, p. 421.)

Plus les témoignages des Pères seront nombreux, plus grande sera la force de la preuve. (Cf. S. Bonaventure, *In Hexaem.*, t. V, p. 375, 422.) D'où chez certains commentateurs, comme Albert le Grand, le souci de réunir un nombre imposant de citations sinon pour établir un « consentement » plus ou moins unanime des Pères, du moins pour donner à l'interprétation son maximum de sécurité, et les autorités sont plus ou moins hiérarchisées. Albert le Grand a soin d'établir une discrimination entre les Pères et donc de qualifier leur exégèse : *Expositio... Chrysostomi litteralior est, sed Augustini subtilior* (*In Joa.*, édit. Borgnet, XXIV, 68); dans son commentaire de Jérémie, il assumera la quasi-totalité de l'exégèse de saint Jérôme. Il est le premier à dénoncer les erreurs de l'*Ambrosiaster* qu'il cite, comme tout le Moyen Age, sous le nom de saint Ambroise : *Tamen hic cavendum est quia in dictis beati Ambrosii frequenter inveniuntur immixta dicta Ambrosii adoperti; et sunt illa frequenter falsa, et aliquando hæretica* (XXII, 388); finalement les exigences de l'exégèse littérale l'emportent sur les autorités traditionnelles : *Quamvis autem iste sensus multum videatur litteræ consonus, tamen Hieronymus et Augustinus istum sensum abjiciunt... Tamen contra istam expositionem (Patrum) est una ratio...* (Pseudo-Thomas, *In Gen.*, XXXI, 49).

e) Genre littéraire et intention de l'auteur. — Il semble bien que certains commentateurs aient eu la notion du *genre littéraire* des écrits ou des passages qu'ils exposaient, et que cette notion leur ait servi de clef pour l'interprétation du texte. C'est ainsi qu'Albert le Grand définit : *Parabola proprie vocatur, ubi negotium negotio comparatur, quod non fit hic, quia hic plana ponitur instructio humilitatis.* (*In Luc.*, XXIII, 332.) Il explique ainsi le *similes sunt pueris* de Luc., VII, 32 : *Ecce hic ponitur assimilatio quæ est in negatione tantum, et in habitudine ad Verbum Dei. Comparatur hic factum facto et non res rei* (XXII, 492). Le commentaire du Cantique des cantiques attribué à saint Albert se présente ainsi : *Incipit carmen dramaticum, et est drama amatoria cantilena, quæ ab amantibus canitur absque expressis personis. Carmen ergo dramaticum dicitur, ubi diversæ personæ introducuntur, nec tamen nominantur, sicut in hoc libro a diversis personis absque nominibus laudes canuntur* (Édit. H. Ostlender, dans *Scientia sacra*, p. 113.)

Par ailleurs, on trouve chez saint Bonaventure cette formule énigmatique : *Causa formalis, sive modus agendi, certitudinalis* (*In Joa.*, Quaracchi, VI, 237), analogue à celle de saint Albert : *Modus agendi* nuntiativus est *eorum quæ intus Spiritus Sapientiæ per Verbum revelat* (*In Joa.*, Borgnet, XXIV, 9). Il semble bien que ce *modus agendi* ne désigne pas autre chose que la forme littéraire de l'ouvrage, la « cause formelle », comme l'on disait depuis quelques années, ou le *modus loquendi*, selon l'expression plus claire du *Principium* de saint Thomas. C'est du moins ce que

suggère la troisième des sept règles d'herméneutique formulées par l'*Expositio in Danielem prophetam* faussement attribuée à saint Thomas (Vivès, XXXI, 195 sq.), et qui doivent être résumées ici. Le Prologue, citant Apoc., v, 1 : *Librum intus et foris signatum sigillis septem* commente : *Sunt (sigilla) necessarii septem gradus intelligentiæ ad apertionem cujuslibet prophetiæ : qui sunt scilicet septem lumina et regulæ directivæ. Primus autem intelligentiæ gradus respicit ostensionis intentum; secundus inspectionis objectum; tertius* prædicationis modum; *quartus locutionis subjectum; quintus impletionis terminum; sextus expositionis processum; septimus narrationis intellectum* (p. 195).

a. En toute prophétie, l'intention de Dieu, parlant par la bouche du prophète, est de nous montrer le règne de sa Providence magnifiquement, secrètement, saintement et pieusement ordonné. Les prophètes révèlent soit la puissance, soit la miséricorde, soit la justice, soit la sagesse de Dieu. Or, Daniel a eu l'intelligence de ces quatre mystères.

b. La fin principale de toute promesse de récompense ou de toute menace de châtiment est l'honneur de la divine majesté, soit que le prophète dénonce durement les vices et prophétise les tourments, soit qu'il fasse suavement l'éloge des mérites et promette leur récompense.

c. Le troisième degré d'intelligence est fonction du *modus prædicationis*, qu'il faut concevoir ainsi : Tous les prophètes visaient à améliorer le peuple, et pour lui rendre plus accessibles les messages divins, ils usaient d'un mode de prédication adapté : Un « mode vulgaire » que tous comprennent, n'employant que des mots simples, familiers au « vulgaire »; un « mode populaire », faisant usage de paraboles, *quia consuetudo fuit terræ Palestinæ parabolice loqui, ut plura significarent et magna persuaderent, sicut non frequenter facimus prædicando;* un « mode historique et narratif », *quod est prædicatorum, habent verba discontinua, sicut propter aliquod incidens solet fieri transitus in narrationibus de una materia ad aliam, et postea redire ad propositam;* enfin un « mode prophétique », changeant les temps et les personnes, annonçant le futur comme passé en raison de sa certitude (p. 196). Nul doute que ces modes ne soient de vrais genres littéraires; le *modus nuntiativus* de saint Albert ou le *modus certitudinalis* de saint Bonaventure doivent donc s'entendre d'une narration historique.

d. Toute la matière ou le sujet de la parole prophétique est d'éclairer l'état secret des cœurs, l'avènement caché des futurs contingents, le secours des anges et les secrets de Dieu.

e. Le temps de l'accomplissement est variable. Tantôt les prophéties portent sur l'accomplissement de la Loi et visent alors le culte juif; tantôt sur la révélation de la foi et visent l'avènement du Christ; tantôt sur la foi éternelle définitive; mais ces délimitations ne sont pas rigoureuses, et l'observation suivante est à retenir : *Loquendo de uno tempore interseruntur frequenter aliqua de alio, ad quod respicit prophetiæ perfecta adimpletio* (p. 196), remarque déjà faite par saint Grégoire, *super principium Ezechielis.*

f. On ne saurait être trop circonspect dans l'interprétation des prophéties : *Prophetia non potest exponi in eodem spiritu quo condita est, nisi cum ipsa exponit seipsam. Sic frequenter fit in Daniele.* Ainsi la prophétie doit parfois être commentée « impersonnellement », c'est-à-dire sans détermination de temps ni de personne. C'est un mode d'exposition très sûr, mais peu précis. D'autres fois, elle peut être interprétée « personnellement » : ceci ou cela annoncé par la prophétie sera accompli dans tel royaume ou dans tel peuple, sans toutefois que ce soit affirmé de chaque individu. Cette exposition plus circonstanciée est moins sûre, car il n'est pas évident qu'il s'agisse de tel destinataire précis. Parfois enfin la prophétie peut être exposée concrètement, *singulariter*, soit lorsqu'elle-même s'explique, comme III Reg., XIII : *Ecce filius nascetur domui David nomine Josias*, où il est certain que la personne visée est Josias; soit lorsque les termes de la prophétie précisent les caractères ou conditions de telle personne, encore que celle-ci ne soit pas nommée, comme Is., XI : *Egredietur virga*, où l'on voit bien qu'il s'agit du Christ. Mais là où la prophétie parle absolument, on ne peut l'entendre d'une époque ou d'un sujet particulier, sinon par mode de conjecture faillible, ou à moins que l'on ne soit doué soi-même d'un esprit prophétique. (Vivès, t. VIII, p. 230.)

g. Le suprême degré de l'exégèse porte sur « l'intelligence principale » du récit lui-même, et qui est révélée par la conclusion, le milieu, le mode et le complément de la péricope. *La conclusion montre l'esprit et l'intention du prophète;* saint Jérôme *(In Is.)* avait déjà noté que *semper in fine cujuslibet prophetiæ subnectuntur aliqua, in quibus declaratur intentio prophetalis.* Le « milieu », c'est-à-dire quelque indice de temps ou de circonstances concrètes presque toujours inséré dans les prophéties, permet encore de préciser l'intention de l'auteur; de même encore le *mode* de la prophétie révèle ce que le Saint-Esprit veut dire, par exemple, en changeant les temps et les personnes. C'est ainsi que Madeleine au tombeau emploie la seconde personne en présence du Christ, au lieu de la troisième personne qu'elle employait seule dans ses réflexions. Enfin le complément ou la glose, *supplementum*, achève de mettre en lumière l'intention de la prophétie. Il suffit donc d'ajouter un mot ou une petite glose pour rétablir un ordre excellent dans un passage confus; et par conséquent l'exégète devra *suppléer* le cas échéant à l'obscurité et à la concision du texte pour le rendre intelligible. Cette dernière règle d'herméneutique, cherche donc, par l'analyse même du texte, sa conclusion *(finis)*, ses incidentes historiques *(medium)*, ses procédés littéraires *(modum)* et de légères corrections ou mises en ordre *(supplementum)* à déterminer ce que l'auteur inspiré a en vue, *intentio vel mens prophetæ.*

Cette excellente règle d'exégèse doit être soulignée, car, dans la pratique, les commentateurs des XII^e^ et XIII^e^ siècles, et surtout saint Thomas, ont eu le souci, sans cesse exprimé, de déterminer l' « intention » de l'auteur qu'ils étudient. Dans les différentes explications dont un texte est susceptible, ce sera toujours l'intention de l'écrivain qui décidera de l'exégèse à adopter. Le rôle du commentateur n'est pas autre chose que de retrouver et d'exprimer ce que l'auteur inspiré avait dans l'esprit et « voulu traduire dans son texte.

Par suite, l'un des premiers soins de l'exégète sera de déterminer le véritable auteur des paroles qu'il commente; écrites par l'écrivain inspiré, elles peuvent être mises sur les lèvres d'un tiers : *Verbum est scriptoris vel Moysi. In quolibet enim libro inveniuntur quædam verba quæ non dicuntur in persona scriptoris sed alicujus alterius... Alia autem sunt* verba scriptoris aliquam veritatem enuntiantis. (Pseudo-Thomas, *In Gen.*, Vivès, XXXI, p. 29.) Seules les affirmations expresses de l'auteur inspiré sont infaillibles. Reste à les bien entendre. La distinction des sept jours de la création, par exemple, n'est pas à prendre au pied de la lettre, il suffit de comprendre *in brevi tempore.* Mais si l'exégèse augustinienne ne tenant compte d'aucune succession chronologique, ne paraît pas sûre,

le bon sens demeure la loi suprême de l'interprétation : *Deriderent enim aliqui infideles Scripturam, cum videretur ponere quod Deus indiguerit dierum successione et temporum. Istam tamen viam non tenent doctores moderni, nec sancti alii sicut Hieronymus, Gregorius et alii* (*Ibid.*, p. 5). Finalement, Albert le Grand déclarera que c'est le sens littéral qui exprime cette intention de l'auteur : *Intentio dicentis expressa in littera est litteralis sensus : intentio dico in re gesta. Et hoc modo*, Is., XXXVII, 29, *litteralis sensus est de Sennacherib, licet similitudo sit de bubalo.* (*Sum. theol.*, Ia pars, I tract., qu. v, m. 4, Borgnet, XXXI, p. 28.)

Le XIIIe siècle retrouvait ainsi le principe herméneutique de saint Augustin (*Super Gen. ad litt., P. L.*, XXXIV, 262), expressément rappelé par Ulrich de Strasbourg, et qui demandait de rechercher le sens voulu par l'auteur, avec le contrôle de foi, et *ex circumstantia litteræ*. (Cf. J. Daguillon, *Ulrich de Strasbourg, La « Summa de Bono »*, Paris, 1930, p. 59.)

f) Les antinomies bibliques et l'histoire. — Il y a un effort notable des exégètes pour replacer les livres qu'ils commentent dans leur milieu historique; c'est ainsi que saint Thomas et Nicolas Trévet étudient les psaumes en fonction des circonstances de leur composition, et que le commentaire des Machabées faussement attribué au Docteur angélique éclaire le récit biblique par les données de l'histoire générale.

Par ailleurs, de très bonne heure, avec le *Contre Apion* de Josèphe et le *Contre Celse* d'Origène, on s'était efforcé de donner une solution aux oppositions, sinon aux contradictions relevées entre les textes bibliques. Les commentateurs du XIIIe siècle, dans leurs recherches du plan des ouvrages bibliques et de l'intention de l'auteur, ont été amenés à relever ces divergences et à les concilier. Saint Bonaventure écrit : *Attendendum, quod Evangelista non prosequitur ordinem rei gestæ, sed* ordinem intentionis suæ, *et hoc quidem facit pluries; et ideo, cum unus Evangelista narrat post, quod alius ante, non est repugnantia, quia non intendunt dicere, eo ordine esse facta, quo sunt scripta.* (*In Luc.*, Quaracchi, VII, 101.) De même, saint Albert le Grand, soulignant tout ce qui peut aider à préciser le caractère propre de chaque évangile, est amené à constater leurs divergences. (Cf. édit. Borgnet, XX, 427.) Il note que d'ordinaire saint Matthieu ne suit pas l'ordre chronologique comme Marc et Luc, mais qu'il suit un plan logique, ou mieux doctrinal (XX, 391; 508-509). Luc est un bon historien : *Lucas ordinat secundum ordinem rei gestæ* (XXIII, 311); mais parfois il anticipe les événements : *Hic breviter per anticipationem agitur de incarceratione Joannis... et anticipat ut postea de Christo continua sit historia* (XXII, 286-287). Il ne faut donc pas prendre à la lettre ses formules de transition qui sont très larges : *post hæc... illo tempore... tunc*, que saint Albert glose très exactement : Post hæc *notat ordinem rationis non temporis* (XXII, 384); *non continuo, sed paucis interpositis* (XXIV, 197); *non fuit tempus immediatum* (XX, 81, 509), et qui peuvent comporter jusqu'à un an d'intervalle : *interposita tota æstate, autumno et hieme* (XXIV, 238). Pour saint Albert, c'est saint Jean qui a l'ordre chronologique le plus rigoureux, notamment dans le récit de la Passion : *Attende quod tres Evangelistæ, Matthæus, Marcus et Lucas, videntur velle quod omnes tres negationes in curia Caïphæ factæ sint. Solus autem Joannes expresse vult quod prima facta sit in curia Annæ.* Et hoc creditur ordinem historiæ dicere, *et* illum exponendo litteram sumus prosecuti. *Et quod de prima negatione alii tres dicunt Evangelistæ, creditur esse dictum per recapitulationem* (XXIII, 699). Ce principe de la récapitulation discerné par saint Augustin constituait la sixième règle herméneutique de Tichonius, au IVe siècle; il sera appliqué par saint Thomas (*In Joa.* cap. II, lect. 2, ℣. 12, Marietti, p. 83; cap. XVIII, lect. 4, ℣. 25, p. 465), et surtout dans ses commentaires apocryphes sur la Genèse : *Nota quod illud dicitur per recapitulationem* (Vivès, XXXI, 21), et sur les livres des Machabées (XXXI, 284, 310).

IV. Conclusion. — L'interprétation de la Bible ne pouvait se constituer d'elle-même et dans l'abstrait en science indépendante; c'est par la pratique de l'exégèse chrétienne que peu à peu elle a défini ses règles et précisé sa méthode. C'est ainsi que les commentateurs médiévaux ont eu le sens de la philologie, désireux de retrouver le sens exact des mots inspirés; ils ont utilisé la grammaire pour élucider le sens obvie qui résulte de la syntaxe; ils ont mis en œuvre toute une dialectique et une analyse critique pour mettre en lumière le sens littéral de chaque livre et coordonner la doctrine éparse dans toute la Bible.

Ces efforts n'ont pas été dirigés dans le même sens, et rien ne serait plus faux que de considérer l'exégèse médiévale, comme le font les manuels, les Dictionnaires et les Encyclopédies, comme une exégèse d'un type unique et de la qualifier globalement d'allégorique, voire même de la condamner comme telle.

C'est aux fruits que l'on juge l'arbre. S'il est vrai que l'exégèse médiévale s'est faite sur des traductions, en fonction d'une méthode dialectique et d'*a priori* dogmatiques, il est remarquable qu'elle soit cependant parvenue dans l'ensemble à des résultats si sûrs, et que le bon grain puisse y être si aisément séparé de l'ivraie. Une telle réussite est évidemment due à ce que les exégètes médiévaux ont lu la Bible dans le même esprit qui l'avait inspirée; voilà pourquoi ils pouvaient découvrir comme d'instinct le vrai sens des textes, car leurs pensées étaient spontanément en harmonie avec celles des Livres saints, ils vivaient des réalités que leur exégèse s'appliquait à découvrir sous les mots. Sans doute, cette méthode d'intuition vivante n'échappait pas aux excès de précisions et d'interprétations arbitraires, mais le prolongement d'une pensée est encore une bonne manière d'y être fidèle; et elle explique que les déficiences techniques de leur exégèse n'aient faussé leur intelligence de la Bible que superficiellement, dans les formules plus que dans le fond; il suffit de l'émonder de cette présentation extérieure qui correspondait aux goûts d'une époque révolue pour qu'elle conserve sa valeur profonde, exacte et durable. N'est-ce pas grâce à une sélection analogue que tous les grands esprits de l'antiquité demeurent nos maîtres incontestés?

Bibliographie. — Le P. C. Spicq, O. P., *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*, Paris, 1944. — Outre cet ouvrage d'ensemble, on se référera à S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, Paris, 1893; F. Cayré, A. A., *Patrologie et histoire de la théologie*, Paris, 1933; R. Cornely, S. J., *Historica et critica introductio in libros sacros*, Paris, I, 1885; H. Denifle, *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Rom., I, 17) und Justificatio*, Mayence, 1905; G. Elster, *De medii ævi theologia exegetica*, Göttingen, 1855 (thèse de licence); F.-W. Farrar, *History of Interpretation*, Londres, 1866; G.-H. Gilbert, *Interpretation of the Bible*, New-York, 1908; H.-H. Glunz, *History of the Vulgate in England from Alcuin to Roger Bacon*, Cambridge, 1933; A. Kleinhans, *De studio Scripturæ in ordine fratrum minorum sæculo XIII*, dans *Antonianum*, 1932, p. 413-440; E. König, *Hermeneutik des Alten Testaments*, Bonn, 1916; A. Landgraf, *Zur Methode des biblischen Textkritik im 12. Jahrhundert*, dans *Biblica*, 1929, p. 456 sq.; Idem, *Familien bei Paulinenkommentaren des 12. Jahrhunderts*, *ibid.*, 1932, p. 63-67; Idem, *Untersuchungen den Paulinenkommentaren des 12. Jahrhunderts*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1936, p. 345-368; G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, *La Renaissance du XIIe siècle. Les Écoles et l'enseignement*, Paris,

1933, p. 213-239; E. Reuss, *Die Geschichte der heiligen Schriften neuen Testaments*, Brunswick, 1887; J.-Ch. Rittelmeyer, *De l'interprétation de l'Écriture sainte pendant le IX^e^ siècle*, Strasbourg, 1832; B. Rosenmüller, *Historia interpretationis Librorum sacrorum in Ecclesia christiana*, Leipzig, 1814; H. Rost, *Die Bibel im Mittelalter : Beiträge zur Geschichte und Bibliographie der Bibel*, Augsbourg, 1939; R. Simon, *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*, Rotterdam, III, 1693 ; B. Smalley, *The study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1941; J. Soury, *Des études hébraïques et exégétiques au Moyen Age*, Paris, 1867; Ch. Trochon, *Essai sur l'histoire de la Bible dans la France chrétienne au Moyen Age*, Paris, 1878 (thèse); A. Vaccari, *Esegesi antiqua ed esegesi nuova*, dans *Biblica*, 1925, p. 249-274; J.-M. Vosté, *S. Albertus Magnus sacræ Paginæ Magister*, I, II, Rome, 1932, 1933; *S. Thomas Aquinas epistularum S. Pauli interpres*, dans *Angelicum*, 1942, p. 255-276; L. Wogué, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours*, Paris, 1881.

On consultera en outre les bibliographies de P. Glorieux, *Répertoire des Maîtres en théologie du XIII^e^ siècle*, Paris, t. I, II, 1933; P. Féret, *La Faculté de théologie de Paris*, I-III, Paris, 1894; M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Munich, 1911.

C. Spicq.

IV. EXÉGÈSE MODERNE ET CONTEMPORAINE. — I. Ancien Testament : 1° Période moderne; 2° Période contemporaine. II. Nouveau Testament : 1° Les auteurs non catholiques; 2° Les auteurs catholiques.

1 Ancien Testament. — 1° *Période moderne.* — Le Moyen Age avait senti d'instinct la valeur religieuse des saintes Écritures, et s'était avant tout montré soucieux de l'exploiter, soit pour le bien de la vie spirituelle, soit pour répondre aux exigences de la théologie spéculative. Il avait une conscience non moins nette du lien nécessaire qui unit la Bible à la tradition, et le respect qu'il témoignait pour l'interprétation des Pères ôtait aux exégètes le désir de s'abandonner à une recherche personnelle. Ils n'y étaient d'ailleurs pas préparés, étant dépourvus des connaissances auxiliaires requises pour une étude de ce genre, et n'ayant pas l'idée des méthodes techniques qu'elle réclame. Avec la Renaissance, une ère nouvelle commence : la curiosité des lettrés s'éveille sur l'histoire, les institutions, les langues, les œuvres littéraires de l'antiquité. On comprend ce qu'est un texte, et quels problèmes critiques et littéraires il pose. Cette tendance est favorisée par la découverte de l'imprimerie, qui donne un accès plus facile aux sources, et bien davantage encore par l'avènement du protestantisme, qui pour tous, non seulement réformés, mais catholiques, confère une dramatique actualité au *Scrutamini Scripturas* de l'Évangile.

Cette nouvelle période de l'histoire de l'exégèse produit d'abord d'heureux fruits. La préoccupation de pénétrer le sens exact des textes, qui s'affirme avec force chez le cardinal Cajétan † 1534 (*Dict. de la Bible*, t. II, col. 47-50), suscite des linguistes, comme le protestant Johannes Reuchlin † 1522, fondateur des études hébraïques en Allemagne, et le Juif Elias Levita † 1549, surnommé le grammairien. Elle les conduit à publier des traductions latines ou françaises des textes originaux : ainsi font le protestant Sébastien Castellio † 1563 (*Ibid.*, t. II, col. 340-341), le cardinal Ægidius de Viterbe † 1532, et le savant luthérien Paulus Fagius † 1549. On voit alors paraître les deux premières grandes polyglottes : celle du cardinal Ximénès à Alcala, 1414-1517, et celle d'Arias Montanus à Anvers, 1569-1572 (*Ibid.*, t. V, col. 514-520).

Ces études désintéressées sont bientôt entravées pour deux causes. La première est le dogmatisme étroit de l'orthodoxie protestante, qui à la suite de Mathias Flacius Illyricus † 1575, ne considère plus l'Écriture que comme un recueil de preuves, à faire valoir contre les catholiques. La deuxième est l'étrange engouement qui se manifeste pour l'exégèse rabbinique. Si quelques juifs, comme Sixte de Sienne † 1569 (*Ibid.*, t. V, col. 1799-1800), se convertissent à la religion catholique, ou tout au moins, comme Elias Levita, à l'humanisme, par contre l'admiration naïve des chrétiens, surtout réformés, pour les traditions de la Synagogue, leur confère un prestige dont il sera difficile de se déprendre, et qui laissera des traces fâcheuses dans l'exégèse des âges postérieurs. Les principaux protagonistes de la pensée juive, dans le camp protestant, sont les deux Jean Buxtorf, père † 1629 et fils † 1664 (*Ibid.*, t. I, col. 1980-1982). Tout le monde connaît la lutte épique qui mit ce dernier aux prises avec le pasteur Louis Cappel † 1658, à propos des points voyelles. Buxtorf prétendait que la ponctuation massorétique vient des auteurs sacrés eux-mêmes, ou tout au moins d'Esdras. Cappel n'a pas de mal à prouver qu'elle est de beaucoup postérieure à l'ère biblique.

Pendant ce temps, chez les catholiques, le concile de Trente, par ses décrets *De canonicis Scripturis* (*Enchir. biblic.*, n. 42-45), *De editione et usu sacrorum Librorum* (*Ibid.*, n. 46-49), *De instituenda lectione sacræ Scripturæ et liberalium artium* (*Ibid.*, n. 50-57) est venu affermir les esprits et encourager l'étude des saintes Lettres. On peut observer alors un retour marqué aux idées et aux méthodes traditionnelles; c'est le cas pour l'érudit Siméon Marotte de Muis † 1644 (*Ibid.*, t. IV, col. 1334-1336), et surtout chez les très nombreux exégètes de la Compagnie de Jésus (*Ibid.*, art. Jésuites *(Travaux des) sur les saintes Écritures*, t. III, col. 1403-1421). Qui ne connaît, parmi eux, Jean Maldonat † 1583 (*Ibid.*, t. IV, col. 615-616), saint Robert Bellarmin (*Ibid.*, t. I, col. 1567), Cornelius a Lapide † 1637 (*Ibid.*, t. II, col. 1014-1015), Jacques Bonfrère † 1642 (*Ibid.*, t. I, col. 1845), Jean-Étienne Ménochius † 1655 (*Ibid.*, t. IV, col. 973)? Il est clair que surtout parmi les jésuites, le retour à la tradition des anciens commentateurs ne pouvait mettre en péril les acquisitions de l'humanisme. En fait, les études linguistiques continuent de se développer. C'est à cette époque qu'est fondé à Louvain le Collège des trois langues et que le juif converti Blasius Ugolinus (*Ibid.*, t. V, col. 2347) publie, dans son *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, la traduction de plusieurs traités du Talmud et des Midrashim (1744-1769).

Parallèlement à l'effort catholique, des initiatives intéressantes se manifestent chez les calvinistes néerlandais. Des écoles et des universités se fondent; l'exégèse se libère de l'emprise rabbinique; les études philologiques élargissent leur domaine et s'intéressent, non seulement à l'hébreu et au grec, mais à d'autres langues sémitiques. Plusieurs auteurs de talent méritent d'être cités : Jean Drusius † 1610 (*Ibid.*, t. II, col. 1605-1610), Sixtinus Ab Amana † 1629, Louis De Dieu † 1642, Campegius Vitringa † 1722, mais surtout Jean Cocceius † 1669 (*Ibid.*, t. II, col. 815-816) et Albert Schultens † 1750. Avec Cocceius, s'esquisse une synthèse de théologie biblique, centrée autour de l'idée d'alliance. Avec Schultens, la science philologique fait un progrès considérable. Toute imparfaite que soit sa connaissance de l'arabe, il s'essaye, à la lumière de cette langue, à réviser grammaire et lexicographie hébraïques. De cet effort linguistique, il nous reste trois témoins remarquables : la polyglotte de Paris (1628-1645) que nous devons surtout à l'oratorien Jean Morin † 1659 (*Ibid.*, t. IV, col. 1283-1284 et t. V, col. 520-522); celle de Londres, qui fut l'œuvre de Brian Walton † 1661 (*Ibid.*, t. V, col. 2501 et 522-524), et le *Lexicon heptaglotton*, publié en 1669 par

l'anglais Edmund Castellus † 1685. Comme la linguistique, l'archéologie est une science auxiliaire de l'exégèse. On est bien loin à cette époque d'en avoir une exacte notion, et de soupçonner avec quelle méthode rigoureuse elle exige d'être traitée, pour donner les admirables résultats que nous enregistrons aujourd'hui. La *Geographia sacra* de Samuel Bochard † 1667 (*Ibid.*, t. I, col. 1823-1824) et son *Hierozoïcon* ne sont que de lourds essais d'ethnologie et d'histoire naturelle bibliques dont Richard Simon, dans son *Histoire critique du Vieux Testament* (Livre III, ch. XX, éd. de 1685, p. 481) veut bien reconnaître les mérites, tout en raillant l'érudition prétentieuse de l'auteur, supérieure à son jugement.

Il était inévitable que la connaissance du grec et des langues sémitiques, de la littérature juive et des anciennes versions, conduisît à la critique du texte massorétique. C'est à quoi se sont exercés le juif Elias Levita, les protestants Louis Cappel et Isaac Vossius † 1689, surtout l'oratorien Jean Morin, duquel Richard Simon a pu dire : « Il n'y a personne qui ait plus écrit sur la critique de la Bible, et même avec plus d'érudition » (*Histoire critique du Vieux Testament*, ch. XVIII, p. 464). Mais des questions plus délicates se posent, qui sont du ressort de la critique littéraire. C'est ainsi que le catholique Andræas Masius † 1573 (*Dict. de la Bible*, t. IV, col. 537) et le protestant Isaac de la Peyrère † 1676, qui plus tard se convertira (*Ibid.*, t. IV, col. 87-88), émettent des doutes sur l'origine mosaïque du Pentateuque canonique. Le premier esquisse l'hypothèse des scribes ou écrivains publics, que reprendra bientôt Richard Simon. Chez les protestants, Alphonse Turretin † 1737 publie une Introduction d'allure toute moderne. Dans son *De veritate religionis judaicæ*, on le voit faire appel à la méthode comparative, qui deviendra si chère à nos contemporains. Turretin reste dans la ligne traditionnelle : on ne saurait en dire autant de deux de ses prédécesseurs, Hugo Grotius † 1645 (*Ibid.*, t. III, col. 353-354), dont la religion se réduit presque à un moralisme, et que l'*Aufklärung* regardera comme un précurseur, et Georg Calixt † 1656, qui pour mieux mettre en relief le caractère humain de l'Écriture, restreint l'inspiration aux mystères qu'elle propose à notre croyance. Par ailleurs le philosophe anglais Thomas Hobbes † 1679, dans son *Leviathan*, traite les questions d'authenticité sans tenir compte de la tradition, et le juif hollandais Baruch Spinoza † 1677, dans son *Tractatus theologico-politicus*, revendique, de son côté, le droit de traiter par la seule raison les problèmes religieux. Il trace le vaste programme des études qui sollicitent l'activité des exégètes et sur la composition des livres bibliques, il émet des hypothèses qui ressemblent étrangement à celles qui ont cours parmi nos contemporains.

Ces derniers exemples, et d'autres encore, montrent à quel point la critique littéraire est influencée, dès sa naissance, par les présupposés philosophico-théologiques. Le déisme, qui est alors dans son premier essor, contribue à la stimuler, mais la pervertit tout en prétendant l'affranchir. C'est d'ailleurs l'époque où le vent de la critique souffle dans tous les domaines : littéraire, historique, philosophique. Les exégètes entrent naturellement dans ce courant, et à l'envi donnent à leurs publications le titre de « Critique ». Le principal ouvrage de Louis Cappel, publié par son fils Jacques en 1650, et qui n'est en somme qu'une Intoduction à la sainte Écriture, porte le nom de *Critica sacra*. L'expression, empruntée à l'un de ses prédécesseurs, est destinée à faire fortune.

Parmi les contemporains, nul ne réalise ce qu'elle signifie autant que Richard Simon † 1712 (*Ibid.*, t. IV, col. 1743-1746), « le père de la critique ». C'est principalement dans son *Histoire critique du Vieux Testament* (1678; la meilleure édition est celle de 1685) qu'il faut recueillir ses enseignements et étudier sa manière. Il entend procéder sans aucun parti pris, à l'encontre des rationalistes, des juifs, des protestants et même, assure-t-il, des théologiens catholiques (*Préface*, édit. de 1685, p. 11-13). Une partie notable de son livre est consacrée à rapporter les travaux de ses prédécesseurs et à les juger. Pour lui, il n'accorde une confiance aveugle, ni au texte massorétique, ni aux Septante, ni à la Vulgate (I, XVI-II, XIV, p. 92-270), mais il pense qu'en s'aidant de la grammaire hébraïque mieux comprise (I, I, p. 10-11) et grâce au secours des versions, il faut chercher à amender le texte hébreu, qu'on prendra ensuite comme base. Les difficultés qui se présentent en exégèse viennent souvent des accidents que la rédaction primitive a subis dans sa transmission (I, I, p. 6), spécialement par suite de l'interversion des feuillets (*Préf.*, p. 5, 6; I, I, p. 5). Il faut plus encore tenir compte des particularités du style oriental (*Préf.*, p. 6, 7) et de la manière dont les livres bibliques ont été composés. Depuis Moïse jusqu'à la fin de l'histoire sainte, des scribes ou écrivains publics, qui jouissaient du charisme prophétique, ont consigné dans des mémoires les événements de leur temps (*Préf.*, p. 2-5; I, I-II, p. 2-3, 15-21). La réunion de ces mémoires a formé les recueils sacrés. Richard Simon traite avec quelque ampleur le cas du Pentateuque. Un certain nombre d'indices d'ordre littéraire montrent que dans son état actuel, il n'est pas tout entier de Moïse. La partie législative émane de lui; la partie historique est faite, soit des récits antérieurs qu'il a utilisés, soit de ceux qu'ont rassemblés, sous sa direction, les scribes contemporains. L'ouvrage a subi, dans le cours des temps, bon nombre de modifications accidentelles, et a reçu sa forme dernière sous Esdras (I, IV, p. 25-29; I, V-VII, p. 31-51).

Les vues de Richard Simon paraîtront sans doute incomplètes et superficielles aux techniciens d'aujourd'hui. Ils lui reconnaissent cependant le mérite d'avoir eu pour la première fois l'intuition du développement organique des livres de l'Ancien Testament. Ce fut surtout cette idée qui au contraire étonna et scandalisa ses contemporains. On sait de quelle manière Jacques-Bénigne Bossuet † 1704 (*Ibid.*, t. I, col. 1864-1867), au nom de la tradition, se dressa contre une théorie qu'il jugeait pleine de dangers pour la foi. D'autres, aussi bien chez les protestants que chez les catholiques, engagèrent contre le novateur une polémique virulente. On assure que plus de 40 réfutations parurent en quelques années. La plus notable, comme la plus sympathique, fut celle du professeur d'Amsterdam, Jean Le Clerc (1686, 1699). Le « fin dieppois », sous des noms d'emprunt, répliqua du tac au tac, et tout en précisant ses positions, laissa paraître dans la lutte, plus encore que dans son ouvrage, l'extrême indépendance de son esprit, et les côtés désagréables de son caractère.

Aujourd'hui nous rendons hommage à la sincérité des intentions de Richard Simon, à ses précieuses intuitions, à son immense érudition, à la rigueur de sa méthode, à l'efficacité de sa polémique contre rationalistes et protestants (*Préf.*, p. 7-8, 11-13; I, I, p. 8). Mais on ne peut que regretter la prétention qu'il émet de limiter l'autorité des Pères et de l'Église aux questions purement religieuses, sous prétexte de réserver les droits du savant (*Préf.*, p. 10; I, I, p. 7; III, X, p. 405). Sans doute, il a excellemment montré que la Bible n'est rien sans le magistère et la Tradition, mais l'équivoque de sa position met en péril ce principe même qu'il affirme avec tant de force, et conduit en droite ligne à la théorie de la double vérité, qui

sera plus tard une des caractéristiques du modernisme.

On a observé que le célèbre oratorien a fondé la critique biblique sans créer d'École, et que son œuvre est un monument isolé (H. Margival, *Essai sur Richard Simon et la critique biblique au XVII^e siècle*, Paris, 1900, p. 311). En fait, les années de fièvre qui marquent l'apparition de l'*Histoire critique du Vieux Testament* sont suivies d'une période de stagnation. Dans le cours du XVIII^e siècle, le progrès ne se poursuit guère que sur le terrain de la critique textuelle. L'oratorien Charles-François Houbigant † 1784 (*Dict. de la Bible*, t. III, col. 765-766) propose inlassablement ses conjectures. Les bénédictins Bernard de Montfaucon † 1741 (*Ibid.*, t. IV, col. 1258) et Pierre Sabatier † 1742 (*Ibid.*, t. V, col. 1291), les protestants anglais Benjamin Kennicott † 1783 (*Ibid.*, t. III, col. 1887-1889), Robert Holmes † 1805 (*Ibid.*, t. III, col. 728-729) et James Parsons † 1847, ainsi que l'italien Jean-Baptiste de Rossi † 1831 (*Ibid.*, t. V, col. 1212) dressent des recueils de variantes. Pour le reste, nul exégète ne paraît, qui ouvre des voies nouvelles. En Allemagne, un bel effort se manifeste, dans les milieux piétistes, en vue d'assimiler le meilleur des conclusions de la critique littéraire, et de le concilier avec les exigences de la vie spirituelle. Johann Albrecht Bengel † 1752 est un des plus authentiques représentants de cette tendance. En France, les jansénistes cherchent à tenir une voie analogue. Un des leurs, Isaac-Louis Le Maistre de Sacy † 1684 (*Ibid.*, t. IV, col. 163) publie une traduction commentée de la Bible, dont le succès sera pour ainsi dire indéfini. Toute autre est l'envergure de dom Antoine Calmet † 1757 (*Ibid.*, t. II, col. 72-76), qui apporte à la science biblique l'appoint de son étonnante érudition. Son *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament* donnera le ton, jusqu'à notre époque, à nombre d'auteurs catholiques. Malheureusement, il glisse sur les questions difficiles, et se réfugie dans l'archéologie. On discerne son influence dans les œuvres de l'école franciscaine d'Anvers, dont le succès n'égale pas la bonne volonté, et qui ne survivra pas à la Révolution française. Les esprits ne se passionnent plus pour les questions bibliques : ils se tournent vers la philosophie. C'est l'heure où la poussée rationaliste, baptisée en Allemagne du nom d'*Aufklärung*, bat son plein. Dans ces conditions, le travail d'approfondissement, tranquille et désintéressé, cède le pas à la controverse : c'est ainsi qu'en France, le spirituel abbé Antoine Guénée † 1803 (*Ibid.*, t. III, col. 356-357) tient tête à Voltaire. En Allemagne, le piétisme résiste à l'atmosphère ambiante, et produit quelques bons exégètes, parmi lesquels Hermann Franke † 1727 (*Ibid.*, t. II, col. 2345-2346), Johann Heinrich Michaelis † 1738 (*Ibid.*, t. IV, 1061), son neveu Christian Benedict † 1764 (col. 1060), et Johann David † 1791 (col. 1060-1061), fils de ce dernier. Dans d'autres milieux, on s'attache à la Bible par romantisme, et on en admire les beautés : tel Johann Gottfried Herder † 1803 (*Ibid.*, t. III, col. 605-606). Mais ce mystique est aussi un rationaliste convaincu : en même temps qu'il remet en honneur les études bibliques, il préconise une méthode d'exégèse qui les rabaisse au rang des matières profanes. Une ère nouvelle s'annonce, qui sera proprement celle de la critique littéraire rationaliste.

2° *Période contemporaine.* — L'ouvrage qui donne le branle, et qui d'ailleurs date d'une époque un peu antérieure, n'émane ni d'un allemand, ni d'un protestant, ni même d'un professionnel de l'exégèse : c'est celui d'un médecin catholique français, Jean Astruc † 1766 (*Ibid.*, t. I, col. 1196-1197). A propos de la Genèse, Astruc inaugure la recherche critique des sources, en partant des observations qu'il a faites sur la variété des noms divins El et Jéhovah, et sur l'accord de ce changement avec les différences de style. Johann Gottfried Eichhorn † 1827 (*Ibid.*, t. II, col. 1627) développe la méthode d'analyse, et pose avec acuité le problème du Pentateuque. Dès lors, l'attention se concentre presque uniquement sur cet ouvrage : on cherche à pénétrer le secret de sa structure (problème littéraire), puis de son développement (problème historique). Ce n'est pas ici le lieu de retracer le tableau des fluctuations de la critique, en quête d'une solution pour la question si difficile du Pentateuque, ou, comme on commence à dire, de l'Hexateuque (voir PENTATEUQUE). On sait que l'hypothèse des documents, esquissée par Astruc et Eichhorn, développée par Karl David Ilgen † 1834, laisse un instant la place à celle des fragments : Alexander Geddes † 1802 (*Ibid.*, t. III, col. 145), Johann-Severin Vater † 1826, Wilhelm Martin Leberecht de Wette † 1843 (*Ibid.*, t. IV, col. 2501-2502). De Wette ne tarde pas à passer à l'hypothèse des compléments, que vient de lancer le fougueux Heinrich-Georg-August Ewald † 1875 (*Ibid.*, t. II, col. 2131-2132). Cette dernière ne connaît qu'un succès éphémère. Avec August-Wilhelm Knobel † 1863 et Ebehard Schrader † 1908, on s'oriente vers une nouvelle hypothèse des documents, que consacrent les travaux de Hermann Hupfeld † 1866 (*Ibid.*, t. III, col. 779), et l'autorité de savants comme August Dillmann † 1894 (*Ibid.*, t. II, col. 1430) et Franz Delitzsch † 1890 (*Ibid.*, t. II, col. 1341-1342). Le problème littéraire, c'est-à-dire celui qui concerne l'ordre de succession des documents et leur date absolue, est étudié par Édouard Reuss † 1891 (*Ibid.*, t. IV, col. 1079-1080); Hendrik Kosters † 1897, Heinrich Graf † 1869 et Abraham Kuenen † 1891 (*Ibid.*, t. III, col. 1914). Graf totalise les résultats, auxquels le brio et la puissance logique de Julius Wellhausen † 1918 donnent une forme qui deviendra classique. Il semble dès lors acquis, au nom de la science, que l'histoire et la législation que contient le Pentateuque sont le produit de trois conceptions successives : prophétique, deutéronomique et sacerdotale, et que l'ouvrage définitif n'a pas été promulgué avant 445. Les principes critiques qui ont engendré cette conclusion sont naturellement appliqués aux autres livres de l'Ancien Testament, surtout à ceux des prophètes. Ces derniers constituent le domaine de prédilection de Bernhard Duhm † 1929 (*Suppl.*, t. II, col. 447), ami et compagnon d'armes de Wellhausen.

La nouvelle exégèse se heurte à un contre-courant, qui refuse d'accepter les méthodes critiques : tels les luthériens orthodoxes Christoph Hävernick † 1845, Wilhelm Hengstenberg † 1869 (*Dict. de la Bible*, t. III, col. 590), et Karl Keil † 1888 (*Ibid.*, t. III, col. 1885-1886), ou encore Harold Wiener † 1929, Max Löhr † 1931, Johannes Dahse, qui sont strictement conservateurs. A des degrés différents, elle compte aussi des adversaires dans le camp des critiques, par exemple Hermann Strack † 1922, August Klostermann † 1915, Bernardus Eerdmans, Paul Wolz, Wilhelm Rudolph. Il n'empêche que le mouvement gagne, en Allemagne comme au dehors, l'ensemble des savants non-catholiques, et s'étend à toutes les formes de la spéculation exégétique. C'est dans cet état d'esprit que sont entre autres rédigées les Introductions de Karl-Heinrich Cornill † 1920 (*Suppl.*, t. II, col. 155-156), de Carl Steuernagel, et même d'Eduard König † 1936, pourtant modéré. Il en va de même pour nombre de commentaires, spécialement ceux qui appartiennent aux grandes collections suivantes : le *Handbuch zum A. T.* de Karl Marti † 1925, le *Handkommentar zum A. T.* de Wilhelm Nowack † 1928, l'*International Critical Com-*

mentary de Samuel Rolles Driver † 1914 (*Suppl.*, t. II, col. 446-447), Alfred Plummer † 1926, et Charles A. Briggs † 1913. Le changement de perspective devait surtout se faire sentir dans la présentation de l'histoire d'Israël. Wellhausen lui-même avait frayé la voie par ses travaux d'approche (1878 sq.) et par la brève synthèse (1894) qui a connu un si grand succès. Il a été suivi entre autres par Hermann Guthe † 1936 (*Ibid.*, t. III, col. 1377-1378), Bernhard Stade † 1906, Rudolph Kittel † 1929, et chez nous par Adolphe Lods. En matière de théologie biblique, Johann Philipp Gabler † 1826 avait depuis longtemps cherché à présenter les doctrines selon leur suite historique, et non plus d'une façon statique, selon des cadres tracés *a priori*. La nouvelle exégèse précise les étapes de ce développement. Ainsi font les ouvrages de Hermann Schultz † 1903, Emil Friedrich Kautzsch † 1910, Bernhard Stade, Alfred Bertholet, et Eduard König. Pour mieux marquer la rupture avec l'ancienne conception, on abandonne le titre de *Théologie biblique*, pour y substituer celui d'*Histoire de la religion d'Israël*. Ainsi s'intitulent les ouvrages de Rudolph Smend † 1913, de Karl Marti † 1925 et de Gustav Hölscher.

La linguistique et la critique textuelle sont, de par leur nature, étrangères aux spéculations de la critique littéraire. Elles peuvent cependant en subir occasionnellement les influences. En matière de linguistique, le grand maître est Wilhelm Gesenius † 1842 (*Dict. de la Bible*, t. III, col. 215-218; cf. t. II, 1418). Nous utilisons encore sa grammaire, d'ailleurs complétée par Kautsch, ou profondément remaniée par Gotthelf Bergsträsser. Selon le mot d'un autre hébraïsant, le R. P. Paul Joüon † 1940, son Dictionnaire reste encore un trésor (*Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, 1923, 4 *e*). Dans le domaine de la critique textuelle, on ne saurait trop admirer les solides travaux d'Abraham Geiger † 1874 sur le texte hébreu, ceux de Zacharias Frankel † 1875, de Henry-Barklay Swete † 1917, d'Alfred Rahlfs † 1935 sur le texte grec, et de Paul-Anton de Lagarde † 1891 (*Dict. de la Bible*, t. IV, col. 32-33) sur les anciennes versions. La collection dirigée par Paul Haupt † 1926, vulgairement appelée *Bible arc-en-ciel* (*Suppl.*, t. III, col. 1408-1409), profite de ces travaux, en même temps qu'elle matérialise les résultats de la critique wellhausénienne. Enfin, des Dictionnaires, comme ceux si connus de James Hastings-John A. Selbie *(Dictionary of the Bible)* et de Thomas-K. Cheyne † 1915 (*Ibid.*, t. I, col. 1243-1244)-Sutherland Black *(Encyclopœdia biblica)* font beaucoup pour la diffusion des idées courantes.

La critique littéraire ne pouvait connaître des succès indéfinis. Elle avait réuni, sur la question de Pentateuque, la majorité des suffrages : ailleurs elle avait plutôt échoué. Ayant épuisé tous les articles de son programme, elle se perdait maintenant dans des subtilités et des hypothèses sans fin. Tout au plus elle avait abouti à présenter une certaine image de la formation progressive des livres, et indirectement de l'histoire d'Israël. Elle n'avait pas étudié sympathiquement et profondément leur contenu, encore moins leur esprit, leur milieu social et spirituel, leur lien avec les littératures de l'Ancien Orient. Il fallut, pour élargir l'horizon, les progrès de l'archéologie. Encore l'exégèse allemande mit-elle des années avant de les prendre en considération. Les publications de Eberhard Schrader † 1908 contribuèrent à les accréditer, plus encore la retentissante controverse amorcée en 1902 par Friedrich Delitzsch † 1922 sur *Babel und Bibel* (voir *Diction. apolog. de la foi cathol.*, t. I, col. 334), et des découvertes sensationnelles comme celles des Lettres de Tell El-Amarna (voir AMARNA, *Suppl.*, t. I, col. 207-225) et du Code d'Hammourabi (voir HAMMURAPI, *Ibid.*, t. III, 1379-1408; cf. t. I, col. 800-815). Du coup, plusieurs allèrent aux extrêmes, avec la théorie du panbabylonisme, patronnée par Hugo Winckler † 1913, Alfred Jeremias et Peter Jensen † 1936 (voir *Diction. apolog. de la foi cathol.*, t. I, col. 334 sq., et *Suppl.*, t. I, col. 713-852).

L'ensemble des critiques ne donna pas dans ces folles imaginations, et sans abdiquer les grandes lignes de la synthèse de Wellhausen, comprit, au contact des *Realien*, que tout n'était pas à rejeter dans les anciennes traditions. Un cas typique manifeste bien l'ampleur de ce changement de mentalité : c'est celui de la controverse Cornill-Sellin. Comme on l'a dit, ce ne sont pas seulement deux hommes, mais deux générations qui entrent en conflit : celle qui ne sait que l'hébreu, et celle qui connaît l'orientalisme (J.-E. Mac Faydyen, dans *The People and the Book*, Oxford, 1925, p. 187-190). La connaissance de l'orientalisme devait fatalement ramener au premier plan la question de l'histoire des religions, dont Eichhorn avait déjà pressenti l'importance, et convier à l'emploi de la méthode comparative. C'est ce qu'on va faire maintenant, dans le pur esprit d'Eichhorn, c'est-à-dire d'après la norme d'un rationalisme intransigeant, qui met la religion d'Israël sur le plan des autres religions, et prétend en expliquer l'évolution par les mêmes causes immanentes. C'est la *religionsgeschichtliche Methode* (voir RELIGIONSGESCHICHTE *(École de la)* dont Hermann Gunkel † 1932, *Suppl.*, t. III, col. 1374-1377) est le fondateur. Elle se confond pratiquement avec l'étude des formes ou des genres, c'est-à-dire des éléments prélittéraires que le peuple aurait créés spontanément à l'occasion des faits notables de la vie nationale et religieuse, et qui au terme de leur évolution, auraient donné naissance aux livres canoniques. Tandis que certains exégètes s'appliquent à étudier de ce point de vue les origines du Nouveau Testament (voir FORMGESCHICHTE *(École de la)*, t. III, col. 312-317), les autres reprennent, d'après la même méthode, les problèmes qui concernent l'Ancien. Les travaux de Hugo Gressmann † 1927 et ceux de Sigmund Mowinckel sont à cet égard particulièrement significatifs, non moins que les *Introductions* d'Otto Eissfeldt, 1934 et d'Artur Weiser, 1939, et le remarquable ouvrage de Johannes Hempel, *Die althebraïsche Literatur und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben*, Potsdam, 1930. Cette nouvelle école a actuellement la faveur en Allemagne, comme le montrent les articles-programmes de Rudolph Kittel (*Die Zukunft der alttestamentlichen Wissenschaft*, dans *Zeitsch. für die altt. Wissensch.*, 1921, p. 84-99), et de Hugo Gressmann (*Die Aufgaben der alttestamentlichen Forschung*, *Ibid.*, 1924, p. 1-33), ainsi que le tableau synthétique de Walter Baumgartner (*Alttestamentliche Einleitung und Literaturgeschichte*, dans *Theologische Rundschau*, 1936, p. 179-222).

Tandis qu'au nom de la science l'exégèse protestante prenait de si grands développements, quelle était l'attitude des catholiques? On peut dire que sous la poussée du rationalisme grandissant, les études bibliques ont été chez eux en progrès constant. En France, le sulpicien Arthur-Marie Le Hir † 1868 (*Dict. de la Bible*, t. IV, col. 162) est un linguiste éminent, et fait autorité. Ernest Renan † 1892 (*Ibid.*, t. V, col. 1041-1043), tout en lui rendant hommage, est hélas bien infidèle à son esprit. Il commence à vulgariser chez nous les conclusions de la critique de Wellhausen, surtout dans son *Histoire du peuple d'Israël* (1887 sq.). François Le Normant † 1883, d'abord défavorable à la nouvelle exégèse, s'y rallie en 1880. Telle n'est pas l'attitude des autres auteurs

catholiques. La Bible dite de Lethielleux (1875 sq.) montre à quel point ils restent attachés à la tradition. Ils connaissent pourtant, comme en témoigne l'œuvre considérable du savant Fulcran Vigouroux, P. S. S., † 1915 (*Rev. bibl.*, 1915, p. 183-216), les résultats de la philologie et de l'archéologie. Ils cherchent aussi à renouveler quelque peu les anciennes positions : ainsi font les jésuites allemands fondateurs du *Cursus Scripturæ sacræ :* Rudolph Cornely (*Suppl.*, t. II, col. 153-155), Joseph Knabenbauer † 1911, et Franziskus von Hummelhauer † 1914 (*Ibid.*, t. IV, col. 144-146). C'est aussi la tendance du R. P. Joseph Brucker, S. J. † 1926, qui reprenant une idée chère à Richard Simon, lance l'hypothèse des scribes de Moïse. L'année 1892 ouvre une période de recherche ardente et de luttes passionnées. Elle voit en même temps paraître les premiers fascicules de l'*Enseignement biblique*, qui vulgarise les doctrines d'Alfred Loisy † 1940, et la *Revue biblique*, organe de l'École biblique récemment fondée à Jérusalem par le P. Marie-Joseph Lagrange, O. P., † 1938. L'un et l'autre, avec un esprit déjà très différent, engagent résolument l'exégèse catholique dans des voies nouvelles. L'encyclique *Providentissimus*, qui paraît en 1893 (voir LETTRES APOSTOLIQUES) est pour les intelligences sincèrement éprises de vérité, quelle que soit leur nuance, un précieux encouragement. Loisy n'est pas de ceux qui goûtent le document pontifical. Il dévoile le radicalisme de ses positions dans une série de publications qui aboutissent à son étude sur *La religion d'Israël* 1901 (1908, 1933) et à ses travaux sur le Nouveau Testament. Il sera condamné en 1903 et finalement quittera l'Église.

Dans l'intervalle (1897), a eu lieu à Fribourg en Suisse le IV[e] Congrès scientifique international des catholiques. On y a entendu, entre autres rapports, ceux du baron Friedrich von Hügel † 1925 (*Ibid.*, t. IV, col. 138-144), et du P. Lagrange (*Rev. bibl.*, 1898, p. 10-32), tous deux favorables à la critique littéraire bien comprise. L'école strictement conservatrice, représentée par le P. Lucien Méchineau † 1919 (*Études religieuses*, 1898, 1899, 1902), réagit vigoureusement, mais un mouvement plus large va à la rencontre du P. Lagrange. Il est représenté par le P. Ferdinand Prat † 1938 (*Ibid.*, 1898), et plus encore par le P. Alfred Durand † 1928, dont les deux articles (*Ibid.*, 1901, t. CXXXIX, p. 433 sq.; 1902, t. XC, p. 330 sq.) sont tout simplement admirables. Le P. Lagrange continue de discuter les questions d'actualité dans la *Revue biblique*, il fonde la collection des *Études bibliques* (1900) et affirme à nouveau, dans les célèbres conférences de Toulouse (1902), les droits de la méthode historique appliquée à la Bible, et son accord avec les exigences de l'inspiration, de la tradition et du magistère. Une opposition très vive se manifeste alors, dont les PP. Brucker, Méchineau, et surtout Alphonse Delattre † 1928 se font les organes. Les trois premiers décrets de la Commission biblique pontificale (*Suppl.*, t. II, col. 103-113) terminent la controverse. Ils seront suivis de plusieurs autres, touchant les principales questions en litige. La Commission biblique n'a pas entendu proscrire la méthode critique, ni paralyser les initiatives. La mission confiée aux bénédictins de réviser la Vulgate (1907) (voir GASQUET, *Suppl.*, t. III, col. 561-563), la fondation de l'Institut biblique (1909) avec ses deux principales publications, *Biblica* et *Orientalia*, l'encyclique *Spiritus Paraclitus* (1920) montrent que Rome, si elle veille à l'orthodoxie, ne se désintéresse pas des progrès de l'exégèse. Partout d'ailleurs, dans une atmosphère plus paisible, le travail se poursuit. En Allemagne, on voit paraître, sous la direction de Johannes Nikel † 1924 et d'Alphons Schulz, les commentaires de l'*Exegetisches Handbuch zum A. T.*, 1911, et les *Alttestamentliche Abhandlungen*, 1924. Ils s'accompagnent de deux collections de vulgarisation scientifique, la Bible dite de Bonn *(Die heilige Schrift des A. T.)*, dirigée par Franz Feldmann et Heinrich Herkenne, et les *Biblische Zeitfragen*, de Johannes Nikel et Ignaz Rohr. Ces publications sont dans l'ensemble prudemment progressistes. Sur la question du Pentateuque, certains auteurs, comme Johann Gœttsberger, Hubert Junker, Paul Heinisch, auxquels il faut joindre l'autrichien W. Stoderl, élargissent beaucoup les perspectives. De même en Belgique Albin van Hoonacker † 1933 (*Suppl.*, t. IV, col. 123-128), qui d'ailleurs suit ses voies propres. En France, tandis que l'infatigable Louis-Claude Fillion, P. S. S. † 1927 (*Ibid.*, t. III, col. 274-276) continue de représenter l'exégèse tranquillement traditionnelle, l'ensemble des auteurs marche sur les traces du P. Lagrange. Tels sont par exemple, avec des nuances et des fortunes diverses, Jules Touzard, P. S. S. † 1938; Louis Desnoyers, P. S. S. † 1928; Albert Condamin, S. J. † 1940; Emmanuel Podechard, P. S. S. En matière d'archéologie, le P. Hugues Vincent, O. P., de l'École biblique de Jérusalem, est un maître de la première heure, et son confrère le P. F.-M. Abel fait autorité comme palestinologue.

Les résultats acquis sont encore peu de chose, par rapport à ceux qu'on est en droit d'espérer. L'essentiel est d'avoir trouvé une orientation. Rester délicatement fidèles à la foi de nos pères en la Parole de Dieu écrite, mais en même temps, pour la mieux comprendre et utiliser, lui appliquer les méthodes les plus éprouvées de la critique textuelle et de la critique de genre, c'est exactement ce que recommande, dans les termes les plus précis, la récente encyclique *Divino afflante* (30 septembre 1943). (Voir LETTRES APOSTOLIQUES.) Nous nous ferons un devoir de marcher dans cette voie.

BIBLIOGRAPHIE. — *Vues d'ensemble.* — L. Diestel, *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*, Iena, 1869. — L. Vogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique*, Paris, 1881. — E. Mac Queen Gray, *Old Testament Criticism, its rise and progress, from the second century to the end of the eighteenth*, New-York-London, 1923. — A. Vaccari, *Institutiones biblicæ*, Rome, 1927, p. 241-292. — R. Cornely-A. Merk, *Introductionis in S. Scripturæ libros compendium*, t. I, Paris, 1934 (11[e] édit.), p. 265-300. — J. Renié, *Manuel d'Écriture sainte*, t. I, Lyon-Paris, 1941 (4[e] édit.), p. 216-262. — A. Vincent, *L'exégèse moderne et contemporaine de l'Ancien Testament*, dans *Initiation biblique* de A. Robert-A. Tricot, Paris, 1939, p. 304-317. — J. Coppens, *La critique du texte hébreu de l'Ancien Testament. Ses origines modernes, orientations récentes, règles principales*, dans *Biblica*, 1945 (t. XXV), p. 9-49.

Période moderne. — R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, édit. de 1685, Rotterdam, l. III, ch. V-XXIV, p. 371-510. — S. Berger, *La Bible au XVI[e] siècle. Étude sur les origines de la critique biblique*, Paris, 1879. — A. Humbert, *Les origines de la théologie moderne. I. La renaissance de l'antiquité chrétienne, 1450-1521*, dans *Bibliothèque théologique*, Paris, 1911, p. 99-178. — J. Coppens, *De Geschiedkundige Ontwikkelingsgang van de Oudtestamentische Exegese vanaf de Renaissance tot en met de Aufklärung (Mededeelingen van de Koninklijke Vlaamsche Academie voor Wetenschappen, Letteren en schoone Kunsten van België, Klasse der Letteren*, V, 4), Antwerpen-Utrecht, 1943. — A. Bernus, *Richard Simon et son Histoire critique du Vieux Testament. La critique biblique au siècle de Louis XIV*, Lausanne, 1869. — H. Margival, *Essai sur Richard Simon et la critique biblique au XVII[e] siècle*, Paris, 1900 (cette étude a paru en articles dans *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, 1896-1900). — F. Stummer, *Die Bedeutung Richard Simons für die Pentateukkritik*, Münster i. W., 1912. — A. Molien, *Richard Simon*, dans *Dict. théol. cath.*, t. XIV, col. 2094-2118.

Période contemporaine. — F. Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste. Histoire et réfutation des*

objections des incrédules contre les saintes Écritures, Paris (1886-1890), 1901-1902 (5e édit.). — T.-K. Cheyne, *Founders of Old Testament Criticism. Biographical, descriptive and critical Studies*, Londres, 1893. — A. Houtin, *La question biblique chez les catholiques de France au XIXe siècle*, Paris, 1902; *La question biblique au XXe siècle*, Paris, 1906. — P. Schanz, *Die Grundsätze, Richtungen und Probleme der Exegese im 19. Jhd.*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1903, p. 6 sq. — J.-E. Mac Faydyen, *The present position of the O. T. Criticism*, dans *The People and the Book*, edited by A. S. Peake, Oxford, 1925, 182-219. — R. P. Lecanuet, *La vie de l'Église sous Léon XIII*, Paris, 1930, p. 318-383. — *Record and Revelation. Essays on the Old Testament, by members of the Society for Old Testament Study*, edited by H. Wheeler Robinson, Oxford, 1938. — *The Haverford Symposium on Archæology and the Bible*, Elihu Grant editor, New-Haven, Connecticut, 1938. — J. Coppens, *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, Desclée de Brouwer, 1942 (3e éd.). — A. Lods, *Jean Astruc et la critique biblique au XVIIIe siècle*, avec une notice biographique par P. Alphandéry, Strasbourg-Paris, 1924. — A. Loisy, *Ernest Renan historien d'Israël* (*Rev. anglo-romaine*, t. II, n. 26, 28; t. III, n. 37-39, 41-42, 44-45). — L. Desnoyers, *Renan historien d'Israël* (*Bull. de litt. ecclés.*, 1928, p. 197-221, et *Histoire du peuple hébreu*, t. III, Paris 1930, p. 385-412). — J. Coppens, *Le chanoine Albin van Hoonacker. Son enseignement, œuvre et méthode exégétique*, Paris-Gembloux, 1935. — A. Loisy, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, Paris, 1930-1931. — M.-J. Lagrange, *M. Loisy et le modernisme*, Paris (s. d.). — Card. Liénart, J. Chaine, L. Venard, G. Bardy, E. Magnin, J. Guitton, *L'œuvre exégétique et historique du R. P. Lagrange* (*Cahiers de la nouvelle journée*, 28, Paris, 1935). — L.-H. Vincent, *Le Père Lagrange*, dans *Rev. bibl.*, 1938, p. 321-354. — F.-M. Braun, *L'œuvre du Père Lagrange*, Fribourg-en-Suisse, 1943.

A. Robert.

2. Nouveau Testament[1]. — Trop souvent dans les manuels on retrace cette histoire en se bornant à une fastidieuse énumération d'auteurs et d'ouvrages. Il est moins aisé, mais plus utile, de ne retenir que les chefs de files et leurs œuvres principales, en vue d'esquisser le mouvement des idées. Le champ d'investigation sera d'ailleurs restreint à l'exégèse proprement dite, mieux encore à la méthode d'exégèse. Dans ces conditions rien d'étonnant si l'on est obligé de s'étendre sur les systèmes variés des auteurs non catholiques (I) et si l'on présente raccourci l'histoire de l'exégèse catholique invariable dans son fond (II).

I. LES AUTEURS NON CATHOLIQUES. — 1° *Les maîtres de la Réforme.* — 1. Au XVIe siècle l'exégèse non catholique est représentée surtout par les chefs du protestantisme. Luther (1482-1546) (*Dictionnaire de la Bible*, t. IV, col. 433-434) a laissé peu de commentaires proprement dits, mais plutôt des conférences et des prédications : *Vorlesung über den Römerbrief*, 1515-1516; *Vorlesung über den Hebräerbrief*, 1517-1518; *Kommentar zum Galaterbrief*, 1535; *Predigten über Matthæus XVIII, 24-XXIV*, 1537-1540. — Calvin (1509-1564) (*Ibid.*, t. II, col. 87-88) a commenté tout le Nouveau Testament à l'exception de l'Apocalypse. A signaler son *Commentaire sur l'évangile de saint Jean*, 1555. — Mélanchton (1497-1560) (*Ibid.*, t. IV, col. 935-937), le plus érudit des réformateurs, a composé surtout des scolies : *Annotationes in evangelium Matthæi*, 1523; *Annotationes in evangelium Joannis*, 1523; *Scholia in epistolam Pauli ad Colossenses*, 1527. A mentionner toutefois ses *Commentarii in epistolam ad Romanos recens scripti*, 1532. — Théodore de Bèze (1519-1605), célèbre en critique textuelle, mérite aussi une citation comme exégète pour ses *Annotationes majores in Novum Testamentum*, 1594. — Parmi les épigones, un seul a quelque importance dans l'histoire de l'interprétation du texte : H. Grotius (1583-1645) (*Ibid.*, t. III, col. 353-354), *Annotationes in Novum Testamentum*, 1644-1650.

2. L'exégèse des maîtres de la réforme est fonction d'une mystique étrangère au sens de l'histoire. L'homme pécheur est angoissé par l'incertitude de son salut. La tentation le poursuit jusque dans les états les plus saints. La foi en la grâce de Dieu et en la justice du Christ peut *seule* le justifier et lui donner pleine assurance. Conception qu'on ne manquera pas de découvrir, bon gré mal gré, dans les textes sacrés, par exemple dans Rom., III, 28. Peu importe si cette interprétation est contraire à l'exégèse historique traditionnelle. L'autorité de l'Église est nulle en la matière. C'est l'Esprit-Saint qui, par un sentiment intérieur, communique aux fidèles le goût et le sens de l'Écriture. Ainsi donc on ne peut concevoir une exégèse qui soit, dans le principe, plus subjective, puisque fondée sur l'état d'âme individuel.

3. D'où les plus graves conséquences. *a)* On exagère à plaisir la portée de l'inspiration. L'autorité de l'Église étant supprimée, on s'efforce de grandir le caractère surnaturel de l'Écriture. Les écrivains sacrés sont comparés parfois à des instruments de musique que l'Esprit-Saint, auteur de la mélodie, met en branle sans aucune activité personnelle de leur part. — *b)* On harmonise les textes à outrance, par souci de donner une valeur absolue à tout ce qui est écrit. Ainsi quelques exégètes de second plan n'hésitent pas à faire ressusciter la fille de Jaïre plusieurs fois, parce que le miracle n'est pas placé partout au même moment. — *c)* On ouvre bien larges les portes au libre examen. Sans doute Luther a repoussé cette conséquence. Pour lui, le sens de la parole de Dieu, que suggère l'Esprit-Saint, est assez clair pour s'imposer à la conscience de tous. En fait, dès le temps de Luther, on interprète l'Écriture de différentes façons malgré l'assistance de l'Esprit-Saint. « Luther est le père du libre examen, comme Voltaire est le père de la démocratie qu'il détestait » (Lagrange). En ce sens, le pseudo-mysticisme des maîtres de la Réforme est à l'origine du rationalisme moderne.

2° *La philosophie des « lumières »*. — On désigne sous le nom d'*Aufklärung* (lumières) le vaste mouvement d'esprit qui, aux XVIIe et XVIIIe siècles, tenta de s'affranchir des « ténèbres » de la révélation chrétienne. A sa base, un principe philosophique : *sola ratio*, la négation de tout ce qui dépasse la portée de la raison humaine .

1. Des philosophes aux origines et aux tendances les plus diverses ont formulé le principe de cette émancipation totale en matière biblique : Spinoza (1632-1677), *Tractatus theologico-politicus*, 1670; Bayle (1647-1706), *Dictionnaire historique et critique*, 1697; Christian Wolf (1679-1754), *Theologia naturalis*, 1736-1737; Hume (1711-1776), *Natural history of religion*, 1755; Lessing (1729-1781) qui publia les fameux *Wolfenbüttler Fragmente* de Reimarus, 1774-1778.

2. L'application de ce principe général à l'exégèse néotestamentaire a été faite d'une façon quelque peu différente suivant les pays.

a) En Angleterre, les déistes tiennent à l'ordinaire pour la religion naturelle : croyance à Dieu, à l'immortalité de l'âme, sans aucun culte extérieur. La révélation (mystères, prophéties, miracles) est inutile, voire impossible. Les livres qui la contiennent ne sont que fausseté et imposture. Parmi les principaux représentants du déisme anglais il faut compter : J. Toland (1670-1722), A. Collins (1676-1729), T. Woolston (1669-1731), M. Tindall (1657-1733), Lord Bolingbroke (1678-1751).

[1] Voir dans *Initiation biblique*, Paris, Desclée, 1939, l'article sur *L'exégèse moderne et contemporaine du Nouveau Testament*, par L. Vaganay, p. 317-324.

b) En France, le mouvement rationaliste est mené par les philosophes, Voltaire à leur tête (1694-1778). Après un séjour en Angleterre où il fréquenta les milieux déistes, il fit une guerre acharnée à la révélation et à la Bible. Lettres, libelles, pamphlets, articles de dictionnaires, ouvrages plus importants, tout lui est bon pour invectiver contre les Écritures. Comme spécimen de sa manière, il suffira de citer, en dehors de *La Bible enfin expliquée*, 1776, les productions de la seule année 1767 : *Questions de Zapata*, *Dîner du comte de Boulainvilliers*, *Examen important de milord Bolingbroke*, *Quatre homélies prêchées à Londres*. Toujours sa polémique, aussi abondante que variée, reste marquée au coin de la haine, mauvaise conseillère.

c) En Allemagne, le rationalisme « éclairé » prend enfin quelque contact avec l'histoire. Reimarus (1694-1768), dans les fragments posthumes, publiés par Lessing, de son gros ouvrage *Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, continue d'expliquer le christianisme comme une fourberie consciente de Jésus et des apôtres. Il construit du moins un système d'apparence historique : le Christ n'a prêché qu'un messianisme politique et il a échoué; les apôtres ont idéalisé sa vie et sa doctrine pour fonder la nouvelle religion. — Paulus (1761-1851) (*Dictionnaire de la Bible*, t. IV, col. 2232-2233) a prolongé assez avant dans le XIX^e^ siècle le mouvement de l'*Aufklärung*. Mais, au lieu de n'être qu'un pamphlétaire, il fait figure d'exégète : *Philologisch-kritischer und exegetischer Commentar über das Neue Testament*, 1800-1804; *Das Leben Jesu*, 1828; *Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien*, 1830-1833. Au surplus il abandonne la thèse de la supercherie grossière, fondement de la religion chrétienne. Pour lui, loin d'être un imposteur, Jésus est un merveilleux prédicateur de morale. Loin d'être de mauvaise foi, les évangélistes sont plutôt étrangement naïfs. La conception rationaliste de l'histoire évangélique ne perd pas ses droits pour autant. Dans chaque miracle il suffit de savoir distinguer, à la manière de Kant, entre le fait objectif, purement naturel, réalisé par Jésus, et le fait subjectif idéalisé par des témoins quelque peu hallucinés. C'est ainsi que Lazare, tombé en léthargie et tenu pour mort, a pu être ressuscité. Tout le reste à l'avenant. Interprétations puériles qui font sombrer dans le ridicule le rationalisme « éclairé ».

3° *Les systèmes hégéliens.* — Du plat rationalisme de l'*Aufklärung*, Hégel disait *Ausklärung* (absence de lumières). Aussi bien une nouvelle philosophie, l'hégélianisme, ou du moins la dialectique hégélienne, va maintenant dominer deux célèbres systèmes d'exégèse.

1. *D.-F. Strauss* (1808-1874) (*Ibid.*, t. V, col. 1867-1868) *et le système des mythes.* — Son premier ouvrage, *Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, 1835, marque une date importante dans l'histoire de l'interprétation biblique. Il corrigea plus d'une fois sa position, soit dans les éditions subséquentes, surtout dans la troisième, 1838-1839, et dans la quatrième, 1840, soit dans des travaux ultérieurs : *Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet*, 1864; *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte*, 1865. Les principes fondamentaux ne sont pas changés. D'une part, l'auteur estime que de nombreux textes de l'Évangile, les textes à miracles, sont contraires à la raison. D'autre part, l'ancienne explication rationaliste, soit par la fraude (Reimarus), soit par des phénomènes naturels (Paulus), lui paraît contraire aux textes. Donc les faits évangéliques, pour la plupart, ne peuvent avoir qu'une origine mythique : ils ont été inventés de toutes pièces (mythes purs) ou seulement ornés de détails merveilleux (mythes historiques) par l'imagination populaire qui réussit à y intégrer les aspirations des premières communautés.

Et là-dessus l'auteur institue une critique minutieuse des Évangiles. Mais son exégèse reste toujours limitée par des *a priori* philosophiques. « Il n'y a pas de sentiment nettement historique, tant que l'on ne comprend pas l'indissolubilité de la chaîne des causes finies et l'impossibilité des miracles ». (*Vie de Jésus*, trad. Littré, t. I, Paris, 1839, p. 79.) De surcroît il faut tenir fermement au grand principe hégélien : tout ce qui est rationnel est réel. Grâce à quoi les récits mythiques de l'Évangile ne sauraient porter atteinte à « l'essence interne de la croyance chrétienne », puisque la religion repose, paraît-il, non sur des faits, mais sur des idées. Quant au surnaturel, il se résout aussi en un mythe, œuvre inconsciente de l'humanité. L'humanité elle-même est le véritable Dieu fait homme. « Elle est l'enfant de la mère visible et du père invisible, de l'esprit et de la nature. » (*Op. cit.*, t. II, p. 762.)

2. *F.-C. Baur* (1792-1860) (*Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 1522-1525) *et le système des antinomies.* — Chef de l'école de Tubingue, Baur s'appliqua à compléter et à rectifier les théories de son disciple Strauss. Il le fit en de nombreux ouvrages dont voici les principaux : *Paulus, der Apostel Jesu Chrsti*, 1845; *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien*, 1847; *Das Christentum und die christliche Kirche in den drei ersten Jahrhunderten*, 1853. Mais, au lieu de faire de nos évangiles la création spontanée d'une mythologie populaire, il voulut y voir, au contraire, l'œuvre consciente d'un parti déterminé.

Justement, là encore, il y a à la base un principe hégélien : « Le monde et l'idée se développent régulièrement, dans la nature et dans l'histoire, selon la loi logique de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse. » La thèse, aux origines du christianisme, est soutenue par le parti pétrinien des chrétiens de race juive, inféodé aux espérances nationales et aux pratiques légales du judaïsme (Apocalypse). L'antithèse est défendue par le parti paulinien des chrétiens d'origine païenne, qui combat pour l'abrogation de la loi mosaïque et pour la sainte liberté des enfants de Dieu (Gal., Rom., I et II Cor.). La synthèse, c'est le fruit des concessions mutuelles qui, au II^e^ siècle, donnent naissance au catholicisme (évangiles, actes, autres épîtres). Ainsi chaque livre néotestamentaire représente l'une ou l'autre de ces trois tendances doctrinales par où se fixe la date de composition.

3. Au reste, les systèmes de Strauss et de Baur furent bien vite poussés à bout par des enfants terribles. D'une part, Bruno Bauer (1809-1882), dans *Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs*, 1850-1855, soutient que l'existence même de Jésus est un mythe. Thèse qu'ont reprise récemment certains exégètes amateurs (B. Smith, A. Drews, P.-L. Couchoud). D'autre part, pour l'école radicale hollandaise, dont les principaux représentants sont A.-D. Loman, A. van Manen, W. Brandt, toutes les épîtres pauliniennes sont apocryphes et on ne sait presque rien de la doctrine de Paul. Tendance qu'on retrouve aujourd'hui chez tel ou tel théoricien égaré dans l'exégèse, par exemple J. Turmel.

4° *L'école libérale.* — 1. Les outrances de Strauss et de Baur provoquèrent, même parmi leurs disciples, une réaction. On comprit qu'il fallait sortir des nuées de l'hégélianisme pour fixer la personnalité historique de Jésus. On éprouva le besoin de reprendre sur nouveaux frais la critique littéraire des sources évangéliques et l'étude du judaïsme contemporain du Sauveur. Tel est, dans ses grandes lignes, le programme de l'école libérale qui tient le haut du pavé pendant la seconde moitié du XIX^e^ siècle.

2. A se réclamer uniquement de l'histoire, elle n'en reste pas moins sous l'emprise de présupposés philosophiques. D'abord, elle affiche ou elle camoufle, suivant les tendances de chacun, le vieux rationalisme de l'*Aufklärung*. Renan (1823-1892) écrit : « Son essence (de la critique) est la négation du surnaturel » (*Études d'histoire religieuse*, 6e éd., 1863, p. 137) et ailleurs : « Si le miracle a quelque réalité, mon livre n'est qu'un tissu d'erreurs » (*Vie de Jésus*, préface de la 13e édition, 1883, p. v). Chose plus grave encore, la plupart des chefs de l'école libérale sont dominés, d'une façon plus ou moins consciente, par la philosophie de A. Ritschl (1822-1889) dont Schleiermacher (1768-1834) est le père nourricier. La religion, c'est le sentiment personnel du contact avec Dieu. La foi au Christ repose sur l'expérience séculaire de la communauté chrétienne et ne saurait être asservie à une construction métaphysique. Partant, sans dommage pour la foi, on peut interpréter librement les textes de l'histoire. Hélas! cette interprétation censée historique est liée à la conception diverse que les théologiens libéraux se font du christianisme. Par exemple, suivant que l'on reconnaît ou non, comme donnée fondamentale de la religion chrétienne, la médiation de Jésus, on accepte ou on récuse les textes qui lui attribuent ce rôle de médiateur. Dans l'histoire évangélique chacun prend seulement ce qui convient à sa philosophie religieuse personnelle.

3. Aussi la nouvelle école reflète-t-elle toutes les nuances de l'arc-en-ciel. Plus radicale avec Th. Keim (1825-1878), *Geschichte Jesu von Nazara*, 1867-1872, plus traditionnelle avec B. Weiss (1827-1918), *Das Leben Jesu*, 1882, elle cherche une voie moyenne avec H.-J. Holtzmann (1832-1910), *Das messianische Bewusstsein Jesu*, 1907 (*Supplément*, t. IV, col. 112-116), et avec A. von Harnack (1851-1930), *Das Wesen des Christentums*, 1900. D'une façon générale, le message de Jésus consiste essentiellement dans la prédication du règne intérieur de Dieu dans les âmes par la loi d'amour. Le Christ n'est plus que le type accompli de l'homme religieux moderne. Tous les textes évangéliques, qui dépassent cette perspective sont estompés avec soin. En bref, exégèse vaporeuse : elle est parfois en coquetterie avec l'histoire, mais finalement lui tourne le dos.

5° *Les partisans de la méthode sociologique.* — Dès la fin du XIXe siècle commence la réaction contre l'école libérale : J. Weiss (1863-1914), *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 1re éd., 1892; W. Wrede (1859-1906), *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 1901. On entend désormais se soustraire à l'influence de tout « philosophisme », en expliquant Jésus et le christianisme uniquement par le milieu social qui les a vus naître, soit le messianisme juif, soit les religions de l'hellénisme. En fait, à la base du nouveau système, on place un déterminisme inflexible érigé en loi de l'histoire. Au lieu d'appliquer la méthode avec un sens aigu des nuances, on lui donne une valeur absolue qu'elle ne saurait avoir. On fait du « philosophisme » à rebours.

1. *Les eschatologistes à tous crins.* — Dans l'interprétation des livres néotestamentaires, ils sont hypnotisés par l'influence des conceptions juives, singulièrement du messianisme eschatologique. Jésus, homme de son temps, doit avoir partagé les illusions de ses contemporains. Dès lors ils en font, sinon un aventurier politique (R. Eisler, *Jesus Basileus*, 1928-1930), du moins un illuminé prêchant l'apparition imminente et catastrophique du royaume de Dieu, ce monde nouveau inauguré par le Fils de l'homme venant sur les nuées du ciel. Paul, lui aussi, serait hanté par ce retour du Christ à brève échéance. Sa morale, sa conception des sacrements, sa théorie de la justification par la foi, toutes ses pensées dériveraient de ce judaïsme apocalyptique (A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 5e éd., 1933; *Geschichte der paulinischen Forschung*, 2e éd., 1933).

2. *Les syncrétistes forcenés.* — Ils ne se contentent pas de placer l'étude du Nouveau Testament « sous le signe de l'histoire des religions », ils prétendent montrer que Jésus et le christianisme primitif sont un produit de l'évolution religieuse de l'Orient hellénistique (R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen*, 3e éd., 1927). Touchant les doctrines pauliniennes ou johanniques, la chose leur paraît facile : elles se rattacheraient étroitement aux religions de mystères, à la morale stoïcienne, aux spéculations en honneur dans le monde grec, sans oublier le mandaïsme. L'Évangile lui-même serait submergé par des éléments hétérogènes, car le judaïsme tardif, qui fut son berceau, serait dominé par le synscrétisme babylonien, perse, égyptien, hellénique. Ainsi s'expliquerait le succès de la propagande chrétienne à ses débuts. Parmi les principaux représentants de cette tendance il convient de citer encore : H. Gunkel (1862-1932) (*Supplément*, t. III, col. 1374-1377), *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, 2e éd., 1910; G. Wetter (1887-1926), *Charis. Ein Beitrag zur Geschichte des ältesten Christentums*, 1913; *Der Sohn Gottes. Eine Untersuchung über den Charakter und die Tendenz des Johannes-Evangeliums*, 1916.

3. Entre ces points extrêmes, il faut ranger les nombreux critiques pour qui le Nouveau Testament est saturé à la fois par l'espérance du messianisme juif et par l'esprit de la mystique païenne. Leur position d'ailleurs varie beaucoup, suivant la part plus ou moins grande qu'ils font à ces diverses influences, suivant l'importance qu'ils accordent, soit aux individus, soit aux communautés, dans l'élaboration des croyances et des pratiques chrétiennes, suivant le rôle qu'ils attribuent à Jésus et à Paul. Cette façon éclectique d'interpréter les textes se retrouve, par exemple, dans W. Bousset (1865-1920) (*Ibid.*, t. I, col. 989-992), *Der Antichrist*, 1895; *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, 3e éd., 1926; *Kyrios Christos*, 3e éd., 1921; et dans A. Loisy (1857-1940), *Le quatrième évangile*, 1903; *Les évangiles synoptiques*, 1908; *Les mystères païens et le mystère chrétien*, 2e éd., 1920. Au demeurant, tous les partisans de cette méthode ont en commun une exégèse systématique où la moindre analogie des faits leur permet de conclure à un rapport de dépendance. De là une histoire des origines chrétiennes le plus souvent défigurée de bout en bout.

6° *L'école dite de l'histoire des formes.* — On trouvera dans le *Supplément du Dictionnaire de la Bible* (art. FORMGESCHICHTE *(École de la)*, t. III, col. 312-317), tous les développements désirables. En bref, cette nouvelle école se forma vers 1920 (M. Dibelius, R. Bultmann, K.-L. Schmidt, etc.). Son point de départ est original. Elle distingue dans les évangiles, d'après la forme des péricopes, plusieurs types littéraires primitifs : nouvelles, apophtegmes, controverses, récits de miracles, paraboles, anecdotes, etc. Puis elle analyse ces matériaux et les compare avec les productions similaires du judaïsme et de l'hellénisme. Grâce à quoi elle entend retracer l'histoire de la tradition avant les évangiles, la préhistoire évangélique.

Dessein prétentieux. Dès qu'il s'agit d'une collectivité, même si l'on possède à son endroit des témoignages précis et récents, il est très difficile d'en fixer les tendances et les mouvements de pensée. A fortiori, lorsqu'il est question d'une communauté primitive que rien ne nous permet d'atteindre directement. On risque alors de tomber dans la fantaisie. De surcroît,

la méthode employée apparaît singulièrement artificielle, car les types littéraires imaginés ne sont trop souvent que des cadres arbitraires. Enfin, et pour comble, l'édifice repose sur le fondement fragile d'une fausse conception de l'histoire où, l'action personnelle des individus étant éliminée, tout s'explique par la puissance créatrice de la communauté et se résout en une évolution anonyme au déterminisme rigide.

7° *Conclusions.* — Cette esquisse est beaucoup trop rapide pour être exacte. Des noms célèbres ont dû être passés sous silence. Les contacts ou les réactions entre les écoles n'ont pu être signalés. Autre omission regrettable. Les limites de cet article ont contraint de négliger les exégètes non-catholiques qui ne se réclament en aucune façon de la critique indépendante, tel Sanday parmi les anglicans, tels Th. Zahn et K. Barth parmi les luthériens. De même, nous n'avons parlé que des principaux systèmes exégétiques intéressant la critique historique. Or il faut reconnaître qu'au point de vue de la critique littéraire et de la critique textuelle les résultats ne sont pas toujours aussi décevants. Au surplus, il ne faudrait pas croire que ces théories s'entre-détruisent tout à fait : quelques éléments en survivent avec raison ici ou là. Maigre profit d'un immense labeur.

Cette impuissance de l'exégèse soi-disant indépendante s'explique par un vice foncier : un parti pris philosophique antérieur à l'examen des faits et non moins tyrannique que les autres. Qu'elle l'avoue sans détour ou qu'elle s'en défende, ses travaux sont toujours dominés par un contre-dogme, l'impossibilité *absolue* du surnaturel, préjugé d'ordre métaphysique, qu'on a justement appelé « l'illusion scientiste ». A. Loisy (première manière) l'a lui-même dénoncé : « La science rationaliste traîne partout avec elle l'erreur de son parti pris, la négation étroite du surnaturel » (*L'enseignement biblique*, nov.-déc. 1893, p. 6). Au vrai, la critique indépendante est un mythe. Il y a seulement des critiques qui se croient indépendants. Renan a comparé le théologien orthodoxe à un oiseau en cage. Oui, pas de cage pour l'exégète rationaliste. C'est bien pis : il est pris aux pipeaux.

II. Les auteurs catholiques. — 1° *Méthode d'exégèse.* — L'unité fondamentale de l'exégèse catholique fait contraste avec les positions diverses de la critique « indépendante ». Or cette unité tient pour une grande part à l'objectivité de la méthode. Pour interpréter les livres néotestamentaires, l'exégèse catholique les replace dans le milieu, imbu de surnaturel, où ils ont été conçus. Rien de mieux pour l'intelligence des textes. Puis elle les éclaire à la lumière de l'histoire vivante de l'Église : précieux élément d'information qui permet de remonter jusqu'à la catéchèse primitive. En un mot, elle a le sens de la tradition, qualité primordiale pour comprendre le passé. De surcroît, le critique catholique est, dans le principe, d'autant plus à l'aise que rien ne l'oblige à retrouver dans l'Écriture tous les dogmes qu'il professe. Au rebours de l'exégète protestant, la Bible n'est pas la seule règle de sa foi. En conséquence, sans écarter de parti pris le moindre document, sans recourir non plus à une harmonisation forcée, il est en mesure de concilier les témoignages et de présenter sous un jour plus vrai les origines complexes du christianisme. « Un catholique peut et doit croire un dogme qui ne serait pas énoncé dans l'Écriture, comme, par exemple, la perpétuelle virginité de Marie. Il n'est donc pas obligé de faire violence aux textes pour l'y rencontrer. Les textes demeurent en repos. » (Lagrange).

Malgré tout les modalités d'application de la méthode générale varient beaucoup suivant les auteurs. Il existe une différence frappante entre tel et tel commentaire d'un même livre du Nouveau Testament. Cela tient à diverses causes. Tout d'abord, pendant trop longtemps, et cela jusque dans la période contemporaine, nombre de catholiques n'ont pas eu le souci de recourir au texte original qu'ils avaient à expliquer. Lorsqu'ils l'ont fait, ils n'ont pas toujours été en mesure d'utiliser les documents profanes du début de l'ère chrétienne, inscriptions et papyrus, qui apportent maintenant à l'exégète, pour l'intelligence du texte, une aide appréciable. Au surplus, s'ils commencent à saisir l'importance de la critique textuelle, ils sont loin, même aujourd'hui encore, d'apporter toute l'attention nécessaire à la recherche d'une méthode moins imparfaite pour établir, en dépit des nombreuses variantes intentionnelles, la leçon qui a le plus de chances d'être primitive. Ensuite, dans l'interprétation même du texte, il n'y a pas dans les commentaires catholiques une égale préoccupation de dégager le sens littéral au moyen de toutes les sources d'information, philologiques, archéologiques, historiques, dont on peut disposer. Sans parler de l'étude du contexte, prochain et éloigné, ainsi que de la comparaison avec les passages parallèles. A mieux connaître pour chaque auteur du Nouveau Testament son génie propre, on arriverait à fixer sa pensée d'une façon plus sûre dans les endroits difficiles. Enfin, et surtout, il y a un grand intérêt, même pour les livres néotestamentaires, à bien préciser le genre littéraire de chacun. Quand on a dit : évangiles, actes, épîtres, apocalypse, on n'a pas tout dit. Il reste encore à rechercher quels sont les rapports de ces différentes formes avec les genres similaires utilisés dans les littératures juive et hellénistique contemporaines. Cette simple comparaison éclaire singulièrement la personnalité et les procédés de composition de chaque auteur.

2° *Histoire de l'exégèse catholique.* — Elle peut se diviser en trois périodes. 1. La première (1500-1650), appelée aussi l'âge d'or, est surtout remarquable par le nombre et l'ampleur des travaux. Toutefois il faut citer pour la qualité intrinsèque de leurs œuvres : Sixte de Sienne (1520-1569) (*Dictionnaire de la Bible*, t. v, col. 1799-1800), *Bibliotheca sancta*, 1566, qui a fondé la nouvelle discipline de l'introduction aux études scripturaires, et Maldonat (1534-1583) (*Ibid.*, t. iv, col. 615-616), *Commentarii in quatuor evangelistas*, 1595-1597, dont on admire encore la solidité.

Il convient aussi de ne pas oublier le cardinal Cajetan (1469-1534) (*Ibid.*, t. ii, col. 47-50), qui commenta tout le Nouveau Testament (1527-1529), sauf l'Apocalypse, parce que pour ce dernier livre il n'arrivait pas, disait-il lui-même, à en saisir le sens littéral. Cette simple observation en dit long sur la nouveauté de sa méthode : fixer avec tout le soin possible la teneur du texte à expliquer, en donner ensuite la traduction la plus fidèle à l'aide des meilleurs instruments philologiques dont on peut disposer, s'attacher dans le commentaire à ce sens littéral, pourvu qu'il ne soit pas en opposition à l'Écriture et à la doctrine de l'Église. On doit pardonner beaucoup à un tel précurseur, à qui on peut faire sans doute de sérieux reproches, mais qui a eu du moins le mérite de s'inspirer souvent de tels principes.

2. La seconde période (1650-1880) ne compte guère qu'un grand nom, Richard Simon (1638-1712), le fondateur de la critique biblique (ci-dessus, col. 630). Il n'a composé aucun commentaire, mais seulement des ouvrages d'introduction : *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, 1689; *Histoire critique des versions du Nouveau Testament*, 1690; *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*, 1693; *Nouvelles observations sur le texte et les versions du Nouveau Testament*, 1695. Avec ses

lacunes et malgré ses erreurs, il reste un maître sans avoir fondé aucune école. Il lui a suffi de montrer que la critique, loin de nuire à la tradition, l'éclaire et la fortifie. Lacunes et erreurs étaient encore aggravées chez lui par des intempérances de langage, par des ruses de polémique, par un certain goût des opinions irritantes. Il n'en reste pas moins qu'il a défendu en plusieurs circonstances contre les protestants, contre les sociniens, voire contre des catholiques, les droits de la saine critique. Non seulement il n'a jamais eu peur du mot, mais il s'est appliqué à faire reconnaître l'excellence de la chose, qu'il s'agisse de critique textuelle, littéraire ou historique. S'il n'a pas toujours réussi, il a du moins frayé la voie.

N'empêche que les œuvres des catholiques à cette époque sont trop souvent marquées par de graves défauts. Exégèse byzantine qui se contente, à peu de frais, de compiler les citations patristiques. Exégèse trop exclusivement défensive qui se dispense de travailler en profondeur pour faire une brillante apologétique à la petite semaine. Exégèse défiante de ses propres forces : on étudie les questions de tout repos, moins volontiers les problèmes essentiels.

3. La troisième période (1880-1940) est marquée par un progrès indéniable des études bibliques. Qu'il suffise de citer trois grands centres d'activité scripturaire, qui représentent au mieux des tendances et des milieux divers. Tout d'abord, en Allemagne, les facultés de théologie catholique, en particulier celles de Tubingue et de Munich, illustrées l'une par P. Schanz (1841-1905) (*Dictionnaire de la Bible*, t. v, col. 1527-1528), l'autre par la rédaction de la *Biblische Zeitschrift* (1903 sq.). Ensuite l'École biblique et archéologique française de Jérusalem (1890) (*Supplément*, t. II, col. 452-457). Fondée par le R. P. Lagrange, O. P. (1855-1938), elle publie la *Revue biblique* (1892 sq.) et la collection des *Études bibliques* (1900 sq.) qui ont porté au loin le renom scientifique de l'exégèse catholique. Enfin l'institut biblique pontifical (1909) (t. IV, col. 559). Sous la direction des R. P. jésuites, il assure la publication de plusieurs périodiques et collections, entre autres *Biblica* (1920 sq.), premiers fruits pleins de promesses.

Retardé par le mouvement moderniste, ce progrès des études bibliques ne pourra que s'accentuer par la suite. L'établissement de la Commission biblique pontificale (1902) (t. II, col. 103-113), la collation de grades académiques spéciaux dans la sainte Écriture (1904), la réorganisation des facultés canoniques de théologie (1931), telles sont quelques-unes des initiatives destinées à promouvoir le développement des sciences scripturaires. Aussi est-il permis de bien augurer de l'avenir. A condition que l'exégète catholique ait toujours présentes à l'esprit les directives pontificales, contenues par exemple dans les encycliques *Providentissimus Deus* (1893), *Spiritus Paraclitus* (1920), et surtout *Divino afflante Spiritu* (1943), « l'encyclique libératrice ». En voici un passage fort suggestif : « Que tous les fils de l'Église se souviennent qu'ils doivent juger non seulement avec équité et justice, mais avec la plus grande charité les efforts des valeureux travailleurs dans cette partie du champ du Seigneur. Qu'ils se gardent tous de ce zèle imprudent selon lequel tout ce qui est nouveau doit, par le fait même, être repoussé ou tenu en suspicion. Avant tout, qu'ils aient bien présent à l'esprit que dans les règles et les lois édictées par l'Église, il s'agit de la doctrine concernant la foi et la morale. Dans tout le contenu des Livres saints, tant législatif qu'historique, sapientiel et prophétique, il y a peu de choses dont l'Église par son autorité ait défini le sens, et on n'en compte pas plus pour lesquelles se réalise le consentement unanime des Pères. »

Bibliographie. — Sauf erreur, on n'a pas encore écrit l'histoire de l'exégèse néotestamentaire à l'époque moderne et contemporaine. Les meilleurs travaux laissent beaucoup à désirer. Rarement ils embrassent l'ensemble de la question. Souvent ils manquent de vues générales.

1° *Articles dans les dictionnaires ou dans les revues.* — A. Cullmann, *Les problèmes posés par la méthode exégétique de l'école de Karl Barth*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. VIII, 1928, p. 70-83; A. Durand, *Critique biblique*, dans *Dict. apol. de la foi catholique*, col. 761-765 (origines) et col. 771-780 (histoire à l'époque moderne); J.-D. Fleming, *Christ in the seventeenth century*, dans *A Dictionary of Christ and the Gospels*, t. II, p. 864-867; G. Heinrici, *Hermeneutik (biblische)*. V. *Zur Geschichte der Schriftauslegung*, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e éd., t. VII, p. 743-750; R.-T. Herford, *Christ in jewish literature*, dans *A Dictionary of Christ and the Gospels*, t. II, p. 876-882; J. Knowling, *Criticism*, *ibid.*, t. I, p. 383-394; T.-M. Lindsay, *Christ in Reformation Theology*, *ibid.*, t. II, p. 860-864; A.-S. Martin, *Christ in modern thought*, *ibid.*, t. II, p. 857-876; A. Meyer et Michaelis, *Bibel-Wissenschaft des Neuen Testaments*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2e éd., col. 1076-1086; P. Schanz, *Die Grundsätze, Richtungen und Probleme der Exegese im 19. Jahrhundert*, dans *Biblische Zeitschrift*, t. I, 1903, p. 6-31.

2° *Manuels d'introduction à l'étude de la Bible.* — F. Godet, *Introduction au Nouveau Testament*, t. I, p. 30-70 (histoire de la critique); R. Knopf, *Einführung in das Neue Testament*, 4e éd., Giessen, 1934, p. 283-286; J. Prado, *Prælectiones biblicæ. Introductio in universam Scripturam*, 2e éd., Taurini, 1935, p. 325-382; J. Renié, *Manuel d'Écriture sainte*, t. I, 2e éd., 1935, p. 241-262 et t. IV, 3e éd., 1943, p. 12-32; E. Reuss, *Die Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments : V. Geschichte der Exegese*, 6e éd., Braunschweig, 1887, p. 613-679; J. Sickenberger, *Die Geschichte des Neuen Testamentes*, 4e éd., Bonn, 1934, p. 66-77; A. Vaccari, *Institutiones biblicæ, I, De S. Scriptura in universum*, 5e éd., Romæ, 1937, p. 498-522.

3° *Ouvrages et études sur les différentes écoles d'exégèse.* — F. Barth, *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu. Eine geschichtliche Untersuchung*, 3e éd., Gütersloh, 1907; F.-M. Braun, *Où en est le problème de Jésus ?*, Paris, 1932; *L'œuvre du Père Lagrange*, Fribourg, 1943; F.-C. Conybeare, *History of New Testament criticism*, London, 1910; L.-Cl. Fillion, *Les étapes du rationalisme dans ses attaques contre les évangiles et la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 2e éd., Paris, 1911; K. Fullerton, *Prophecy and Authority, a Study in the History of the Doctrine and Interpretation of Scripture*, New York, 1919; M. Goguel, *Critique et histoire à propos de la vie de Jésus*, Paris, 1928 (Extrait de la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. VIII, 1928, p. 113-148); idem, *La vie de Jésus*, Paris, 1932, p. 17-48 (l'histoire des vies de Jésus); G. Goyau, *L'Allemagne religieuse, I, Le protestantisme*, Paris, 1898; L. de Grandmaison, *Jésus-Christ. Sa personne, son message, ses preuves*, t. II, 6e éd., Paris, 1928, p. 162-218; P. Hazard, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris, 1935; M. Jones, *The New Testament in the twentieth century*, 3e éd., London, 1934; F. Kattenbusch, *Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher*, 4e éd., Giessen, 1924; M.-J. Lagrange, *Le sens du christianisme d'après l'exégèse allemande*, Paris, 1918; F. Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne depuis le XVIIIe siècle jusqu'à nos jours*, Paris, 1873; Gösta Lindeskog, *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum. Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Leipzig, 1938; G. Pfanmüller, *Jesus im Urteil der Jahrhunderte : die bedeutendsten Auffassungen Jesu in Theologie, Philosophie, Literatur und Kunst bis zur Gegenwart*, Leipzig, 1908; W. Sanday, *The life of Christ in recent research*, Oxford, 1907; O. Schmiedel, *Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung*, 2e éd., Tübingen, 1906; P.-W. Schmiedel, *Die Person Jesu im Streite der Meinungen*, Zürich, 1909; H.-P. Smith, *Essays in Biblical Interpretation*, Boston, 1921; A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 5e éd., Tübingen, 1933; idem, *Geschichte der paulinischen Forschung*, 2e éd., Tübingen, 1933; H. Weinel, *Jesus im 19. Jahrhundert*, 3e éd., 1914; H. Weinel-A.-G. Widgery, *Jesus in the nineteenth century and after*, Edinburgh, 1914; F. Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, 5e éd., Paris, 1901, t. I, p. 403-534 et t. II, p. 1-669.

L. Vaganay.

IO'DI (IA'DI). — Dans les Annales de Téglathphalasar III, on lit un nom de pays écrit syllabiquement *Ia-ú-di*. (Voir *Supplément*, t. I, col. 785; t. IV, col. 393; corriger la faute d'impression יאדי.)

On pensait autrefois qu'il s'agissait du pays de Juda, qui est écrit, en hébreu, יהודה, Jer., XXIII, 6. En 1893, dans ses *Altorientalische Forschungen*, t. I, p. 1 sq., H. Winckler montra que cette identification était erronée. Sa conclusion fut admise par Dhorme, dans *Rev. bibl.*, VII (1910), p. 190, et par Plessis qui, dans *Supplément*, I (1928), *loc. cit.*, résuma les arguments de Winckler. En 1926, D.-D. Luckenbill rendit le mot par *Judah*, sans donner ses raisons (*Ancient Records of Assyria and Babylonia*, t. I, § 770). On désirerait que G. Ricciotti fût plus catégorique (*Hist. d'Israël*, trad. franç. de P. Auvray, t. I, 1939, n. 472).

Dans les inscriptions cananéo-araméennes de Sendjirli, IX^e-VIII^e siècle av. J.-C. (*Kalamu*, l. 1; *Hadad*, l. l. 1, (9), 15; *Panamu*, l. l. (1), 7, 22), le nom de ce pays, situé entre Antioche et Mar'aš, est écrit יאדי. On l'appelle aussi Sam'al (qui veut dire *gauche, Nord*, parce qu'on s'orientait face à l'Orient), et c'est surtout sous ce nom qu'il est connu, à partir du IX^e siècle av. J.-C. (*Keilschr. Biblioth.*, I, 156 sq.; II, 20, 30. Voir Sachau, 58 sq., *Inscr. de Bar-Rekub*, l. l. 4-5, 17).

Les inscriptions de Sendjirli qui nous intéressent ici sont celles de Kalamu (IX^e siècle) en cananéen presque pur; de Hadad (première moitié du VIII^e siècle); de Panamu II (deuxième moitié du VIII^e siècle); de Bar-Rekub (dernier quart du VIII^e siècle); celle-ci en araméen presque pur.

Or, *en règle générale*, quand il y a contraction de deux voyelles, en akkadien, c'est la seconde qui se maintient; ex. : *ma-la-ú* < *malû; še-ma-ú* < *semû*. *Ia-ú-di* devient donc *Iudi*.

En araméen, comme en hébreu, *aw*, *au* donnent *o*. Cf. Gesen.-Kautzsch, *Hebr. Gram.*, § 9, 10, p. 1; H. Bauer und P. Leander, *Gram. bibl. aram.*, § 9, p. 1.

Puisque *Ia-ú-di* n'est autre que יאדי, nous transcrirons ce dernier mot *Iô'di*, ou, plus rigoureusement, en tenant compte des deux ', *Yô'dy*. C'est parce qu'il n'a pas de *o* que l'akkadien donne *Iudi*.

Dhorme écrivait, en 1910 *(l. c.) Iadi* (ou plus exactement *Iôdi*, en 1930 (*Langues et écritures sémitiq.*, p. 27) *Yodi;* Lagrange, en 1905 (*Études sur les religions sémitiques*, 2^e éd., *loc. cit.*) *Iadi*, et, en 1912 (*Rev. bibl.*, p. 253 et 255) *Iôdi;* en 1915, Lidzbarski (*Ephemeris*, t. III, 1915, p. 226 sq.) *Ja'di*.

BIBLIOGRAPHIE. — Outre les ouvrages ou périodiques déjà cités, von Sachau, *Ausgrabungen in Sendjirli*, III, Berlin, 1911. — D.-H. Müller, *Altsemit. Inschriften von Sendschirli*, Vienne, 1893. — Lidzsbarski, *Handbuch der nordsemit. Epigraphie*, Berlin, 1892. — G.-A. Cooke, *A Textbuch of north-semit. Inscript*, Oxford, 1903. — Lagrange, *Rev. bibl.*, 1912, p. 253-259. — J. Cantineau, *Gram. palmyr. épigr.*, p. 49 *b*, quoiqu'il s'agisse d'un araméen trop récent. — Dhorme, *Rev. bibl.*, 1910, p. 190.

Ch.-F. JEAN.

IRAN. — Voir ÉLAM; MÈDES ET PERSES.

ISAAC (Testament d'). — Voir ABRAHAM *(Testament d')*, t. I, col 38.

ISAIE (LE LIVRE D'). — I. Généralités. II. Les chapitres I-XXXIX : 1° Structure et formation du recueil; ses caractères littéraires; 2° Étude chronologique des oracles qu'on peut dater; 3° Les oracles discutés; 4° Doctrine. III. L'authenticité d'Isaïe, XL-LXVI. IV. Les chapitres XL-LV : 1° Objet et structure; 2° Doctrine : 1. du recueil en général; 2. des poèmes du Serviteur en particulier. V. Les chapitres LVI-LXVI : 1° Objet et structure; 2° Doctrine : 1. de LVI-LIX, LXIII-LXVI; 2. de LX-LXII. VI. Conclusion générale. Bibliographie.

I. GÉNÉRALITÉS. — Dans la Bible hébraïque, la Vulgate, les LXX et les versions qui en dépendent, Isaïe est placé en tête des grands prophètes. Le Talmud de Babylone (*Baba batra*, 14^b-15^a) fait passer Jérémie et Ézéchiel avant Isaïe, mais l'ordre de la massore est confirmé par Ben Sirach qui parle en premier lieu d'Isaïe (Eccli., XLVIII, 22-25), puis de Jérémie, d'Ézéchiel, enfin des douze petits prophètes (*Ibid.*, LXIX, 6-10). Bien que *le texte hébreu* d'Isaïe soit dans l'ensemble préférable aux versions, il est parfois douteux et, dans certains cas, certainement corrompu. La découverte récente par A. Landgraf de l'œuvre du scolastique Odo dans le Trinity College à Cambridge a permis de constater l'emploi, jusqu'en plein Moyen Age, de manuscrits hébreux différant sensiblement de notre Bible hébraïque actuelle; les citations hébraïques empruntées par Odo à Isaïe (II, 2 sq.; VI, 3; VII, 14; IX, 5; XI, 1, 2, 10; XII, 3; XXVIII, 16; XXXVIII, 10; L, 6; LII, 6-10; LIII, 1-9; LXVI, 1-7) s'éloignent souvent beaucoup du T. M., en particulier en ce qui concerne LIII, 1-9. Cf. J. Fischer, *Biblica*, 15 (1934), I, p. 50-93 : *Die hebraischen Bibelzitate des Scholastikers Odo.*

La version des LXX, représentant du plus vieux texte hébreu que nous puissions atteindre, rend de grands services pour l'établissement du texte authentique; ou bien elle confirme la lecture hébraïque actuelle, ou bien, quand elle n'est pas trop paraphrastique, elle atteste l'existence, au moins 150 ans av. J.-C., d'une lecture autre que celle de notre Bible. Nous disons au moins 150 ans av. J.-C. : comme Sap., II, 12 cite déjà Is., III, 10 dans la traduction des LXX, celle-ci pour Isaïe est donc antérieure à la composition du livre de la Sagesse. En outre la traduction des LXX d'Is., XXIII (cf. ℣. 1, 6, 10, 14) appelle vaisseaux de Carthage les vaisseaux de Tharsis, ce qui ne se conçoit bien que si le traducteur travaille antérieurement à la destruction de Carthage (146 av. J.-C.) et peut-être même antérieurement à la bataille de Zama (201), alors que la cité carthaginoise était encore la maîtresse incontestée de la Méditerranée occidentale. Sur la traduction grecque d'Isaïe, cf. J. Ziegler, *Untersuchungen z. LXX des Buches Isaias* (cf. *Rev. bibl.*, 1935, p. 446-448); idem, *Isaias, Septuaginta V. T. græcum auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum*, XIV, Göttingen, 1939 (*Rev. bibl.*, 1940, 264-471).

Abstraction faite de quelques morceaux (en particulier les chapitres XXXVI-XXXIX), le livre d'Isaïe a la *forme poétique*, mais on est loin d'être d'accord sur la division métrique du texte; notons seulement que ce texte présente les types de rythmes et de vers les plus variés. Peut-on parler à propos d'Isaïe de strophique régulière, c'est-à-dire de répartition voulue des vers en groupements homogènes et symétriques? S'appuyant sur les travaux de J.-K. Zenner (*Die Chorgesänge im Buche der Psalmen*, 1896), le P. Condamin l'a cru, et il s'efforce de retrouver partout, dans le livre d'Isaïe, strophe, antistrophe parallèle à la strophe et ayant même nombre de vers qu'elle, strophe intermédiaire ou alternante de longueur variable et en laquelle culminent la pensée et le mouvement lyrique. Cf. A. Condamin, *Le livre d'Isaïe*, préface, p. VII-XII, et les tableaux synoptiques, p. 231-239; du même auteur, *Poèmes de la Bible*, Beauchesne, 1933. Cette théorie a été accueillie avec scepticisme par l'ensemble des exégètes; cf. par ex. : Lagrange, *Rev. bibl.*, 1905, p. 278; 1922, p. 132-133; 1934, p. 128-132; Dhorme, *Rev. bibl.*, 1924, p. 411-419, et *Introduction au livre de Job*, 1926, CXLIV-CLI; Calès, *Rech. de scienc. rel.*, 1921, p. 116-118, et *Le livre des Psaumes*, 1936 ,p. 36-

37. Effectivement si l'on peut prouver dans certains cas le parallélisme des strophes, la strophique hébraïque ne paraît pas dans l'ensemble plus rigoureuse que la métrique, et la strophe dite alternante n'est obtenue souvent qu'au prix de transpositions textuelles injustifiables.

Ben Sirach déclare que le même Isaïe qui prolongea la vie d'Ézéchias « contempla sous une puissante inspiration les temps à venir et consola les affligés de Sion » (Eccli., XLVIII, 23-24), ce qui nous montre qu'il rattachait Is., XL-LV à Is., I-XXXIX, comme provenant du même auteur. Dans la synagogue de Nazareth, le Christ rapporte à Isaïe le début du c. LXI (¥. 1-2), preuve que de son temps le livre d'Isaïe existait déjà sous sa forme actuelle et était attribué dans son ensemble au prophète du VIII^e^ siècle. La critique moderne indépendante a rompu avec cette tradition judéo-chrétienne : elle distingue un Isaïe, c. I-XXXV, plus un appendice historique, c. XXXVI-XXXIX; un Deutéro-Isaïe, c. XL-LV, et un Trito-Isaïe, c. LVI-LXVI. Aujourd'hui, elle ne se donne même plus la peine de justifier longuement cette position générale, tant celle-ci lui paraît assurée, au moins en ce qui concerne la séparation très nette à établir entre Is., I-XXXIX et Is., XL-LXVI. O. Eissfeldt lui consacre dix lignes dans son *Einleitung in das Alte Testament* (Tübingen, 1934, p. 340-341); A. Weiser n'insiste pas davantage (*Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, 1939, p. 159-160). Même quand on admet l'unité d'auteur, il faut reconnaître avec le commentateur catholique J. Fischer que la division du livre entier en trois parties a un fondement solide. Suivant l'exemple de J. Fischer et celui de F. Feldmann, nous étudierons tout d'abord les c. I-XXXIX, et ensuite seulement la question d'authenticité des c. XL-LXVI, la structure et le contenu des chapitres XL-LV, la structure et le contenu des c. LVI-LXVI.

II. Les chapitres I-XXXIX. — *I. Structure et formation du recueil, ses caractères littéraires.* — 1° Ces chapitres sont loin de constituer une prophétie suivie, mais ils se présentent comme une collection d'oracles ou plus exactement comme un *recueil de collections d'oracles*, dont chacune est l'œuvre soit d'Isaïe lui-même, soit de ses disciples, soit même d'auteurs postérieurs (voir plus loin la question des oracles discutés, col. 676 sq. Quant à l'appendice historique XXXVI-XXXIX, il n'entre pas en ligne de compte). On sait que les prophètes, qui n'étaient pas des écrivains de profession, mais avant tout des hommes de la parole, laissaient souvent à leurs disciples, à leurs auditeurs, le soin de rassembler leurs oracles ou même de les rédiger. Un exemple typique nous est fourni par le livre de Jérémie rédigé par Baruch, soit sous la dictée du maître (25 premiers chapitres), soit spontanément (c. XXVI-XXXVI), puis complété par des détails biographiques (c. XXXVI à XLV) destinés à prouver la mission surnaturelle de Jérémie. Cf. Podechard, *Le livre de Jérémie : structure et formation*, *Rev. bibl.*, 1928, p. 187-197.

En ce qui concerne Is., I-XXXV, on a souvent proposé la division suivante, qui s'inspire de l'ordonnance constatée dans le livre d'Ézéchiel et le texte grec de Jérémie : I-XII, menaces contre Juda et Jérusalem; XIII-XXIII (XXVII) : menaces contre les peuples étrangers; XXVIII-XXXII : promesses faites au peuple choisi. Il est clair que ce schéma ne répond pas à la réalité, du moins au livre actuel d'Isaïe : par ex. I-XII renferment de grandes promesses et XXVIII-XXXII autant de menaces que de promesses. Il faut chercher à discerner sans idées préconçues les collections particulières. On remarque à cet égard deux tendances principales parmi les exégètes : les uns admettent un *conglomérat* de plusieurs collections d'étendue plus ou moins grande, les autres un *écrit fondamental* embrassant I-XXXV, auquel auraient été faites d'importantes additions d'oracles ou même de collections entières.

La première hypothèse est celle de Duhm dont l'analyse peut se résumer ainsi : I à XII, collection d'oracles en grande partie authentiques contre Juda et Jérusalem; XII-XXIII, collection d'oracles en grande partie inauthentiques contre les peuples étrangers; l'Apocalypse de XXIV-XXVII datant d'environ 128 ans av. J.-C.; le petit livre autrefois indépendant XXVIII-XXXIII, composé de six malheurs (הוֹי, XXVIII, 1; XXIX, 1; XXIX, 15; XXX, 1; XXXI, 1; XXXIII, 1) et d'un « voici » (הִנֵּה, XXXII, 1) et qui renferme des éléments authentiquement isaïens; les chapitres eschatologiques et tardifs XXXIV-XXXV dont on ne sait s'ils étaient primitivement indépendants ou bien destinés à servir de conclusion à I-XXXIII. Procksch part du même principe fondamental que Duhm, mais ne distingue que trois collections : une collection faite par Isaïe lui-même (I, II-VI, IX, 7-X, 4; XXVIII-XXXI [XXXII]); une autre collection due aux disciples du prophète (VII, 1-IX, 6; XI, 1 sq.); la collection d'oracles contre les nations due pareillement aux disciples (X, 5-23; XIV, 24 sq.; XV-XXIII) et qui a reçu des additions nombreuses inauthentiques.

Très différente est la position de Budde et de Mowinckel qui supposent l'un et l'autre un écrit primitif d'Isaïe revu, corrigé et considérablement augmenté au cours des temps. K. Budde (*Ueber die Schranken die Jesaias prophetischer Botschaft zu setzen sind*, *Zeitschr. für alttest. Wissensch.*, XLI, 1923, p. 154-203) s'élève contre l'opinion qui ferait d'Is., I-XXXIX un recueil de morceaux disparates rassemblés par l'effet du hasard; il y aurait eu dès le début, selon lui, un véritable livre d'Isaïe qu'un arrangement postérieur aurait ordonné en trois parties (oracles de malheurs, oracles contre les peuples étrangers, oracles de salut); on aurait également opéré des suppressions en particulier dans les récits relatifs à la personne du prophète, et enfin le tout, encore retransformé d'un point de vue eschatologique, aurait reçu beaucoup d'additions de caractère surtout eschatologique. S. Mowinckel (*Die Komposition des Iesajabuches Kap. 1-39*, *Acta Orient.*, XI, 1933, p. 267-292) soutient, à l'encontre de Duhm, que les chapitres I-XII, XIII-XXIV et XXVIII-XXXII n'ont jamais constitué des collections primitivement indépendantes. Selon lui, ces subdivisions actuelles proviendraient des transformations, additions et transpositions opérées dans un ancien livre, synthèse lui-même de trois grandes et de deux ou trois petites collections. Ces collections seraient les suivantes : A=VI, 1-VIII, 28^a^, écrit par Isaïe lui-même avant la fin de la guerre syro-éphraïmite; B=I, y compris le titre I, 1, œuvre d'un élève d'Isaïe au début du règne de Manassé; C=II, 1 (titre = I, 1), II, 6-22; III, IV, 1; V, 1-7; IX, 9-20; V, 25-30; X, 1-4; V, 18-24; X, 5-34; XI, 1-9 (?), XIV, 24-27 (28-32), XVII, XVIII, XX, XXII, XXVIII, 1-4, 7-13, 14-22, 23-29, XXIX, 1-8; 9-16 (17-24), XXX, 1-17 (18-26?), 27-33, XXXI, XXXII, XXXIII (?) : tous ces oracles, pour l'essentiel isaïens comme ceux de A et B, auraient été rassemblés à la fin de l'époque assyrienne ou même à l'époque babylonienne. B et C auraient d'abord été unis, puis, probablement après 587, A aurait été introduit dans cette compilation. Les chap. XXXIV-XXXV auraient été ajoutés tardivement à A B C déjà fondus ensemble. A l'intérieur de la portion de C qui va de XIII à XXIII et XXX, 6-7 on ajouta une collection d'oracles sur les nations païennes, intitulées מַשָּׂא (= oracle probablement), désignation qui fut ensuite étendue à tous les morceaux

de cette section. Tout à fait sur le tard furent ajoutés les morceaux eschatologiques XXIV-XXVII.

Incontestablement, le problème est difficile à résoudre, les indications qui servent de point de départ aux hypothèses sont souvent bien tenues et susceptibles d'interprétations diverses. Voici du moins ce que l'on peut soutenir raisonnablement, sans s'aventurer dans l'inconnu.

Les chap. I-XII forment une *première grande collection* qu'on peut diviser en deux sections principales : I-V et VI-XII. La première section comprend le prologue (I) et l'annonce du jugement de Juda et de Jérusalem (II-V). Le prologue avec son titre a une certaine indépendance par rapport à II-V. Le nouveau titre II, 1 semble indiquer que II-V ont constitué primitivement une petite collection fermée. On discute pour savoir s'il faut rattacher le chap. VI à II-V (opinion de Procksch qui fait passer le chap. VI avant le chap. II, exactement entre II, 1 et II, 2) ou à VII sq. (K. Marti, Mowinckel, K. Budde, *Iesajas Erleben*, Gotha, 1928). Cette dernière alternative, qui n'oblige à aucune transposition, paraît préférable. On est porté à admettre, à la suite de Duhm et d'autres auteurs, que VI, 1-IX, 6 constitue un mémorial *(Denkschrift)* rédigé par Isaïe lui-même et dont le sujet principal est le salut du petit reste et l'annonce de l'Emmanuel. Il est plus difficile de préciser le principe qui a présidé à l'ordonnance actuelle de IX, 7-XII. Il semble bien que ces morceaux (du moins à partir de X, 5 sq.), ont été mis à la suite de VI, 1-IX, 6 à cause de la doctrine du reste et du roi messianique; X, 21 (explication du nom de Šear-Yašub) rappelle VII, 3; X, 21 doit encore être rapproché de IX, 5 (Dieu fort); X, 26-27 de IX, 3; XI, 1 sq., de VII, 14-15 et de IX, 5-6. — Une *seconde grande collection* est constituée par les chap. XIII-XXIII et renferme des oracles concernant les peuples païens, intitulés מַשָּׂא, comme nous l'avons déjà dit, rassemblés là sans ordre chronologique apparent, à cause simplement de la similitude de l'objet. Les morceaux sur Jérusalem et son intendant Sobna (XXII) et sur Tyr (XXIII) ont tout l'air d'appendices. On est assez étonné de rencontrer, parmi les oracles sur les nations, un oracle sur Jérusalem (XXII) : c'est qu'un péril commun menaçait païens et Judéens (O. Procksch, p. 276). Les chap. XXIV-XXVII furent ajoutés après coup très naturellement à XIII-XXIII : on conçoit qu'après avoir assisté au jugement de peuples particuliers, nous soyons invités à contempler le jugement divin du monde entier. — Une *troisième grande collection*, XXVIII-XXXV, nous offre à nouveau des oracles sur Juda et Jérusalem comme I-XII, mais plus tardifs et datant dans l'ensemble des années qui ont précédé la marche de Sennachérib contre Jérusalem. On discerne d'abord une section de six malédictions successives : contre Samarie (XXVIII, 1), contre Jérusalem (XXIX, 1), contre l'alliance égyptienne (XXIX, 15; XXX, 1; XXXI, 1), contre l'Assyrie (XXXIII, 1). Les chap. XXXIV-XXXV constituent une section à part ajoutée comme épilogue aux chap. XXVIII-XXXIII. C'est seulement plus tard qu'on plaça ici un *appendice historique*, XXXVI-XXXIX emprunté au livre des Rois (cf. II Reg., XVIII, 1-XX, 21), ce qui n'exclut pas qu'il puisse contenir des oracles authentiques d'Isaïe.

2° Élévation de la pensée, richesse des images, noblesse et énergique concision des expressions, tels sont les principaux traits qui caractérisent au *point de vue littéraire* la première partie d'Isaïe. Qu'on se rappelle la terrifiante description du jugement (II, 12 sq.), la délicieuse parabole de la vigne, où pour forcer l'attention de son auditoire, le prophète justicier se transforme soudain en un ménestrel chantant sa complainte (V, 1 sq.), la description satirique des élégantes de Jérusalem (III, 16 sq.), le bruit des armées assyriennes comparé au mugissement de la mer agitée (XVII, 12 : triple répétition du mot « mugir » pour rendre le bruit monotone des vagues), etc. Isaïe a ses images préférées : celle de l'étendard dressé (V, 26; XVIII, 3; XXX, 17; XXXI, 9...), celle de la main divine étendue (I, 25; V, 25; IX, 11, 16, 20; X, 4; XIV, 26; XIX, 16; XXIII, 11; XXXI, 13...); celle de la tempête qui balaie tout sur son passage (XXVIII, 2; XXIX, 6; XXX, 27, 28, 30; XXXII, 2...). Il aime le procédé d'accumulation (II, 12-16; III, 18-24; X, 28 sq.), les assonnances qui renforcent l'effet produit (V, 7; X, 16; XXIX, 2, 9; XXX, 16), les antithèses : petitesse des hommes et majesté divine, guerre et paix, ténèbres et lumière... Mais il n'y a jamais ni affectation ni obscurité. Sa fermeté et l'absence de tout retour sur soi, qui sont les traits distinctifs du prophète, se retrouvent jusque dans son style. Cf. S.-R. Driver, *Introduction to the Literature of the Old Testament*, Edinburgh, 1894, p. 215-217; J. Skinner, p. LXXIII sq.

II. ÉTUDE CHRONOLOGIQUE DES ORACLES QU'ON PEUT DATER. — Si du simple point de vue logique, le *récit de la vocation d'Isaïe* (c. VI) constitue une bonne introduction au petit livre de l'Emmanuel (VII sq.), chronologiquement cette vision, qui date de la mort d'Ozias, semble bien marquer le début du ministère du prophète. Isaïe se trouve, non pas au ciel, mais dans le temple; Dieu lui apparaît dans toute la pompe d'un monarque oriental et entouré de séraphins ailés qui célèbrent sa sainteté. Quand la vision a disparu, le prophète revient à lui et prend conscience de sa misère et de celle de son peuple : s'il mentionne spécialement « les lèvres souillées », c'est sans doute parce qu'il vient d'entendre le chant des séraphins; impossible d'y prendre part avec des lèvres impures. Isaïe a contemplé le « Roi »; dans le cadre de cette vision céleste, il est plus probable qu'il s'agit non pas de la royauté de Yahweh sur Israël, mais de sa royauté sur le monde (O. Procksch). Sans doute on ne saurait sans exagération faire de cette vision le point de départ de la désignation de Yahweh comme Roi (cf. O. Eissfeldt, *Jahwe als König, Zeitschr. für die alttest. Wissensch.*, 1928, p. 91 sq.), mais il est certain qu'elle a exercé à cet égard une grande influence. Ainsi donc, au jour de sa vocation, Isaïe a pris conscience d'une vérité qu'il ne cessera de contempler toute sa vie : Yahweh réglant en maître souverain les évolutions de l'histoire universelle. Non seulement il a vu Celui qui est au principe de tous les bouleversements historiques, mais encore, en entendant le chant des séraphins, il a compris quelle est la fin de l'histoire du monde. En effet *toute la terre remplie de la gloire de Yahweh*, ce n'est pas dans le présent une vérité pleinement réalisée; c'est donc aussi un objet d'espérance eschatologique sous sa forme la plus pure, la plus dépouillée de toute limitation nationaliste ou autre. Le charbon ardent, ou plutôt la pierre brûlante est le symbole de l'essence divine qui purifie Isaïe pour lui permettre d'entrer en relations avec Dieu et d'être son porte-parole. Le message confié au prophète, c'est le jugement sur tout Israël, que Yahweh avec dédain n'appelle plus « mon peuple », mais « ce peuple ».

Pour comprendre la mission paradoxale *d'endurcissement* confiée à Isaïe, il ne suffit pas de faire appel avec le P. Condamin (p. 45-46) au langage sémitique « qui considère peu les causes secondes »; il faut dépasser le plan psychologique et se placer résolument sur le plan métaphysique : à cause des mauvaises dispositions des auditeurs, le langage clair d'Isaïe ne fera que les aveugler; cependant cet endurcissement, qui est un châtiment, rentre en même temps dans le

mystère des desseins divins. Non certes comme s'il était directement voulu, mais comme condition préalable au salut messianique qui doit être bien autre chose qu'un replâtrage : à savoir une nouvelle création, inaugurée et symbolisée à la fois par la naissance de l'enfant messianique. C'est ce qu'exprime admirablement B. Duhm (*Das Buch Iesaia*, p. 45), en un passage que cite le P. Lagrange pour expliquer la reprise par Jésus des mêmes affirmations déconcertantes (*Évangile selon S. Marc*, 6e éd., 1942, p. 104).

Il n'est pas sûr que les mots « son tronc est une semence sainte » (ou encore « une semence sainte [naîtra] de son tronc », selon la trad. de J. Fischer), qui manquent dans le grec, doivent être tenus pour une glose : K. Budde, dans *Zeitschr. für die alttest. Wissensch.*, XLI, 1923, p. 167-168, donne de bonnes raisons en faveur de leur authenticité, comme aussi F. Feldmann, p. 76-77. En tout cas, on ne peut suivre Condamin lorsqu'il traduit les mots qui précèdent : « comme le chêne et le térébinthe dont le tronc est abattu ». Cette traduction est doublement inadmissible, d'abord parce qu'elle s'appuie sur une correction textuelle qui ne s'impose pas, ensuite parce qu'elle implique qu'Isaïe, contrairement à ses prophéties ultérieures, annoncerait ici la destruction totale du peuple choisi. Le texte massorétique non corrigé signifie « comme un térébinthe et un chêne qui, ayant été abattus, conservent leur souche » : F. Feldmann et O. Procksch ont parfaitement raison de voir dans ces simples mots, abstraction faite de ce qui suit, la première annonce de la doctrine du petit reste. Le nom de Šear-Yašub, donné au fils d'Isaïe, qui naquit sans doute peu de temps après, montre que le prophète ajouta foi à la promesse divine, incroyable humainement parlant. Voilà donc Isaïe investi du ministère prophétique. Il va l'exercer successivement sous Joatham, Achaz et Ézéchias.

1° *Ministère d'Isaïe sous Joatham.* — 1. L'oracle le plus ancien que nous possédions d'Isaïe est sans doute II, 1-22 ou du moins II, 6-22, dirigé contre l'orgueil et l'idolâtrie que provoquent en Juda l'afflux des richesses et les relations commerciales avec l'étranger (II, 7) : cette situation correspond bien à ce que nous savons de l'état économique au temps d'Ozias et de Joatham. Condamin rattache à ce beau poème I, 28-31, mais non sans quelque violence, car I, 28 est la contre-partie de I, 27 et le ℣. 29 continue le ℣. 28. Assez probablement, il faut voir dans II, 20-22 une ou plusieurs gloses.

La question capitale qui se pose au sujet de ce poème est celle de l'*authenticité* de II, 2-5, qui se retrouve presque mot pour mot dans Mich., IV, 1-5. On a fait toutes sortes d'hypothèses : emprunt fait par Isaïe à Michée (Delitzsch, Knabenbauer), emprunt fait par Michée à Isaïe (Duhm, Schmidt, Procksch, Fischer, Feldmann, Sellin), emprunt fait tout à la fois par Isaïe et Michée à une prophétie antérieure (Rosenmüller, Dillmann, Condamin), insertion dans les livres d'Isaïe et de Michée d'un oracle postexilien (Stade, Cheyne, Marti). Avec Duhm et Fischer, nous pensons que la parenté de ce morceau avec Isaïe XI, 1-9 et XXXII, 1-5, 15-20 (insistance sur la connaissance de Yahweh, source de paix) est en faveur de l'authenticité isaïenne. Avec Procksch, nous ajouterons qu'une telle ampleur de vues est parfaitement explicable de la part d'Isaïe, qui vit dans un milieu de scribes et de politiciens et contemple le déroulement de l'histoire du monde. Elle se comprend beaucoup moins chez Michée qui est loin de voir les choses de si haut. Michée fait d'ailleurs d'autres emprunts à Isaïe, qui est son aîné dans l'exercice du ministère prophétique : cf. Mich., V, 2 et Is., VII, 14; Mich., V, 4 et Is., IX, 5; Mich. V, 9-12 et Is., II, 6-7. Notons encore que l'importance donnée par notre prophétie à la colline de Sion et à son sanctuaire est en parfait accord avec les préoccupations dominantes d'Isaïe : c'est comme s'il avait voulu harmoniser son culte du temple avec les vieilles traditions religieuses touchant les promesses faites aux patriarches (Gen., XII, 3, etc.). Nous nous prononçons donc résolument en faveur de l'authenticité de cet oracle. La seule question pendante est celle de savoir pourquoi il se trouve situé en cet endroit, dans un contexte qui semble lui convenir assez peu. Cependant la surélévation de la colline de Sion peut correspondre à Yahweh « seul élevé en ce jour là » de II, 11, 17 (refrain), et la transformation des armes en instruments aratoires paraît s'opposer à la course aux armements de II, 7. Quoiqu'il en soit, nous avons ici un morceau d'une importance égale aux fameuses prophéties de l'Emmanuel et qui est manifestement à la base d'Isaïe XXIV-XXVII, LVI-LXVI, d'Aggée et de Zacharie, etc. Nous préciserons sa signification et sa haute portée dans notre synthèse théologique.

2. La collection d'oracles III, 1-IV, 6 se situe assez bien dans les derniers jours de Joatham ou au début du règne d'Achaz. Nous savons par II Reg., XV, 37 que la guerre syro-éphraïmite commença dès le temps de Joatham. Pour faire face à cette situation critique, on aurait eu besoin d'un chef. Or le gouvernement central est en pleine anarchie (III, 1-12), tandis que s'étalent insolemment les injustices sociales (III, 13-15) et le luxe des grands, dont l'indice le plus apparent est comme toujours la toilette ridicule et l'impudence des femmes (III, 16 sq.). Sur l'exégèse d'Isaïe, III, 1-15, cf. H.-M. Weil, *Rev. bibl.*, 1940, p. 76-85. Après avoir proclamé le châtiment qui doit atteindre le peuple coupable et ses guides, Isaïe annonce le salut du « reste » épargné par le jugement, IV, 2-6. Nombre d'exégètes (Duhm, Cheyne, Marti) regardent, sans raison suffisante, ce dernier morceau comme tardif. Au moins les premiers versets IV, 2-3 doivent être authentiques; la gloire des temps messianiques qui y est prédite s'oppose à la superbe des hommes et des femmes de Juda (III, 8-9; 16 sq.). Le « germe de Yahweh » et le « fruit de la terre » ne peuvent être entendus sans violence du Messie personnel, divin et terrestre tout à la fois (Knabenbauer...), mais il y a là l'annonce, habituelle aux prophètes, des bénédictions terrestres eschatologiques. Le « germe de Yahweh » ou la « plantation de Yahweh » (cf. Gen., XIX, 25) peut être considéré, à la suite de Procksch, comme une allusion au jardin planté à l'origine par Yahweh sans le secours humain et qui doit réapparaître à la fin des temps (Gen., II, 9; cf. Os., II, 23 sq.; XIV, 6 sq.) : c'est dire que les bénédictions spirituelles ne sont pas du tout exclues. Nous lisons d'ailleurs aussitôt après que le « reste », destiné à être le seul bénéficiaire du salut (idée capitale et que nous rencontrons ici pour la première fois dans Isaïe), participe à la sainteté du Saint d'Israël. Ce reste est dit « inscrit pour la vie dans Jérusalem », allusion sans doute aux listes de citoyens plutôt qu'au livre apocalyptique des destinées. La vie dont on nous parle est évidemment celle d'ici-bas, mais comme à la fin des temps il n'est plus question de mort, nous sommes conduits logiquement à la grande idée de la victoire des croyants sur la mort (cf. Gen., II, 17; III, 15), pensée qu'au dire de Procksch on ne saurait refuser à Isaïe. L'authenticité des versets suivants (4-6) est regardée par Fischer lui-même comme plus douteuse : l'imperfection du parallélisme et du rythme ferait aisément supposer une glose, mais on ne peut se prononcer avec certitude. Le ℣. 5a est un rappel de la colonne de nuée et de la colonne de feu de l'Exode.

Le ℣. 5b doit être corrompu, à la place de כְּבוֹד, il faut peut-être lire מְכוֹן : en tout endroit (de la montagne sainte), il y aura un dais... La comparaison du ℣. 6 est isaïenne, cf. XXXIII, 2, 19...

3. Le célèbre *apologue de la vigne* (v, 1-7) et les *malédictions* qui suivent (v, 8 sq.) doivent être placés dans le même contexte historique que les oracles précédents : déjà dans III, 14, nous avions l'image de la vigne; comparer aussi v, 7, 23 avec III, 12-15; v, 11 sq. avec III, 16 sq. La délicieuse parabole de la vigne fut sans doute contée sur l'esplanade du temple, en un jour de grande fête, car nous entendons Isaïe interpeller tout à la fois « les habitants de Jérusalem et les hommes de Juda » (v, 3). L'ami du prophète, qui ne laisse entrevoir son identité qu'à la fin (6b), c'est évidemment Yahweh, et la vigne, c'est le peuple choisi. Les versets 24-30 ont été considérés par beaucoup de commentateurs comme un ou plusieurs morceaux détachés de leur contexte. On a proposé toutes espèces de transpositions. Il semble préférable de ne rien retrancher à ce chap. v, et même d'intercaler entre v, 25 et v, 26 le fragment x, 1-4 sur les injustices sociales en Juda, qui n'est pas à sa place à la suite d'un oracle consacré aux malheurs politiques d'Éphraïm (IX, 7-20). Au contraire, x, 1-4 offre des analogies de fond et de forme avec notre chapitre : cf. x, 2 et v, 8-9, 23; noter aussi, l'appellation « mon peuple » appliqué à Juda x, 2 et v, 25. Avec cette transposition, nous obtenons une succession de sept malheurs v, 8, 11, 18, 20, 21, 22; x, 1). Le morceau final (v, 26-30) désigne les Assyriens comme exécuteurs du châtiment divin, mais tout comme dans Am., VI, 14, ils ne sont pas nommés explicitement (à la différence d'Is., VII, 18) et paraissent encore un peuple très lointain. Il y a donc tout lieu de croire que nous sommes à une époque antérieure à l'appel adressé par Achaz au roi d'Assyrie.

4. Le beau poème, harmonieusement construit, IX, 7-20 doit être également rattaché au ministère d'Isaïe sous Joatham. La guerre syro-éphraïmite n'est certainement pas commencée, puisque Aram est encore l'ennemi du royaume du Nord (IX, 11). On peut même ajouter avec Prosksch que l'oracle est antérieur à l'intronisation de Phacée, qui brisera avec l'Assyrie et cherchera à se lier avec Aram et la Philistie. Jusqu'alors la vassalité de Manahem à l'endroit de l'empire de Ninive excitera l'hostilité des Syriens et des Philistins qui « dévoreront Israël à belles dents » (IX, 11). Trois strophes, terminées par le même refrain (cf. Am., IV, 11 sq.), passent en revue les différents maux, dont a souffert le royaume du Nord : à l'extérieur, attaques d'Aram et des Philistins; à l'intérieur privation de chefs et luttes fratricides. Tous ces malheurs n'ayant pas suffi à provoquer le repentir du peuple, « la main divine reste étendue », évidemment en vue d'un châtiment plus terrible encore. Si primitivement ce poème était rapproché de v, 1-25 et x, 1-4, comme semble l'indiquer la similitude du refrain, le petit oracle sur le péril assyrien v, 26-30 pourrait viser tout à la fois Juda et Israël.

2° *Ministère d'Isaïe sous Achaz.* — Les oracles prononcés par Isaïe sous Achaz ont tous comme arrière-plan historique la guerre syro-éphraïmite.

1. I, 2-31 date probablement du début de la guerre. Selon nombre d'exégètes, ce chapitre ne serait qu'un conglomérat d'oracles de diverses époques et même de divers auteurs. On peut très bien soutenir que nous sommes en présence d'une synthèse, mais rien n'empêche d'admettre que le prophète en soit lui-même l'auteur. On a proposé pour l'ensemble la date de 701, alors que Sennachérib, après la conquête de 46 places fortes en Juda, tenait Ézéchias enfermé dans sa capitale; ainsi s'expliqueraient les ℣. 7-9 : Jérusalem demeurée seule au milieu d'un pays complètement dévasté. Mais, en 701 (cf. *infra*), Isaïe relève les courages abattus et annonce la ruine de l'envahisseur, tandis qu'ici, il menace Juda. En outre, l'allusion probable du ℣. 29 aux hauts-lieux se concevrait moins bien après la réforme d'Ézéchias. L'empressement à offrir des sacrifices dont parlent les ℣. 11-13 peut se comprendre antérieurement à l'alliance d'Achaz avec l'Assyrie, alors qu'il ne s'était pas encore complètement livré à l'idolâtrie. Nous sommes donc aux environs de 735, et effectivement, l'état social décrit ici ressemble beaucoup à celui de II-V; cf. surtout ℣. 16-17; 21-23. Les premières paroles d'Isaïe sont particulièrement émouvantes et solennelles : le prophète apparaît comme suspendu entre ciel et terre pour écouter le message divin et pour le transmettre à l'univers entier. Ce message est comme un résumé de toute la doctrine isaïenne : dénonciation des fautes sociales, du culte formaliste, annonce d'un châtiment terrible qui n'épargnera qu'un faible reste, appel à la conversion, prédiction du retour à l'état de justice d'autrefois. Ce morceau synthétique était tout indiqué pour servir de prologue au livre entier.

2. L'oracle de XVII, 1-11, composé en réalité de deux oracles, l'un contre Damas (1-3), l'autre contre Israël (4-11), se situe, comme le morceau précédent, au temps de la guerre syro-éphraïmite, peut-être avant l'entrée en Juda de Rasin et Phacée, les deux rois coalisés. Le premier verset ne signifie pas que Damas est tombée aux mains de l'Assyrie, donc que nous sommes après 732. « Parlant en historien, après l'événement, le prophète n'aurait pas dit de la ville : « Ce n'est plus qu'une ruine » (Condamin, p. 124). On a voulu conclure du ℣. 3 que « la gloire des fils d'Israël » avait disparu et que la conquête du nord d'Israël par Téglath-Phalasar (II Reg., XV, 29) devait déjà être un fait accompli; le ℣. 4 montre pourtant clairement qu'Isaïe ne fait que prédire les malheurs futurs. Les ℣. 10 sq. en expliquent les motifs. Le prophète ici ne s'adresse plus à Jacob ou à Israël, mais à une femme (forme féminine des verbes), probablement la vierge d'Israël (cf. Am., v, 2) qui a oublié Yahweh pour s'adonner à des cultes illégitimes. L'épithète נְעִמָנִים (℣. 10) qu'on traduit habituellement par « agréables » (jardin de délices) désigne sans doute le bel Adonis, dieu phénicien de la végétation du printemps, dont le culte avait pu pénétrer aisément en Syrie, grâce aux relations fréquentes entre Syrie et Phénicie.

3. Au moment où la guerre syro-éphraïmite bat son plein, se situe *un des sommets spirituels* de la carrière prophétique d'Isaïe et de la crise ouverte en Juda par sa prédication. Les péripéties dramatiques de la lutte d'Isaïe contre Achaz pour une politique de foi nous sont racontées VII-VIII, 1-20.

a) VII, 1-9 : première rencontre d'Achaz et d'Isaïe, qui est accompagné de son fils Šear-Yašub. C'est l'heure où Syriens et Israélites, leurs premiers succès remportés, unissent leurs forces pour monter contre Jérusalem. Devant le monarque effrayé et qui surveille les préparatifs de la défense, le prophète se présente porteur d'un message tout à la fois encourageant et menaçant; d'une part une promesse absolue : le projet des coalisés échouera; d'autre part, en finale, une menace, mais conditionnelle : « Si vous ne croyez pas, vous ne subsisterez pas. »

b) VII, 10-25 : nouvelle entrevue d'Achaz et d'Isaïe. Il s'agit, semble-t-il, d'une rencontre à la cour, car la maison de David qu'interpelle le voyant (℣. 13), c'est Achaz et sa parenté. Achaz ne s'est pas encore

décidé officiellement pour ou contre Isaïe. Yahweh, par la bouche du prophète, le somme de se prononcer en lui demandant un signe de sa toute-puissance. L'audace d'une telle offre montre jusqu'à quel point Isaïe était certain de parler au nom de Dieu. Achaz, qui a déjà pris intérieurement le parti de recourir à l'Assyrie, se dérobe apparemment par scrupule religieux, en réalité par manque de foi. Ce manque de foi ne va pas entraver la réalisation de la promesse de salut du ℣. 7 qui était absolue, mais par contre il provoquera la réalisation de la menace du ℣. 9 qui était conditionnelle, et qui autrement fût demeurée sans effet. C'est ce qu'explique le prophète, en un oracle d'une importance considérable, mais à notre sens incompréhensible, si on ne se résigne pas à transposer quelques versets (cf. *Rech. scienc. rel.*, 1940, p. 129-151 : *Le signe proposé à Achaz et l'Emmanuel*). Voici résumées les raisons de ces transpositions. D'abord Šear-Yašub doit avoir son rôle à jouer comme Maher-šalal-haš-baz au chapitre suivant : autrement on ne s'explique pas sa présence. Or dans le texte, tel qu'il se présente actuellement, il ne joue aucun rôle. En outre et surtout, les perspectives de salut messianique doivent occuper le fond du tableau et ne peuvent être suivies de la description d'un châtiment. Or nous avons dans la manducation de la crème et du miel des ℣. 15, 21-22 une description de la félicité eschatologique qui précède la description du châtiment (℣. 15) et semble même se confondre avec elle (℣. 21-22). Pour cette raison, la plupart des auteurs ont voulu voir dans la manducation de la crème et du miel un moyen de châtiment : on n'a plus pour se nourrir que les produits spontanés du sol. A la suite de J. Guidi (*Rev. bibl.*, 1903, p. 241-244), de G.-B. Gray (*The Book of Isaiah*, Edinburgh, 1912, p. 129-130), du P. Vaccari (*Verbum Domini*, 1937, fasc. 3, p. 75 sq.), nous nous élevons résolument contre cette interprétation : חמאה est le lait coagulé, nourriture fort estimée des nomades aujourd'hui encore (Cheyne, *Encyclopedia Biblica*, III, col. 3089), et qui dans la Bible apparaît comme un mets de choix (Gen., XVIII, 8; Jud., V, 25; II Sam., XVII, 27-29); sa présence est signe de prospérité : Job, XX, 17; XXIX, 6. Comment admettre dans ces conditions que l'expression « lait coagulé et miel » puisse signifier une menace, alors surtout que nous avons dans l'expression « la terre où coulent le lait חלב et le miel » une désignation constante de la terre de l'alliance : Ex., III, 8, 17; XIII, 5; XXXIII, 3, etc. Il semble bien plutôt qu'en indiquant le lait coagulé et le miel comme nourriture de l'Emmanuel et de ceux qui seront restés dans le pays (℣. 22), c'est-à-dire qui auront survécu au châtiment, Isaïe a voulu marquer le plein épanouissement de l'alliance avec Yahweh. Nous savons du reste que chez les prophètes les bénédictions terrestres font partie intégrante des espérances eschatologiques : Am., IX, 13 sq.; Os., II, 23-24; XIV, 6-8, etc. En conséquence, nous proposons de lire ainsi le texte : 1° délivrance prochaine de Juda, annoncée par un signe (14 *a* et 16) : avant que l'enfant d'Isaïe sache rejeter le mal et choisir le bien (cf. VIII, 4), viendra la dévastation des deux pays dont les rois font peur à Achaz. Il ne faut pas oublier que si la promesse de salut est absolue, ici comme plus loin (VIII, 4), le salut accordé n'est pas le salut eschatologique : il y a encore place pour un châtiment de l'incrédulité; 2° ce châtiment est exprimé aux ℣. 17-20 et 23-25 (cf. VIII, 5 sq. après VIII, 4) : ce sont les désastres causés par l'invasion des armées assyriennes; 3° enfin la libération messianique est annoncée dans les ℣. 14 *b-c* et 15, 21-22. Dans l'oracle ainsi compris, ce n'est pas l'Emmanuel qui est signe (le Messie objet de foi ne saurait être en même temps signe, motif de foi), mais c'est le petit enfant d'Isaïe qui, conformément à VIII, 4, 18, est le signe de salut proposé par le voyant à la maison de David.

Nous avons raisonné comme si nous supposions résolu le problème du *caractère littéralement messianique* de la vierge et de son enfant. C'est qu'effectivement ce caractère, attesté en particulier par le contexte subséquent (VIII, 8 : Juda appelé la terre de l'Emmanuel; cf. aussi IX, 6) et par Michée (V, 2-6) n'est pas discutable. C'est une véritable gageure de prétendre avec plusieurs auteurs protestants (Duhm, Marti, Cheyne) qu'il s'agit d'enfants quelconques qui naîtront prochainement en Juda et auxquels leurs mères pourront donner le nom d'Emmanuel, parce que la retraite des armées assyriennes leur en fournira l'occasion. Si la femme qui enfante n'est pas appelée בתולה, mais עלמה, c'est que בתולה exclut toute idée d'enfantement; mais il est certain que dans la Bible, abstraction faite d'un passage obscur des Proverbes (XXX, 19), עלמה désigne une jeune fille non encore mariée (Gen., XXIV, 13; Ex., II, 8; Cant., I, 3; VI, 8; Ps., LXVIII, 26); aussi les LXX ont-ils traduit par παρθένος. L'enfant qui naîtra sera donc un enfant miraculeux. De plus son nom le désigne non pas certes comme Dieu, mais comme l'antithèse d'Achaz incrédule et qui agit sans tenir compte de Dieu. L'Emmanuel, lui, garantit par son nom la communauté de vie du « reste » croyant avec Dieu (O. Procksch). En lui c'est un nouveau peuple de Dieu qui commence, un peuple qui trouvera dans la foi le principe même de sa subsistance (si vous ne croyez pas vous ne subsisterez pas). Ce n'est pas le triomphe d'un peuple qui est annoncé, c'est le triomphe de la foi.

c) VIII, 1-20 contient une série de petits oracles qui se rapportent pareillement à la guerre syro-éphraïmite.

a. VIII, 1-4 : Isaïe reçoit de Yahweh l'ordre d'écrire en caractères d'homme, c'est-à-dire probablement lisibles pour tous (par opposition à des caractères spéciaux employés par les prêtres, cf. l'écriture démotique des Égyptiens), le nom symbolique de son futur enfant. Ce nom, traduit élégamment par Condamin : Prompt-butin-Proche-pillage, signifie le pillage prochain de Damas et de Samarie par les Assyriens. Ce nouveau signe est adressé au peuple, car Isaïe a rompu avec Achaz incrédule.

b. Invasion de Juda par l'Assyrie : ℣. 5-10. C'est, tout comme au chap. VII, l'annonce du salut de Juda, aussitôt après celle de son châtiment. Mais le prophète proclame en même temps l'inanité de tous les projets des peuples païens qui vont à l'encontre du plan divin.

c. ℣. 11-20 : le prophète, qui a échoué auprès des rois et des grands, se renferme dans le cercle de ses disciples. Il les encourage à avoir foi en Dieu et à mépriser les pratiques superstitieuses du peuple aux abois.

4. Téglath-Phalasar opère avec son armée dans le nord de la Palestine, dans la région de Zabulon et de Nephtali. Il s'est même emparé de tout le pays de Nephtali dont il a emmené captifs les habitants en Assyrie, II Reg., XV, 29 (voir BABYLONE ET LA BIBLE, t. I, col. 785). C'est dans ce contexte historique qu'il faut lire le bel oracle de VIII, 21-IX, 6. Il débute par une description de la nuit eschatologique, en un style qui annonce déjà l'apocalyptique (cf. Ex., XXII, 27).

Aux ténèbres et au chaos, fait place soudain aux yeux du voyant la lumière du salut messianique. Comme dans le chapitre sur la création (Gen., I) et le prologue johannique, la lumière luit tout à coup

au sein des ténèbres, grâce à une intervention de la toute-puissance créatrice. Ce n'est pas, dit excellemment O. Procksch, comme un lever de soleil succédant au crépuscule; c'est le soleil « resplendissant » (IX, 1) dans toute sa force, alors qu'auparavant il faisait encore noir. Ce n'est pas précisément le « jour de Yahweh », simple prélude du salut messianique (cf. Am., V, 18), mais le « jour » proprement dit, qui est essentiellement le salut. Cette lumière de la nouvelle création s'accompagne d'une joie toute neuve elle aussi, comme celle qu'on éprouve au temps de la moisson ou du partage du butin, après les dures fatigues des semailles ou de la guerre. Trois propositions disposées en gradation ascendante (noter les trois כִּי successifs) expliquent les raisons d'une telle allégresse : défaite de l'ennemi oppresseur (ỿ. 3), disparition de toute trace de guerre (ỿ. 4), enfin et surtout naissance d'un enfant miraculeux (ỿ. 5), qui semble même la source immédiate de la lumière partout répandue, tout comme dans le célèbre tableau du Corrège, la lumière rayonne de la crèche du nouveau-né. Cet enfant, c'est évidemment l'Emmanuel (cf. VII, 14); il est le don que Dieu fait aux croyants : « un enfant nous est né, nous a été donné »; c'est donc que sa naissance n'est pas à entendre métaphoriquement d'une intronisation, par analogie avec les Pharaons d'Égypte. D'ailleurs l'enfant lui-même n'est pas appelé « roi », et les titres qu'il reçoit, mis à part celui de « Dieu fort », le présenteraient plutôt comme le premier ministre de Yahweh, Roi unique de l'univers (VI, 4). Il est « conseiller » du Roi, mais son savoir-faire est d'origine toute surnaturelle : *Merveilleux Conseiller*. Il est « père », probablement au sens d'administrateur, de gérant dans la maison royale (O. Procksch), comme Joseph qui se déclarait « père du Pharaon et seigneur de toute sa maison » (Gen., XLV, 8), mais cette intendance doit avoir une durée indéfinie : « Père éternel ». Il est « prince », c'est-à-dire qu'il commande à la place du roi, et ce mot désigne presque toujours le chef des armées royales (Deut., XX, 9; II Sam., XXIV, 2; I Reg., XV, 20...). Mais comme aux temps messianiques, la guerre a disparu, il n'y a plus de place que pour un « Prince de la paix ». Reste le titre de « Dieu fort », qui est beaucoup plus lourd de signification, car il est habituellement réservé à Yahweh : Deut., X, 17; Jer., XXXII, 18; Neh., IX, 32 et surtout Is., X, 21. Les rabbins ont bien senti toute la portée de ce qualificatif, puisque la ponctuation du Talmud et du T. M. vise à ne laisser au Messie que le ou les deux derniers titres et à rapporter les autres à Yahweh, sujet du verbe, ce qui revient à détruire le mouvement de la phrase où tout converge évidemment vers l'Emmanuel. Force nous est donc de conclure qu'Isaïe a entrevu ici le mystère de l'Homme-Dieu, et qu'il a conçu le Messie comme une manifestation visible de la majesté divine invisible. Avec Procksch, on songe tout naturellement à l'Ange de Yahweh auquel déjà David est comparé dans II Sam., XIV, 17 (cf. Zach., XII, 8) : cf. *Supplém.*, art. ANGE DE YAHWEH, t. I, col. 242-255.

L'origine davidique de l'enfant n'est pas soulignée, puisque d'après VII, 14, sa naissance est surnaturelle, mais il est évident qu'il ne sera pas un usurpateur. Aux deux royaumes de Juda et d'Israël à nouveau réunis, il doit donner une paix sans fin, c'est-à-dire un état de félicité stable, et tel qu'on n'aura plus rien à désirer. La paix est un élément essentiel de l'attente eschatologique (II, 2-5; XXVI, 3, 12; XXXII, 17-18; XLVIII, 18...). Le monothéisme moral des prophètes la subordonne à une transformation morale, et c'est pourquoi il est dit ici que le royaume sera affermi dans le droit et la justice.

On a contesté l'authenticité de cet oracle (voir par exemple Cheyne, *Introduction to the Book of Isaiah*, London, 1895, p. 44 sq.; Gray, *The Book of Isaiah, in h. l.* Eissfeldt n'ose se prononcer : *Einleitung*, p. 358). Entre autres arguments, Cheyne fait valoir ceux-ci : le manque d'attache avec l'histoire de Juda contemporaine d'Isaïe; la conception qu'Isaïe se fait de Yahweh, Roi du monde, à l'exclusion de tout autre roi; l'absence d'une référence quelconque à cette prophétie, soit dans Jérémie, soit dans la seconde partie d'Isaïe; enfin l'obscurité de l'oracle. Après les explications données ci-dessus, il est aisé de voir que la plupart de ces objections ne sont pas fondées. O. Procksch fait valoir avec raison que notre passage, étroitement lié au ch. VII, s'explique au mieux s'il est prononcé par Isaïe dans le cadre défini plus haut, et qu'on ne pourrait le situer à aucune autre époque de façon aussi satisfaisante. Au chap. IX, tout comme au chap. VII, il est question d'une naissance surnaturelle qui est tout à la fois le signal et le symbole de la rénovation appelée ère messianique : l'unique différence est que dans le premier cas la naissance de l'enfant est prévue, tandis que dans le second elle se réalise. Nous ne ferons que mentionner pour mémoire les tentatives de Gunkel, de Gressmann et de Norden, qui assignent aux conceptions d'Isaïe une origine mythologique. Ces hypothèses sont aujourd'hui de plus en plus délaissées. Cf. *Dict. de théol. cathol.*, art. *Messianisme*, col. 1536 sq. On ne doit pas oublier que la pensée d'Isaïe trouvait un point d'appui dans l'oracle de Nathan.

3° *Ministère d'Isaïe sous Ézéchias.* — 1. L'oracle XIV, 28-32 contre les Philistins est daté de l'année de la mort d'Achaz. Cette indication a chance d'être ancienne, car on ne voit pas l'intérêt qu'aurait eu un auteur postexilien à rattacher à la mort d'Achaz le contenu des versets en question. Malheureusement les chiffres les plus divers ont été proposés comme date de la mort d'Achaz : 728-27 (Hänsler, C.-F. Jean); 725-26 (Begrich); 721-20 (Landersdorfer, Procksch, Fischer); 718-16 (Ricciotti; tout récemment Ticle, *Journal of Near Eastern Studies*, 1944, fasc. 2). Si nous retenons la date la plus communément admise de 727, le monarque assyrien désigné par la verge et le serpent serait Téglath-Phalasar; le basilic et le dragon volant seraient ses successeurs. Mais si le règne d'Ézéchias n'a commencé qu'après la chute de Samarie, à plus forte raison s'il faut descendre jusqu'aux années 716-15 (comme le laisserait supposer Is., XXXVI, 1, qui date l'invasion de Sennachérib de la 14e année d'Ézéchias), la verge et le serpent ne peuvent être que Salmanasar V. On peut rapprocher XIV, 29 : « De la racine du serpent sortira un basilic » de XI, 1 : « De la racine de Jessé sortira un rameau », ce qui est un indice d'auteur commun pour les deux passages, mais nullement une preuve qu'il faille voir le pieux roi Ézéchias dans l'image odieuse du basilic et le Messie dans l'image aussi déplaisante du dragon volant.

2. L'oracle contre Samarie, XXVIII, 1-6, date d'une époque où Samarie est encore dans sa gloire, mais proche de la ruine. Nous sommes donc à une époque antérieure à 722, probablement aux environs de 725, au moment où Osée, cédant aux instances du parti antiassyrien, s'allie à So' (Sua) d'Égypte : II Reg., XVII, 4-5. L'orgueilleux diadème des buveurs d'Éphraïm sera foulé aux pieds, annonce le prophète, mais Yahweh sera un brillant diadème pour le reste de son peuple. Duhm déclare inauthentique la promesse messianique des ỿ. 5 et 6. Avec plus de raison, Procksch la maintient à cause du style puissant et imagé, de la conception du « reste » authentiquement isaïenne et de la mention de « l'esprit de justice et de force »,

qui est en harmonie avec XI, 2... On dirait que l'oracle de XXVIII, 7-22 n'est que la suite de XXVIII, 1-6 (début du ℣. 7 : rappel des buveurs d'Éphraïm de XXVIII, 1), mais l'allusion au projet d'alliance égyptienne des versets 15 et 20 montre que nous sommes entre les années 705 et 701. Est-il besoin de noter que l'oracle de XXVIII, 1-5 doit être rattaché au ministère d'Isaïe sous Achaz, si on admet que le règne d'Ézéchias n'a commencé qu'après 722?

3. Sans partager toutes les vues hypothétiques de Procksch sur l'évolution psychologique d'Isaïe dans son attitude à l'égard de l'Assyrie (elles sont critiquées par Lods, *Rev. d'hist. et de phil. relig.*, mai-juin 1932, p. 254-258), nous serions porté avec ce dernier auteur à dater de la même époque XIV, 24-27 : oracle contre l'Assyrie; XV-XVI : oracle sur Moab; XXI, 11-12 : oracle sur Édom; XXI, 13-16 : oracle sur les tribus arabes. Tous ces morceaux s'expliquent très bien si on les place au temps des campagnes de Sargon contre la Syrie septentrionale, c'est-à-dire aux environs de 715. Un peu plus tard, comme nous le verrons par la suite, Isaïe, témoin attristé de la coalition d'Azot, tiendra un langage tout différent. Expliquons rapidement chacun de nos oracles.

a) XIV, 24-27 : ce petit oracle prédit la ruine d'Assur dans la terre de Yahweh, ce qui porterait à le rapprocher davantage des événements de 701. Mais dans la péricope X, 5-16 (cf. *infra*), apparentée à la présente prophétie, toutes les victoires dont se vante le roi d'Assyrie (℣. 8-9) font songer au temps de Sargon et à la défaite de la coalition dont Hamath avait pris la tête (720), sauf peut-être Calno tombée auparavant sous les coups de Téglath-Phalasar. On est donc porté à croire que dès le temps de Sargon, Isaïe a annoncé la chute de l'orgueilleuse Assyrie. Par ailleurs il présente la chute du grand empire comme le signal de la libération, non seulement de Juda, mais encore de tous les peuples asservis à Assur (℣. 25-26) : il semble donc (Procksch) que ce passage éclaire les oracles sur Moab, Édom et les tribus arabes, qui ne peuvent se situer au temps de Sennachérib. On y voit en effet s'exprimer au concret l'espoir d'Isaïe en la libération des peuples.

b) XV-XVI : oracle sur Moab. Le plus grand désaccord règne parmi les exégètes, relativement à l'origine et à l'interprétation de ces deux chapitres. La plupart croient avoir affaire à un poème contre Moab antérieur à Isaïe, et que le prophète aurait repris à son compte en y joignant XVI, 13-14. D'autres pensent à une origine post-exilienne. (E. Power a exposé dans *Biblica* une interprétation assez curieuse de ce morceau reposant sur une nouvelle lecture de XV, 9 *b-c*, *The Prophecy of Isaias against Moab*, *Biblica*, 13, 1932, p. 435-451.) L'opinion de Procksch semble la plus plausible. Il retranche d'abord XVI, 6-12, qui se retrouve à peu près textuellement dans Jer., XLVIII, 29-33, 35-36, 42; effectivement le style fait bien songer au voyant d'Anathoth, et il est normal que ces versets, empruntés à Jérémie, aient été insérés tardivement dans le contexte d'Isaïe en vertu de l'hostilité traditionnelle contre Moab. Une fois ce retranchement opéré, nous nous trouvons en présence de deux oracles qui peuvent parfaitement l'un et l'autre avoir Isaïe pour auteur (מֵאָז de XVI, 13 « depuis longtemps » peut très bien se référer au passé du prophète, qui n'a d'ailleurs pas l'habitude de citer des prophéties étrangères; cf. Gen., XXXIX, 5; Ex., IV, 10; II Sam., XV, 34; Os., II, 9). Nous avons d'abord un oracle en faveur de Moab (XV-XVI, 5), puis un oracle contre Moab ajouté plus tard (XVI, 13-14). L'oracle en faveur de Moab se compose d'une lamentation (XV), d'une prière (XVI, 1-4*a*) et d'une promesse (XVI, 4*b*-5). La scène se passe au cours des années qui suivent Karkémisch : Sargon, ayant les mains libres, a entrepris à l'ouest une grande campagne dont ont souffert Moab, Édom, et diverses tribus arabes. Une ambassade moabite est venue se plaindre en Sion des malheurs causés par la guerre, qui oblige les habitants de Moab à s'enfuir vers le sud (XV). Le prophète recommande d'abord aux Moabites d'envoyer au roi de Juda un tribut d'agneaux comme signe de leur soumission (XVI, 1; cf. II Reg., III, 4); puis, à une nouvelle demande de conseils et de secours (XVI, 2-4 *a*), il répond par un oracle de Yahweh qui annonce la ruine de l'oppresseur assyrien et l'instauration en Sion du royaume messianique (XVI, 4 *b*-5) : le présent est sombre, mais bientôt le dévastateur assyrien disparaîtra. Alors siégera dans la tente de David un « juge poursuivant le droit et zélé pour la justice », qui sera un don de la miséricorde et de la fidélité divines. Il est clair que ce message de salut est étroitement apparenté à la prophétie qui annonce la naissance de l'enfant mystérieux (IX, 1-6). Mais nous avons ici un trait tout à fait remarquable : l'apparition du Messie davidique signifiera la délivrance même pour Moab. Quelques années plus tard, vers 713, Moab avec Juda se laissait entraîner dans la coalition d'Azot contre l'Assyrie. Aux yeux d'Isaïe, Dieu seul devait vaincre Assur. Il ajouta donc au précédent oracle les versets qui prédisent l'infortune de Moab (XVI, 13-14; cf. XX, 3 : dans trois ans).

c) XXI, 11-12 : cet oracle est exactement parallèle au précédent, et doit se rattacher aux mêmes circonstances historiques. Il s'agit d'un peuple étranger, sans doute d'Édom : il est en effet question de Seir et peut-être faut-il, au ℣. 1, lire avec LXX « oracle sur l'Idumée » au lieu d' « oracle sur Duma ». Les Édomites, se trouvant dans une situation difficile, demandent conseil à Jérusalem : le prophète leur dévoile une perspective consolante. Les mots « et la nuit aussi » (℣. 12) sont déconcertants, puisque le matin eschatologique vient précisément mettre fin à la nuit. On peut donc adopter la correction de Procksch : le matin vient et la nuit est finie (וְגָמַל לַיְלָה). A une époque plus tardive, la seule idée d'une promesse de salut faite à Édom a dû paraître insupportable, d'où la leçon actuelle, qui rend le texte incohérent. On remarquera ici, comme dans le morceau précédent, le mystère qui enveloppe la réponse du prophète.

d) XXI, 13-17 : oracle sur les tribus arabes. Les habitants de l'oasis de Théma, située loin des routes par où passent les armées dévastatrices, sont priés de venir en aide aux Dédanites qui fuient devant l'ennemi : on songe ici encore à la campagne de Sargon. Celui-ci se servait volontiers d'étrangers comme troupes auxiliaires (cf. XXII, 6), et ce doit être en tant qu'alliée de l'envahisseur qu'au ℣. 17 la tribu de Cédar est menacée de ruine.

4. Nous devons maintenant nous transporter à une date un peu plus tardive, celle de la coalition d'Azot, à savoir environ 713. Voici plusieurs oracles qui sont ou du moins paraissent contemporains de cet événement important : XVII, 12-14; XVIII, 1-7; XIX (au moins la première partie du chapitre); XXII; XX, 1-6.

a) XVII, 12-14 et XVIII, 1-7 commencent par la même exclamation. De part et d'autre il s'agit d'une intervention de Yahweh dans l'histoire générale du monde en faveur du peuple élu. S'il n'est pas possible de se ranger à l'avis de Duhm, qui regarde ces deux morceaux comme ne faisant qu'un, on peut du moins les dater de la même époque. Il ne peut être question des environs de 702 (contre Skinner), car alors, bien loin d'être « la nation impérieuse et qui écrase » (XVIII,

2), l'Égypte est devenue aux yeux d'Isaïe « un peuple qui ne sert de rien » (xxx, 5). On doit plutôt songer au temps où Šabaka, montant sur le trône de l'Égypte, met sur sa tête la double couronne de l'Égypte et de l'Éthiopie (vers 714).

Dans le petit oracle xvii, 12-14, comme d'un phare placé sur le récif de Jérusalem (O. Procksch), le prophète contemple la mer écumante des nations qui, après la chute de Samarie, vient battre le rocher de Juda. Les répétitions « mugissement... mugissent... mugissent... grondement... grondent... grondent... » imitent le bruit monotone des vagues. La menace de la catastrophe se produit au cours de la nuit : c'est la nuit de l'attente messianique (cf. aussi ix, 1; xxix, 7; xxx, 29); le matin (eschatologique) apporte la délivrance. L'œuvre de Dieu s'est ainsi accomplie dans le secret, sans témoins et sans intervention humaine; la brièveté des phases au ℣. 14 exprime la rapidité du dénouement.

xviii, 1-7 est une réplique d'Isaïe aux ambassadeurs du roi d'Éthiopie venus à Jérusalem pour entraîner Ézéchias dans une alliance contre Assur; on a l'impression qu'ils sortent d'une entrevue avec le roi. En un langage plein de poésie, Isaïe les complimente sur leur beau pays, « la terre où résonne le bruissement des ailes, qui envoie des messagers dans des nacelles de jonc » (c'est sans doute par voie d'eau, sur le Nil, que les messagers avaient voyagé), mais il les prie de retourner chez eux. Yahweh n'a que faire de ce peuple à la haute stature. De sa demeure éternelle, il attend tranquillement que son œuvre s'accomplisse, que mûrissent les fruits de sa vigne. O. Procksch donne de la belle comparaison des ℣. 5-6 une interprétation nouvelle, qui est intéressante : « Car avant la moisson, quand la floraison sera poussée et que la fleur sera devenue une grappe bientôt mûre, quand l'Assyrien aura coupé les pampres à coups de serpe, enlevé les sarments et les aura détachés, alors ils seront (les Assyriens) livrés tous ensemble aux vautours des montagnes. » La vigne, c'est le peuple élu, c'est la Terre sainte (cf. v, 10). Il semble à l'envahisseur assyrien que les fruits de cette vigne sont mûrs, et déjà il tend la main pour s'en emparer, comme il l'a fait pour tant d'autres pays. Mais contrairement aux apparences, la moisson ne mûrit pas pour les Assyriens. Ils ne sont en effet que des ouvriers dans la vigne de Dieu : en coupant les sarments à coups de serpe, ils permettent seulement à la sève d'aller nourrir les fruits. Quand ils auront rempli leur tâche, Dieu les détruira et cueillera les fruits de sa vigne, que la taille aura rendue plus féconde. Le ℣. 7, qui annonce la conversion des Éthiopiens, a été souvent regardé comme une addition postérieure (Duhm, Marti, Buhl, Gray, Schmidt). Mais un oracle sur l'hommage rendu par les Éthiopiens au vrai Dieu est ici parfaitement à sa place, puisqu'Isaïe voit dans l'anéantissement d'Assur le prélude du salut des peuples (cf. *supra*, xiv, 24-27). Comme le ℣. 3 invitait l'ensemble des habitants de la terre à contempler l'action d'éclat de Yahweh, on peut, avec Fischer, voir dans les Éthiopiens les représentants du monde païen converti (cf. ii, 2-5). Ils rendent hommage au Dieu qui les a libérés de la servitude d'Assur, et apportent leurs présents au « séjour du nom de Yahweh des armées », c'est-à-dire en Sion; la formule est deutéronomique (Deut., xii, 11; xiv, 23; xvi, 2-6-11; xxvi, 2; cf. Jer., vii, 7).

b) L'oracle du chap. xix sur l'Égypte se divise, au point de vue de la forme et du contenu, en deux parties : ℣. 1-15 (ou 18) et 16 (ou 17)-24. Elles doivent être étudiées séparément.

La première est regardée assez généralement comme authentique. Sans raison suffisante, certains auteurs ont proposé comme date de composition la période persane : soit le temps de Darius Ier (581-486) : Cheyne; soit celui d'Artaxerxès Ochus (359-338) : Duhm, Marti. En réalité le morceau peut parfaitement remonter au temps d'Isaïe. Le maître dur du ℣. 4 désigne très bien Sargon, le grand adversaire de la politique égyptienne. L'infériorité de l'Égypte et ses échecs nombreux dans ses luttes contre le conquérant assyrien justifient suffisamment les termes du prophète : « Je livrerai l'Égypte entre les mains d'un maître dur, et un roi redoutable dominera sur eux » (℣. 4). Par ailleurs la langue est bien celle d'Isaïe, et le contenu de l'oracle, qui annonce toutes sortes de calamités politiques, économiques et sociales témoigne que l'auteur connaît remarquablement le pays.

L'authenticité de la seconde partie est très discutée. Condamin a raison de rejeter les arguments précaires dont s'autorisent Duhm et Marti pour découvrir dans le ℣. 18 la désignation du temple juif de Léontopolis (élevé vers 160 av. J.-C.). Toutefois il demeure incontestable que la perspective d'une conversion de l'Égypte et de l'Assyrie et la sympathie témoignée à ces peuples ne concordent guère avec ce que dit ailleurs Isaïe; on sait en effet qu'il traite durement l'Égypte, et surtout qu'il regarde l'anéantissement d'Assur comme le prélude du salut messianique. D'autre part, la doctrine de notre passage, qui annonce l'instauration d'un culte du vrai Dieu en terre d'Égypte, est à l'envers du point de vue constant des oracles messianiques d'Isaïe : pour lui, en effet, Jérusalem et son temple sont toujours le centre du royaume messianique. Le contact de notre oracle est bien plutôt avec Jonas et Mal., i, 11. Il importe en effet de remarquer l'ampleur extraordinaire de son universalisme. Tout d'abord il indique comme symbole de la conversion de l'Égypte l'adoption par cinq villes de la langue de Canaan (℣. 18). On peut prendre ce chiffre à la lettre, ou bien l'entendre au sens de quelques villes (Is., xvii, 6; xxx, 17; Lev., xxvi. 8; I Cor., xiv, 19). Peut-être s'agit-il d'un « reste » qui survit au jugement divin et qui, annonçant la régénération de la nation entière, entre en scène au ℣. 21 (Cheyne). L'une des villes converties reçoit un nom que l'on a de la peine à interpréter. Il ne faut pas lire « ville de destruction » (עִיר הַהֶרֶס), comme porte fautivement le texte massorétique (contre Feldmann); ni « ville du soleil » (עִיר הַחֶרֶס), comme le prétendent un grand nombre d'exégètes (Condamin, Driver, Cheyne, Fischer), car comment admettre ici une allusion au temple idolâtrique du dieu soleil, même pour rappeler qu'il a été détruit? La leçon des LXX, « ville de justice » (πόλις ἀσεδὲχ), qui est une transcription littérale de l'hébreu (עִיר הַצֶּדֶק) et convient parfaitement au contexte, a toutes chances d'être authentique (cf. J.-B. Gray, *The Book of Isaiah*, 1912, p. 334-335). La cité en question, qui porte le titre donné par Is., i, 26 à la Jérusalem messianique, jouera donc en Égypte le rôle de capitale religieuse. Le verset suivant (19) montre assez clairement qu'il faut opter pour le texte des LXX, car il ne fait que tirer la conséquence de cette existence en Égypte d'une seconde « ville de justice » : la loi deutéronomique de l'unité du sanctuaire (Deut., xii) doit être en effet abrogée; on installera dans le pays des Pharaons un autel en faveur de Yahweh, et une maṣṣéba. Ce terme désigne sans doute un obélisque, bien que le Deutéronome proscrive toute maṣṣéba comme idolâtrique. Dressée à la frontière du pays, elle rappellera à Yahweh lui-même qu'il « en cet endroit de nouveaux fidèles dont il lui faut prendre soin. A la différence des anciennes divi-

nités, impuissantes en temps de détresse, il répondra aux prières de ses adorateurs et ne manquera pas de leur envoyer, quand ils en auront besoin, un sauveur pour les délivrer. Comme on le voit, c'est l'expérience historique d'Israël au temps des Juges qui se trouve ici universalisée : au ŷ. 20 le verbe לָחַץ « opprimer » est le mot constant du livre des Juges (Jud., I, 34; II, 18; IV, 3; VI, 9; X, 12). L'autel en question ne saurait être un monument purement commémoratif : c'est un autel destiné aux sacrifices, comme le montre clairement le ŷ. 21. Il y aura donc un temple en dehors de Jérusalem et des prêtres étrangers à la famille d'Aaron : cf. Is., LVI, 21. Les paroles « Yahweh se fera connaître de l'Égypte et l'Égypte connaîtra Yahweh » (ŷ. 21) signifient une extension aux nations de l'alliance conclue avec Israël. Si, à l'encontre de Condamin, on laisse le ŷ. 22 à sa place, il exprime non pas une conversion dogmatique, à savoir le passage du paganisme au Yahwisme, mais la conversion morale des Égyptiens déjà croyants, grâce aux corrections médicinales que leur imposera la miséricorde divine (Marti). Le fruit le plus précieux de la diffusion du culte du vrai Dieu sera l'union parfaite entre l'Égypte et des peuples que jusque-là elle avait considérés comme ses pires ennemis, en particulier l'Assyrie. Le prophète montre, sous la belle image d'une route reliant ces deux pays, l'instauration entre eux de relations pacifiques. Désormais Israël ne formera plus avec ses terribles voisins, qui l'ont si souvent combattu et meurtri, qu'un peuple unique. Tel sera le peuple de Dieu, unique dans la diversité de ses races et destiné à devenir pour toute la terre une source de bénédictions (rappel évident de Gen., XII, 2; cf. Ps., XLVII, 10). Yahweh lui appliquera les noms glorieux qu'il réservait jadis exclusivement à la race choisie : l'Égypte sera « son peuple » (cf. Os., II, 1, 3, 25) et l'Assyrie « l'œuvre de ses mains » (cf. Is., LXV, 11, et Deut., XXXII, 5), tout comme Israël « son héritage ».

c) Non sans hésitation, nous rapportons avec Procksch le difficile chap. XXII tout entier au temps de la coalition d'Azot (713). Plus habituellement on rattache ce morceau à l'invasion de Sennachérib de 701, mais, comme l'a dit depuis longtemps Cornill (*Zeitschr. für alttest. Wissensch.*, 1884, 4, 97 sq.), il y a une contradiction fondamentale entre l'espérance d'Isaïe en la libération de Jérusalem aux environs de 701 et le découragement manifesté ici, entre les promesses consolantes qu'il faisait alors et les menaces que nous entendons ici. Et si, avec Duhm et Marti, on songe à la joie que provoqua dans la ville sainte la cessation des hostilités assyriennes (II Reg., XVIII, 14-16), on ne comprend plus du tout que le prophète s'indigne et qu'il menace la capitale d'un nouveau siège. D'ailleurs il faut expliquer à la fois la joie délirante du peuple avec les festins scandaleux (ŷ. 1-13), et d'autre part les préparatifs en prévision d'une guerre et d'un siège (8 *b*-11). Tout s'éclaire assez bien si l'on se place au temps où Juda, malgré Isaïe, rompit ses relations avec l'Assyrie pour entrer dans la coalition d'Azot. C'était là tout le contraire de l'attitude de foi prêchée par le voyant, d'où sa tristesse et ses sombres prévisions. L'intendant Sobna dut être le principal responsable de ce jeu dangereux, et c'est pourquoi on nous annonce sa disgrâce prochaine. On peut distinguer dans ce chapitre deux oracles distincts : le premier a trait au sort de Jérusalem (ŷ. 1-14), le second concerne l'intendant Sobna (ŷ. 15-25).

L'oracle sur Jérusalem, intitulé tardivement « oracle sur la vallée de vision » à cause de 5 *b*, oppose d'abord (2-8 *a*) à la joie bruyante qui remplit actuellement Jérusalem, le tableau d'un siège où l'on meurt de faim, où les chefs livrent la cité sainte sans avoir combattu, où les vallées qui l'entourent sont remplies de troupes au service de l'empire assyrien. On est surpris de voir l'Élam parmi les peuples qui aident l'Assyrie, alors qu'il figure toujours ailleurs parmi ses ennemis; sans doute il s'agit de soldats engagés au service du roi d'Assur. Cette vision plonge le prophète dans une profonde douleur (ŷ. 4). Quand elle se réalisera, c'est alors que Yahweh ôtera le voile qui empêchait le peuple de voir clair (8 *a*). Dans une seconde partie (8 *b*-14) le prophète revient à la situation présente : ses compatriotes s'attendent effectivement à un siège, mais au lieu de regarder vers Yahweh qui provoque cette calamité pour convertir les âmes, ils se tournent vers la « maison de la forêt » de Salomon (I Reg., VII, 2-6) transformée en arsenal et se livrent à une jouissance effrénée, en se disant que peut-être demain ils mourront dans le combat. Le manque de foi en Dieu, qui est à l'origine de cette attitude, depuis l'entrée dans la coalition, apparaît au prophète comme un péché irrémissible.

Sobna est un parvenu, mauvais conseiller du roi, qui se fait creuser comme les riches un sépulcre à Jérusalem : il va bientôt perdre sa place et mourra en terre étrangère. Le passage consacré à la louange d'Éliacim, successeur de Sobna (ŷ. 20-23; cf. XXXVI, 3, 11, 22; XXXVII, 2), a une saveur eschatologique. Ce n'est pas étonnant, puisqu'Isaïe prévoit pour les temps messianiques un prince juste entouré de conseillers et de ministres pareillement justes (I, 26; XXXII, 1 sq.). Éliacim porte le titre de père (ŷ. 21) : c'est une façon de désigner sa charge de maître du palais (*Rev. bibl.*, 1933, p. 402; cf. Procksch, *In Is.*, IX, 5). Les ŷ. 23-25 sont assez généralement regardés comme une addition postérieure (Duhm, Marti, Gray, Procksch, Fischer). Ils condamnent le népotisme de l'Éliacim historique.

d) Le chap. XX, 1-6 est à situer en 711, date à laquelle la prise d'Azot par le tartan de Sargon mit fin à la coalition anti-assyrienne suscitée par Jamini. Pour exprimer plus vivement l'asservissement futur à l'Assyrie de l'Égypte et de l'Éthiopie (comp. XIX, 1-15), le prophète, sur l'ordre de Yahweh, recourt à une action symbolique. Pendant trois ans, il marche « nu et déchaussé », sans doute en ce sens qu'il s'abstient de porter le sac, le vêtement de deuil, et donc l'accoutrement normal du prédicateur de pénitence, et qu'il se couvre seulement de son manteau de prophète : cf. I Reg., XIX, 13, 19; II Reg., II, 8, 13; Zach., XIII, 4. Par là il attire l'attention des auditeurs et les détourne de s'appuyer sur l'Égypte. Buzy suppose à tort qu'Isaïe portait sous son sac une tunique : *Les symboles de l'A. T.*, Paris, 1923, p. 103; le sac se portait sur le corps nu : I Reg., XXI, 27; II Reg., VI, 30; cf. Procksch *in h. l.*).

5. La maladie d'Ézéchias et l'ambassade de Mérodach Baladan, racontées dans Is., XXXVIII-XXXIX, sont à placer entre la coalition d'Azot et la campagne de Sennachérib en 701, mais les exégètes et les historiens ne s'entendent pas sur la datation précise de ces événements. Il convient d'ailleurs de faire plusieurs remarques préalables, au sujet des chapitres d'Isaïe qui nous les rapportent.

a) La section XXXVIII-XXXIX fait partie d'un *appendice historique* (XXXVI-XXXIX) substantiellement identique à II Reg., XVIII, 3-XVIII, 17-37-XIX-XX. Le récit des Rois est à certains égards plus complet, mais Isaïe contient en propre le cantique d'action de grâces d'Ézéchias pour sa guérison. Par ailleurs, il n'y a que de légères variantes textuelles. A laquelle des deux relations faut-il donner la priorité? Knabenbauer opte pour Isaïe, mais la majorité des critiques se prononce en sens contraire. En fait, la langue de ces chapitres

est celle des livres des Rois (cf. par ex. XXXVIII, 3 et I Reg., II, 4; III, 6; VIII, 61; XI, 4; XV, 3, 14; II Reg., XX, 3) et en outre XXXVII, 38 parle de la mort de Sennachérib, survenue seulement en 682, alors qu'Isaïe était peut-être déjà mort.

b) Le récit de la maladie d'Ézéchias et de l'ambassade (XXXVIII-XXXIX) est, dans l'ordre actuel d'Isaïe, précédé par le récit de la campagne de Sennachérib en 701 (XXXVI-XXXVII). Il y a certainement *inversion*, car l'ambassade, dont le but était la conclusion d'une alliance avec Ézéchias, n'est certainement pas postérieure à 701, date à laquelle Mérodach Baladan ne régnait plus. Mérodach Baladan fut une première fois roi de Babylone de 721 à 710 et une seconde fois en 703, mais pendant neuf mois seulement; à la fin de 703, il était définitivement chassé de Babylone. L'inversion des chap. XXXVI-XXXVII et XXXVIII-XXXIX a pu venir du désir de montrer dans la campagne et la défaite de Sennachérib l'accomplissement des oracles précédents d'Isaïe et de faire des chap. XXXVIII-XXXIX l'introduction aux chapitres XL sq. : XXXIX, 5 sq. prédit en effet l'exil de Babylone, et XL sq. en annonce le terme. L'inversion serait due à un rédacteur d'Isaïe et elle serait ensuite passée dans les livres des Rois à cause de l'autorité du grand prophète. Pourtant il demeure possible que la transposition ait été faite par l'auteur même des livres des Rois (cf. Šanda, *Die Bücher der Könige*, Münster, 1912, t. II, p. 301).

c) La date des évènements racontés dans Is., XXXVIII-XXXIX est, avons-nous dit, fortement controversée. D'après II Reg., XVIII, 2, le règne d'Ézéchias a duré 29 ans, et selon Is., XXXVIII, 5 (= II Reg., XX, 6), la maladie d'Ézéchias fut suivie de 15 années de vie. Si, avec un certain nombre d'auteurs récents, on prend comme dates extrêmes du règne d'Ézéchias 718-715 d'une part et 689-686 de l'autre, on sera amené à situer la maladie et l'ambassade entre 704 et 702. Nous avons dit précisément que Mérodach Baladan était de nouveau roi de Babylone en 703. Si au contraire on accepte pour le règne d'Ézéchias les dates plus communément admises de 728-727 et de 699-698, il faut placer la maladie et l'ambassade vers 712, un peu avant l'expédition de Sargon contre Azot.

Selon le titre qui provient manifestement du rédacteur, le *cantique d'Ézéchias* aurait pour auteur le roi lui-même, ce qui est possible en soi (cf. II Chron., XXIX, 25). Toutefois Fischer suggère que le morceau a pu être composé par un auteur tardif qui se trouvait dans la situation d'Ézéchias, et il allègue en faveur de cette hypothèse le fait que le chant manque dans le livre des Rois. M. Touzard avait cru découvrir (*Rev. bibl.*, 1899, p. 106 sq.) que nous n'étions pas à proprement parler en présence d'un chant d'action de grâces, mais bien plutôt d'une élégie exprimant les sentiments du malade quand il se croyait sur le point de mourir. Plus justement peut-être, Begrich (*Der Psalm des Hiskia*, 1926) regarde ce morceau comme un psaume liturgique, chanté par l'auteur lui-même dans le sanctuaire, en présence de ses parents et amis, immédiatement avant l'offrande du sacrifice d'action de grâces. Le poème se divise en deux strophes : dans la première (℣. 10-14) le poète se remémore l'angoisse passée; dans la seconde (℣. 15-20), il remercie.

L'ambassade de Mérodach Baladan (XXXIX) a comme but officiel de complimenter le roi de Juda sur son rétablissement, mais réellement, elle vise la conclusion d'une alliance contre l'Assyrie. C'est en effet ce que laisse supposer l'intervention sévère d'Isaïe, et Ézéchias ne proteste pas contre cette interprétation. Le prophète annonce le mal que ces mêmes Babyloniens (non les Assyriens) feront au successeur du roi (5-7). On a sans raison contesté l'authenticité de cette prédiction remarquable.

6. Quelle que soit la date de la maladie d'Ézéchias et de l'ambassade de Mérodach Baladan, il est certain que vers 703-702 se constitue une coalition contre l'Assyrie, dont les animateurs sont Luli de Sidon et Ézéchias.

a) Les chapitres XXVIII, 7 sq., et XXIX se situent très bien à l'époque où la cour d'Ézéchias se révolte contre Assur et tourne ses regards vers l'Égypte : XXVIII, 15 fait allusion à l'alliance projetée avec l'Égypte, et s'il faut prendre à la lettre XXIX, 2, nous sommes à une année de distance de la grande campagne de Sennachérib, donc en 702. A nouveau XXIX, 15-16 s'élèvent contre l'alliance égyptienne qualifiée de folie. Examinons rapidement les différents développements qui font la trame de ces chapitres.

a. Dans XXVIII, 7-22, le voyant s'attaque aux hommes moqueurs, qui dans Jérusalem combattent son influence et prônent une politique toute humaine. Il s'adresse plus particulièrement aux prêtres et aux prophètes, ce qui ferait facilement croire que la scène a lieu sur la place du temple. Il nous les présente à table, noyés dans le vin : plutôt que d'une fête religieuse, peut-être s'agit-il d'un grand banquet, offert à l'occasion de tractations politiques : cf. ℣. 15 (Procksch). Les auditeurs du prophète se plaignent de ses interminables gronderies : Dieu leur parlera dans la langue inintelligible de l'envahisseur assyrien (℣. 9-13). Ils émettent la prétention d'être garantis de la mort et du schéol grâce à leur alliance avec l'Égypte (℣. 14-15) : mais Sion ne peut être sauvée que par une intervention divine. Ici se place le beau passage sur la *pierre angulaire* (℣. 16-17). La pierre angulaire, ce n'est ni Sion où elle est posée, ni à proprement parler Yahweh qui la pose (contre Cheyne, Crampon, etc...), ni la foi en Yahweh (Marti...), puisque croire, c'est s'appuyer sur elle. La pierre angulaire ne peut être que le Messie (O. Procksch) : il est en effet la base d'un édifice d'essence morale et religieuse, dont les pierres vivantes seront les croyants. (L'Emmanuel aussi est principe d'un nouveau peuple animé par la foi. On notera que le « droit » et la « justice » caractérisent le règne du second David : IX, 6; XVI, 5; cf. aussi I, 27; XI, 4; XXXII, 1; XXXIII, 5...) Comme la construction est censée s'élever sur le mont Sion, le royaume messianique est ici conçu sous l'image d'un temple spirituel. Le recours à l'Égypte ne peut donc servir de rien : cette politique humaine est comme « un lit trop court », où on ne peut prendre aucun repos, alors que la foi est essentiellement un repos (cf. XXVIII, 20 avec XXVIII, 12) et comme une participation au repos de Dieu (comp. XXVIII, 12 avec XVIII, 4). Les Assyriens vont surgir comme un orage qui balaiera le refuge du mensonge. De même que jadis Dieu combattit avec David contre ses ennemis (℣. 21-22), ainsi va-t-il intervenir à nouveau pour juger les infidèles et fonder l'empire messianique, prolongement du règne de David. C'est en cela que l'œuvre divine est « singulière » et « étrange ».

b. La magnifique, mais difficile *parabole du laboureur* (XXVIII, 23-29) est adressée selon toute vraisemblance aux disciples d'Isaïe. Elle a pour but d'expliquer l'attitude déconcertante de Dieu à l'égard d'Israël dans la fondation du royaume messianique. Ce morceau, de style sapientiel, et d'ailleurs certainement authentique (contre Cheyne, Marti et autres), veut inculquer la nécessité de souffrances purificatrices, préliminaires à l'établissement du royaume. Le plan salvifique de Dieu est comparé aux règles que suit l'agriculteur, dans le labourage de la terre (℣. 23-26), et le battage des céréales (℣. 25-29). Il ne blesse la terre que pour la rendre fertile; et au temps

de la moisson il ne bat pas toutes les céréales de la même manière, réservant le plus dur traitement pour les plus nobles. D'ailleurs il se garde bien d'écraser le grain. Les disciples du prophète comprendront ainsi qu'ils n'ont pas à se scandaliser des sévérités du plan divin, qui réserve les plus grandes souffrances pour les hommes pieux.

c. L'oracle de XXIX, 1-8, prédit tout à la fois les malheurs et la délivrance d'*Ariel*. Il semble dater de l'année qui précède la campagne de Sennachérib (℣. 1 et 2); peut-être même (cf. 1 *b* β) peut-on préciser davantage et songer, soit à la fête des Tabernacles ou de la Récolte, qui terminait l'année civile (Ex., XXIII, 16; XXXIV, 22), soit à la Pâque qui ouvrait le cycle des solennités liturgiques. Presque tout le monde reconnaît l'authenticité des quatre premiers versets qui ont trait à l'abaissement de Jérusalem, mais la suite du développement, qui annonce la délivrance, paraît les contredire. Il faut tout au moins concéder, comme Fischer, qu'il a pu se glisser des gloses ici et là : ne dirait-on pas que 5 *a* a pour but de donner un sens favorable à la « visite » de 5 *b*, qui originairement devait être une visite hostile? Quoi qu'il en soit, Ariel ne peut être, étant donné le contexte, qu'un pseudonyme de Jérusalem (cf. ℣. 1 et 8) : il semble faire allusion à l'autel des holocaustes (cf. Ez., XLIII, 15) et a pu être occasionné par les sacrifices offerts au temple en un jour de fête liturgique. L'expression « *comme* Ariel » (2 *b*) signifie que les cris sortant de Jérusalem rappelleront les gémissements des victimes autour de l'autel des holocaustes. La plainte étouffée des habitants massacrés ressemblera à la voix des spectres (℣. 4). La suite du poème (℣. 5-8) montre que Yahweh ne doit pourtant pas abandonner le centre religieux du peuple choisi : quand tout semblera perdu, c'est alors qu'il interviendra en une théophanie rappelant celle du Sinaï (cf. Ex., XIX, 16 sq.). Les ennemis disparaîtront comme « une vision de la nuit » et seront aussi déçus qu'un homme affamé ou altéré au sortir d'un songe où il a rêvé qu'il mangeait ou buvait.

d. Le fragment XXIX, 9-16 a tout l'air d'être une réplique d'Isaïe à l'incrédulité et à la mauvaise humeur qu'ont suscitées chez ses auditeurs ses prédictions sur Ariel. Le voyant leur reproche tout à la fois leur inintelligence coupable de la parole prophétique (℣. 9-12) et leur culte formaliste (℣. 13-14). Leur aveuglement volontaire, Dieu va le changer en endurcissement total, et ils ressembleront à des hommes à qui on demanderait de lire un livre scellé ou à des hommes qui ne savent pas lire (beaucoup contestent les ℣. 11 et 12, qui sont sans doute écrits en prose). Le formalisme dans le culte sera châtié pareillement. Les versets 15-16 visent une catégorie très spéciale d'auditeurs : ce sont les mauvais politiciens, qui font des traités secrets avec l'Égypte sans réfléchir à leur absolue dépendance à l'égard du Créateur.

e. Comme contre-partie de toutes ces menaces, nous avons en finale (XXIX, 17-24) des perspectives de salut. Beaucoup (Duhm, Marti, Cheyne, Guthe, Schmidt) tiennent ce passage, y compris le ℣. 16, pour une addition postérieure, mais ils ne peuvent alléguer des preuves suffisantes (cf. Feldmann, t. I, p. 251-252). La transformation du Liban en verger, regardé lui-même comme une forêt (℣. 17), signifie la transformation physique du monde, accompagnement habituel de sa transformation morale aux temps messianiques. Les sourds qui « entendent les paroles du livre » et les aveugles délivrés des ténèbres et de l'obscurité (℣. 18) paraissent être ceux qui jusque-là étaient sourds et aveugles spirituellement, sans qu'il y ait de leur faute : c'est la contre-partie de XXIX, 11-12, où les aveugles coupables sont comparés à des hommes qui ne savent pas lire. Dans ces conditions, « entendre les paroles du livre » ne signifie pas forcément lire la sainte Écriture, mais simplement avoir l'intelligence ouverte aux vérités révélées. Les « humbles » et les « pauvres » du peuple choisi, c'est-à-dire les justes, seront alors dans la joie, car il n'y aura plus au sein de la communauté ni moqueurs ni oppresseurs (℣. 19-21). La maison de Jacob ne sera plus jamais confondue, et « l'œuvre des mains » de Yahweh réalisée en son sein la portera à glorifier le Dieu d'Israël. Aux auditeurs actuels d'Isaïe, qui refusent d'apprendre la sagesse et murmurent sans cesse (XXVIII, 9-11), sont opposés les hommes dociles des temps messianiques.

b) L'oracle du chap. XXX est dirigé contre l'alliance égyptienne; il suppose une situation plus avancée que celle des chap. XXVIII, 7 sq., et XXIX. Les tractations à Jérusalem touchent à leur fin, et déjà des messagers sont en route vers le Pharaon. Au ℣. 6, nous avons le titre « Oracle des bêtes du Négeb », qu'on est surpris de trouver en cet endroit. Il doit avoir pour origine une altération du texte (cf. J. Fischer). Les ℣. 1-7 traitent de l'inutilité de l'alliance égyptienne, 8-17 du mépris de la parole divine et de la punition qu'il entraîne. Le ℣. 8 est particulièrement intéressant. Isaïe reçoit de Dieu l'ordre formel d'écrire son oracle, afin qu'il soit un témoignage pour la postérité. On voit ainsi de quelle manière les prophètes sont devenus écrivains. Tant qu'ils vivent, ils enseignent oralement; mais comme la mort les surprendra avant que leurs oracles ne soient réalisés, leurs livres parleront pour eux. Les ℣. 16-17, qui dépeignent avec une ironie mordante les conséquences désastreuses du manque de foi, sont peut-être une allusion à la cavalerie égyptienne (cf. XXXI, 7), car le territoire montagneux de Juda ne permettait guère l'emploi de la cavalerie. Les ℣. 18-26 décrivent le salut eschatologique d'Israël. Leur authenticité est très contestée, mais avec raison Procksch la maintient; on peut d'ailleurs avec Fischer admettre la possibilité de gloses tardives. Très remarquable est le ℣. 20, où il faut supprimer les termes « angoisse » et « détresse », en contradiction avec le contexte, et où, d'accord avec Procksch et Fischer (contre Delitzsch, König, Feldmann), nous traduisons מוֹרֶיךָ par « ton docteur », et non « tes docteurs » (à savoir les prophètes) : ce ne sont pas, en effet, les prophètes, qui se sont cachés, mais Yahweh lui-même. (Cf. VIII, 17.) Aux temps messianiques il se fera l'instructeur du peuple (cf. 9 *b*; II, 3; XXVIII, 26). Lors de sa vocation, Isaïe s'était écrié effrayé : « Mes yeux ont vu le Roi! » (VI, 4). Maintenant le peuple de Dieu peut « voir celui qui l'instruit », parce que le péché et la mort sont supposés vaincus. Il est dit encore que Dieu, tel un berger derrière son troupeau, indiquera le chemin à chaque membre du peuple messianique. Les versets suivants (23-26) annoncent les bénédictions physiques habituelles. Les ℣. 27-33 prédisent avec force la chute d'Assur sous les coups de Yahweh. Les traits de cette théophanie font allusion tantôt à la scène du Sinaï (℣. 27, 28, 30; cf. XXIX, 6), tantôt à la nuit de la Pâque qui vit la ruine des Égyptiens et le salut d'Israël (℣. 29; cf. Ex., XII). On a soulevé des doutes contre l'authenticité de ce passage, mais Duhm lui-même l'admet, et effectivement on ne peut formuler à son sujet aucune objection sérieuse.

c) Déjà le chap. XXX marquait une progression des événements, XXXI et XXXII supposent une avance nouvelle : désormais l'alliance avec l'Égypte est chose faite et, comme l'armée judéenne n'a pas de cavalerie, on compte sur l'équipement des Égyptiens pour tenir tête aux Assyriens (XXXI, 1-2). On oublie que « l'Égyp-

tien est un homme et non un Dieu, ses chevaux chair et non esprit » (ỿ. 3) : affirmation tout à fait remarquable, qui présuppose comme une doctrine déjà reçue que « Dieu » et « esprit » sont synonymes, et que seul Yahweh peut recevoir ces titres. Il faut toutefois noter qu'aux yeux des Hébreux, « l'esprit » s'oppose à « la chair », non pas directement comme l'immatériel s'oppose à la matière, mais bien plutôt comme la force s'oppose à la faiblesse (cf. P. van Imschoot, *L'action de l'Esprit de Yahweh dans l'A. T.*, *Revue des scienc. phil. et théol.*, 23, 1934, p. 581-582).

Comme un lion défend sa proie, comme des oiseaux protègent leur couvée, ainsi Yahweh protégera Jérusalem (ỿ. 4-5; cf. Deut., XXXII, 11; Ps., XCI, 4). Les ỿ. 6-7, qui interrompent le contexte, doivent être une glose. Le ỿ. 8 en effet se rattache au ỿ. 5 : la protection de Jérusalem a comme contre-partie la chute d'Assur à la suite d'une intervention surnaturelle (ỿ. 8-9).

L'oracle qui suit (XXXII, 1-5) est très contesté, mais Duhm maintient son authenticité, à cause du contenu théologique qui rappelle tout à fait II, 2 sq... et XI, 1 sq... Il n'estime pas comme Procksch que si le portrait du roi idéal tracé ici est bien pâle, comparé à IX, 1-6 et XI, 1 sq..., ce soit une difficulté insurmontable. Par ailleurs il fait valoir que l'auteur de notre oracle paraît vivre sous un roi entouré de ministres (cf. Os., VII, 3; VIII, 4, 10; XIII, 10). On enlève aux scrupules de Procksch toute raison d'être, si on admet avec J. Fischer qu'il ne s'agit pas ici du Messie en personne (pour Isaïe, Yahweh seul est roi, VI, 5), mais bien plutôt d'un souverain temporel qui gouverne selon la justice et est entouré de ministres justes (cf. I, 26). Il y a là un grand bienfait : que de fois dans le passé le peuple n'a-t-il pas eu à souffrir de l'impiété de ses rois et des vexations des grands (cf. I, 23; III, 14 sq.; V, 23; X, 1 sq...; XXIX, 20 sq...)? Désormais « roi » et « princes » lui seront « un abri contre le vent ». La guérison de la cécité et de la surdité spirituelles, le don d'un cœur intelligent et d'une langue habile à parler, ces traits font partie du style d'Isaïe, et ils forment ici antithèse avec VI, 10; XXVIII, 11 sq...; XXIX, 9. Le voyant s'était plaint (V, 20) du renversement des notions morales : XXXII, 5 annonce la cessation de ce désordre. Les ỿ. 6-8 ne parlent plus du salut eschatologique, mais formulent des maximes générales sur l'insensé, le fourbe et le noble. Duhm rejette ce passage, et Fischer y verrait volontiers un développement tardif du ỿ. 5. Plus avisé peut-être, T.-K. Cheyne le maintient dans son commentaire et allègue le caractère souvent gnomique du style d'Isaïe (*The Prophecies of Isaiah*, t. I, London, 1882, p. 164 et 182; par contre il nie l'authenticité du passage, dans son *Introduction to the Book of Isaiah*, London, 1895, p. 172-176). Le fragment XXXII, 9-14, qui est certainement d'Isaïe, quoi qu'en aient dit Stade (*Zeitschr. für alttest. Wissensch.*, IV, 256 sq.) et Guthe (dans Kautzsch), s'adresse aux femmes nonchalantes qui s'abandonnent à une insouciance coupable. Comme le ỿ. 10 parle de la vendange et de la cueillette des fruits, Procksch conjecture que l'oracle fut prononcé à l'occasion de la fête des Récoltes, au cours de laquelle les femmes dansaient sans doute à Jérusalem, tout comme autrefois à Silo (Jud., XXI, 15 sq.). Le prophète annonce que « dans un an et quelques jours » (ỿ. 10) toute cette joie folle sera changée en lamentations; le palais royal sera abandonné, la ville bruyante deviendra une solitude, Ophel et la Tour de garde seront transformés « à jamais » en lieux sauvages. Est-ce pour corriger cet « à jamais » qu'on a introduit ici un nouvel oracle de salut commençant par « jusqu'à ce que » (ỿ. 15-20) et prédisant une éternelle sécurité (ỿ. 17)? C'est possible. Pourtant quel que soit le lien de cette péricope avec la précédente, elle est bien dans la manière ordinaire d'Isaïe, et Duhm la rapproche avec raison de II, 2-4; XI, 1 sq.; XXXII, 1-5.

7. Pour s'opposer à la coalition naissante, l'Assyrien est entré brusquement en Phénicie, et a réinstallé Padi sur son trône. Il a même obtenu la capitulation d'Ézéchias et le paiement d'une somme considérable. Et maintenant il exige encore-qu'on lui livre purement et simplement Jérusalem. Isaïe, dont on voit aujourd'hui clairement que les menaces n'étaient pas de vaines paroles, jouit désormais d'une autorité incontestée. N'ayant plus alors en face de lui qu'un roi docile et des gens affolés par le danger, il prêche à tous la confiance absolue en Yahweh et la résistance jusqu'au bout à un ennemi rempli d'orgueil. C'est dans ce contexte historique qu'il faut lire probablement XXXIII, en tous cas X-XI et les récits de XXXVI et XXXVII.

a) Si le chapitre XXXIII est d'Isaïe, écrit J. Skinner (*Isaiah*, 1915, t. I, p. 262-263), on ne peut hésiter sur les circonstances de sa composition. L'ennemi qui n'est pas nommé ne peut être que l'Assyrien, et la scène décrite au ỿ. 7 se réfère à une ambassade envoyée par Ézéchias : on lui rapporte la nouvelle alarmante que le monarque assyrien exige la reddition de la capitale (cf. 8). E. Tobac (*Les prophètes d'Israël*, Malines, 1921, t. II-III, p. 118-119) résume ainsi le contenu du morceau : ỿ. 1-12, destruction du dévastateur qui a pillé Israël; ỿ. 13-16, terreur des impies et confiance des justes; ỿ. 17-21, délivrance de Jérusalem; ỿ. 22-24, règne de Yahweh en Sion. Dans ce cadre, le ỿ. 19 paraît être une allusion au langage insolent et incompréhensible des Assyriens (cf. XXVIII, 11), et le ỿ. 20, qui compare la présence de Yahweh en Sion à un fleuve protecteur, fait songer à VIII, 6 et à Ps., XLVI, 5, que beaucoup rapportent à la délivrance de Jérusalem en 701. Si l'authenticité de notre chapitre est admise, le ỿ. 17 ne doit pas se rapporter au Messie, dont la figure serait ici bien pâle, comparée aux descriptions des chap. IX et XI, mais bien plutôt à Ézéchias, ou même (car on peut traduire par un pluriel : « les rois en beauté », Fischer) à la dynastie davidique tout entière.

L'interprétation qu'on vient de rapporter est séduisante. Cependant la plupart des exégètes modernes regardent le morceau comme post-exilien et voient dans la puissance menacée de destruction soit l'empire perse, soit la puissance grecque, soit le royaume des Séleucides. Voici les principaux arguments qu'ils font valoir contre l'authenticité : Assur n'est pas nommé; l'oracle est mystérieux comme ceux de l'apocalyptique; le style et l'imagerie diffèrent beaucoup de la manière d'Isaïe, et le ton plaintif des ỿ. 2, 8 s'accorde malaisément avec le tranchant habituel de ses affirmations; enfin, une prière comme celle du ỿ. 2, où l'auteur s'identifie avec le peuple, est sans parallèle dans les écrits authentiques d'Isaïe. Gunkel, *Iesaia 33, eine prophetische Liturgie*, *Zeitschr. für alttest. Wissensch.*, XLII, 1924, p. 177 à 208, et à sa suite Eissfeldt (*Einleitung...*, p. 368) discernent ici une « liturgie prophétique », c'est-à-dire une synthèse de plusieurs genres littéraires. Voici comment ces auteurs décomposent le chap. XXXIII : ỿ. 1, malédiction; ỿ. 2, lamentation collective; ỿ. 3-6, paroles du prophète; ỿ. 7-9, à nouveau lamentation collective; ỿ. 10-13, oracle; ỿ. 14 *a*, parole prophétique; ỿ. 14 *b*-16, la « Toraliturgie » ou promulgation par le prêtre de service des conditions exigées pour se présenter devant Yahweh (cf. Ps., XV; XXIV, 3-6); enfin, ỿ. 17-29, proclamation prophétique de la destruction de la puissance mondiale et du salut de Jérusalem.

b) Rien n'est plus complexe que l'ensemble des

prédictions qui remplissent les ch. x, 5 sq. et xi. Il semble que nous soyons là en présence d'une synthèse d'oracles prononcés à des dates diverses. La synthèse, qui peut être l'œuvre d'Isaïe lui-même ou d'un disciple du prophète, produit d'ailleurs le plus grand effet, et nous nous sommes gardés de la briser pour mieux l'analyser. Par ailleurs le centre en est constitué par x, 28-34 (prédiction de la ruine d'Assur sous les murs de la ville sainte), et aussi par xi, 1-9 (prédiction antithétique du règne très sage du Messie). Ces oracles paraissent bien devoir être situés dans le contexte de l'invasion de 701; aussi est-ce jusqu'à cette date que nous avons retardé l'étude de la synthèse tout entière. Dans leur ensemble, ces chapitres constituent, de l'aveu de tous, une des plus puissantes productions du génie d'Isaïe : on y trouve, tracés d'une main ferme, les linéaments d'une véritable philosophie religieuse de l'histoire du monde, Dieu faisant servir à la réalisation de ses plans les événements en apparence les plus déconcertants. Il reste à examiner chacune des péricopes qu'on peut discerner à l'intérieur de ces chapitres.

a. x, 5-16 constitue une malédiction contre Assur : Yahweh se sert de lui comme d'un instrument pour châtier la nation « impie » mais, dans son orgueil insensé, celui-ci ne songe qu'à détruire. O. Procksch fait remarquer que (sauf peut-être Calno), tous les succès dont se vante au ℣. 9 le monarque assyrien, font songer à la victoire remportée sur la coalition de Hamath en 720. On est donc autorisé à penser que, dès cette époque, Isaïe a prévu et prédit la chute d'Assur (cf. *supra* ce que nous avons dit de xiv, 24-27; xv et xvi; xxi, 11-16), et que la péricope x, 5-16 visait originairement non Sennachérib, mais Sargon.

b. x, 17-23. Ce passage ne se rattache que très malaisément au contexte antécédent et subséquent. Tout à l'heure il était question de la destruction de l'armée assyrienne (℣. 16), et maintenant les images employées (℣. 17-18) font plutôt songer à la dévastation d'un pays. Le « reste » au ℣. 19 ne doit pas être le « reste » d'Assur, mais bien plutôt celui dont parlent les ℣. 20-22, le « reste » du peuple choisi. A la suite de R. Lowths, K. Budde conjecture (*Zeitschr. für alttest. Wissenschaft*, xli, 194) que cette prophétie visait primitivement; non pas l'Assyrie, mais le châtiment de Juda, châtiment qui laissera subsister un petit « reste » (℣. 19, 20, 21, 22). Précisément, x, 21 semble n'être qu'une explication du nom donné au fils d'Isaïe, Šear-Yašub (vii, 3), et le « Dieu fort » de x, 21 rappelle ix, 5. Surtout l'affirmation que « le reste d'Israël ne s'appuiera plus sur celui qui le frappait » (℣. 20) paraît être une réminiscence de l'appel fait par Achaz à Téglath-Phalasar. L'insertion en cet endroit d'un fragment datant du temps d'Achaz a sans doute une raison plus profonde que l'image du « feu », commune aux ℣. 16 et 17. Les ravages causés dans la suite par l'Assyrie ne sont-ils pas la conséquence de la politique impie d'Achaz?

c. Avec x, 24-27, nous revenons à l'idée du châtiment d'Assur amorcée au ℣. 16 : il sera comme un renouvellement des miracles de l'Exode et de la victoire de Madian. A la fin du ℣. 27, on a proposé de lire à la place de עַל מִפְנֵי־שֶׁמֶן, très peu intelligible, עָלָה מִפְנֵי שֹׁמְרוֹן : « il est monté de Samarie ». Nous aurions ici le point de départ de la marche victorieuse de l'Assyrien, décrite dans les ℣. 28-34.

d. La péricope x, 28-34 est un tableau prophétique, admirable de vie et de mouvement. L'armée assyrienne vient du Nord, et rien ne semble devoir arrêter sa poussée, jusqu'au moment où sous les murs de Jérusalem, Yahweh l'anéantit, à la manière d'une forêt dont les arbres géants tombent sous le fer. Cette prophétie s'est accomplie en 701 (il faut renoncer à l'hypothèse d'une campagne palestinienne de Sennachérib en 690; cf. Ricciotti, *Histoire d'Israël*, 1939, t. i, p. 489). On peut se demander si, au moment où elle était prononcée, l'Assyrien avait déjà réalisé toutes ses conquêtes en Judée. Nous serions plutôt pour l'affirmative, car il y a lieu de croire qu'avant la capitulation d'Ézéchias, qui ouvrit enfin les yeux sur l'inanité de l'alliance égyptienne, Isaïe n'a pas fait entendre de telles paroles de confiance. On peut objecter (Feldmann) que l'ennemi vient du Nord, alors que Sennachérib avait à ce moment son camp à Lachis, au sud-ouest de la capitale. Mais il s'agit d'une description idéale : les Assyriens sont censés franchir comme en se jouant les obstacles naturels les plus redoutables (cf. Lagrange, *Rev. bibl.*, 1892, p. 492). D'ailleurs, c'est par le Nord que, depuis les débuts de la période assyrienne, on voyait arriver l'ennemi (cf. xiv, 21) et ce trait deviendra classique (Jer., i, 13; iii, 12, 18; iv, 6; vi, 1, 22, etc.; Ez., xxxii, 30; xxxviii, 6, 15). On peut juger par cet indice que nous ne sommes pas en présence d'un oracle « ex eventu ».

e. xi, 1-9 montre dans le souverain messianique l'antithèse du monarque assyrien, tout comme vii faisait contempler en sa personne l'antithèse d'Achaz incrédule. On ne peut soulever d'objection sérieuse contre l'authenticité de cet oracle. Elle est admise par Duhm, Procksch, mais rejetée par Marti, Cheyne et, avec cependant plus d'hésitation, par Eissfeldt. On prétend que xi, 1 présuppose une époque où ne régnait plus aucun roi davidique. En réalité, l'image de l'arbre abattu, et duquel sort un rejeton est dans le style d'Isaïe (vi, 13) : elle est appliquée ici à la dynastie davidique, qui vient d'être atteinte par une terrible catastrophe (la capitulation d'Ézéchias). Notre passage énonce tout simplement, comme dans vii et ix, la pensée du jugement qui précédera l'avènement du salut eschatologique. La conception d'un Messie très sage et animé par l'Esprit divin n'a rien de surprenant chez Isaïe, que ses adversaires eux-mêmes présentent comme un sage (xxviii, 9-10) et qui parle des faux sages et de la fausse sagesse (xxix, 14), du refus de suivre l'Esprit divin (xxx, 1; cf. xxxi, 3), de l'effusion de l'Esprit aux temps de salut (xxxii, 15). Comme jadis sur David (I Sam., xvi, 13), l'Esprit de Yahweh repose sur le rameau sorti du tronc et des racines de Jessé, et il lui communique ses dons, au nombre de six dans le T. M. (sept dans la Vulg. et les LXX). L'énumération comporte deux dons spéculatifs : sagesse et intelligence, associés pareillement Is., iii, 3; v, 21; x, 13; xxix, 14 et Prov., iv, 5; xxiii, 23; deux dons pratiques, conseil et force, qui rappellent « Merveilleux Conseiller » et « Dieu fort » de ix, 5; deux dons religieux : connaissance et crainte de Dieu. La crainte de Dieu est la disposition religieuse fondamentale qu'on éprouve en présence de la sainteté divine; elle tendrait à éloigner l'homme de Dieu. Au contraire, la « connaissance de Dieu » toute pénétrée d'amour (Os., ii, 22; iv, 1, 2; vi, 6) tend à rapprocher l'homme de Dieu. La synthèse de ces deux éléments fait le parfait esprit religieux (Procksch), et c'est lui qui anime le souverain messianique. Le caractère religieux de ce souverain l'emporte donc très nettement sur son caractère national. Feldmann suggère que l'on pourrait maintenir le chiffre de sept dons, en faisant de l'Esprit de Yahweh (℣. 2 *a*) un don fondamental, source de tous les autres; ainsi dans le chandelier du temple, la branche centrale supportait les six autres et était appelée du même nom.

Les dons de l'Esprit sont communiqués au Messie pour lui permettre de bien gouverner et de faire régner la justice, tout particulièrement en faveur des

petits et des humbles. Son règne est marqué par un retour à la paix et à la félicité paradisiaques; l'hostilité cesse entre les animaux, voire même entre l'homme et le serpent (℣. 6-8; cf. Gen., III, 14). Ce serait sans doute se méprendre que d'interpréter selon la lettre ce tableau idyllique (comme l'ont fait encore récemment G. Salet et L. Lafont, dans *L'évolution régressive*, Paris, 1943, p. 251), mais il cache une idée profonde : l'ensemble de la création est mystérieusement solidaire de la condition morale de l'homme; cette idée se retrouve partout dans la Bible. Duhm rejette le ℣. 9; Procksch estime que rien de décisif n'a été dit contre son authenticité.

f. XI, 10-16 est beaucoup plus contesté que 1-9. Condamin (p. 97-98) expose les raisons pour et contre et demeure dans l'indécision. On ne peut certes alléguer contre l'inauthenticité du morceau son caractère universaliste, car l'universalisme est déjà clairement exprimé dans II, 2-5, mais il faut convenir que nous avons une nouvelle conception du « reste » qui semble présupposer l'exil; le reste en effet ne désigne plus ici ceux qui échappent au châtiment en terre de Juda, mais les exilés survivants (℣. 11-12). En outre le ℣. 10 en particulier n'est pas sans offrir quelque analogie avec les préoccupations de l'époque d'Aggée et de Zacharie : la maison de David et Jérusalem sont restaurées et deviennent le centre d'attraction de l'univers.

c) Les chap. XXXVI et XXXVII (II Reg., XVIII-XIX) racontent le dénouement final de l'invasion de Sennachérib, que laissait prévoir l'oracle de X, 28-34. Plusieurs commentateurs sont d'avis que nous avons ici deux récits parallèles de la même campagne de Sennachérib : d'une part XXXVI, 1-XXXVII, 9 *a*, 37-38; d'autre part XXXVII, 9 *b*-21, 33-36. D'autres auteurs (Dhorme, Chaîne), estiment qu'il faut supposer deux campagnes palestiniennes : la première (en 701) serait racontée dans II Reg., XVIII, 13-16; la seconde (en 691-690) ferait l'objet de II Reg., XVIII, 17-XIX, 1 sq.; Is., XXXVI, 2-XXXVII, 1 sq... Nous avons déjà rejeté cette dernière hypothèse comme dépourvue de base historique suffisante. On ne peut nier d'ailleurs que l'examen des deux péricopes distinguées plus haut ferait aisément croire à un doublet : ici et là ambassade de Sennachérib, lecture d'un message formulé parfois dans les mêmes termes; prière d'Ézéchias dans la maison de Yahweh; oracle de consolation d'Isaïe. Cependant le parallélisme semble avoir été cherché par le rédacteur dans le récit d'événements qui sont en soi bien distincts : la première fois l'ambassade vient de Lachis et traite oralement; la seconde fois elle vient de Lobna et apporte une lettre de Sennachérib. L'occasion de cette seconde ambassade est l'avance de Taharqa, qui fait peur au monarque assyrien (XXXVII, 9). La première fois Isaïe annonce : sur une nouvelle qu'il apprendra, Sennachérib retournera dans son pays. La seconde fois on nous raconte que l'Ange de Yahweh frappa l'armée assyrienne et obligea Sennachérib à s'en aller. Avec Fischer (contre Procksch), nous concluons donc que l'hypothèse du double récit n'est pas nécessaire. Par contre, toujours avec Fischer, nous élevons des doutes au sujet de l'authenticité de XXXVII, 22 *b-c*-29. Après XXXVII, 22 *a*, on attend un oracle, et le morceau qui conviendrait le mieux à cette place, c'est XXXVII, 33-35 (abstraction faite de la formule d'introduction). L'oracle de XXXVII, 30-32 donne bien l'impression d'être authentique, mais il n'est sans doute pas à sa place. Quant à la satire de XXXVII, 22 *b-c*-29, elle semble avoir été composée par un auteur qui était au courant des campagnes égyptiennes d'Asarhaddon et d'Assurbanipal. On sait en effet que ces rois firent assécher plusieurs des bras et des canaux du Nil. Or nous lisons au ℣. 25 : « J'ai desséché » (avec Condamin : plutôt que « je dessécherai) avec la plante de mes pieds tous les canaux d'Égypte ». Jamais Sennachérib dans ses campagnes ne s'est avancé jusqu'au Nil.

III. LES ORACLES DISCUTÉS. — Nous suivrons simplement l'ordre de la Bible, sauf pour les chap. XXIV-XXVII que nous étudierons en dernier lieu à cause de leur plus grande complexité.

1° La première grande section du livre d'Isaïe s'achève par un psaume : XII, 1-6, placé dans la bouche d'Israël racheté. Le morceau est divisé en deux parties : la première (℣. 1-2) loue Yahweh pour le salut obtenu; la seconde (℣. 4-6) exprime le souhait que tous les peuples soient associés à cette louange. Non seulement l'ensemble des critiques non-catholiques, mais Condamin, Feldmann et Fischer doutent qu'Isaïe soit l'auteur de cette pièce. Les arguments invoqués sont les suivants : le ℣. 4 est sans doute une citation du ps. CV, 1, lui-même probablement post-exilien. En outre, les expressions et le ton, qui rappellent Ex., XV et nombre de psaumes tardifs, ne ressemblent guère à la manière d'Isaïe.

2° Les chap. XIII et XIV, 1-23 constituent une vigoureuse prophétie contre Babylone. L'authenticité est ici encore très contestée pour les raisons suivantes. D'abord Babylone est présentée comme « l'ornement des royaumes, la parure des fiers Chaldéens » (XIII, 19); or, au temps d'Isaïe, le grand empire assyrien éclipsait tout le reste, et Babylone n'était rien. On pourrait certes soutenir que le prophète a en vue la situation politique de l'avenir, mais il faut noter que la domination babylonienne n'est pas prédite; elle est supposée, et on nous annonce sa disparition sous les coups des Mèdes (XIII, 17). Ce dernier trait est encore un détail caractéristique, car au VIII^e siècle, les Mèdes, bien loin d'être les ennemis de Babylone, étaient ses alliés contre l'Assyrie. Certains auteurs, il est vrai (H. Grimm, *Theologische Quartalschrift*, 1903, p. 1 sq.; Feldmann, p. 186 sq.) ont émis l'hypothèse que XIII, 1-22 ne se rapportait pas primitivement à Babylone, mais à Ninive. Pareillement XIV, 1-23 aurait en vue un roi assyrien, sans doute Sargon (722-705), qui vraisemblablement périt en Médie de mort violente. Cette opinion a contre elle le titre (XIII, 1) et la mention de Babylone à l'intérieur du premier poème (XIII, 19), comme aussi le caractère nettement apocalyptique de l'ensemble. Fischer lui-même conclut qu'il est difficile de maintenir l'authenticité, et il daterait volontiers ces morceaux des années qui ont suivi la mort de Nabuchodonosor. Peut-être faut-il faire une distinction entre XIII, 1-5, 17-22, qui annonçant la ruine de Babylone, est antérieur à 539, et XIII, 6-16 qui paraît être un développement plus tardif sur le « jour de Yahweh », et concerne le monde païen en général (cf. K. Budde, *Iesaia 13*, *Beihefte zur Zeitschr. für alttest. Wissensch.*, XXXIII, 1918, p. 55-70).

La satire sur le roi de Babylone est précédée d'une petite introduction XIV, 1-4 qui prédit le retour des exilés et la revanche sur les oppresseurs. Pareillement la finale XIV, 22-23 ne concerne plus le monarque babylonien, mais annonce le châtiment de la cité maudite tout entière. On a supposé, non sans raison, que XIII, 1 (le titre) et XIV, 1-4 , 22-23 étaient des additions tardives de la main du même auteur. Quant au poème proprement dit sur la descente au schéol du roi de Babylone, il doit être contemporain de l'oracle qui annonce la chute de cette ville (XIII, 1-5, 17-22). Le morceau est appelé maschal, non qu'il soit rédigé sous forme de parabole ou d'allégorie, mais bien plutôt parce que le sort du tyran babylonien ■ la valeur d'un exemple et montre comment doivent finir tous les conquérants impies, dont le crime fondamen-

tal est un orgueil insensé. Cet orgueil les pose en adversaires directs de Dieu (ỿ. 12 sq.). Ce poème, qui est un vrai chef-d'œuvre, offre en outre l'intérêt de nous renseigner sur la manière dont on concevait l'existence des défunts au schéol. Le ỿ. 8, où nous voyons les cyprès et les cèdres du Liban se réjouir de la disparition du tyran, serait peu compréhensible s'il s'agissait de Sargon, mais se conçoit parfaitement si c'est Nabuchodonosor qui est visé. Ce monarque est connu comme un grand constructeur (voir dans ce *Supplém.*, l'art. Inscriptions, t. iv, col. 398-399). Pour tous ces travaux, il mettait largement à contribution les forêts du Liban (cf. Hab., ii, 17).

3° xxi, 1-10 se réfère, comme le chap. xiii, à la ruine de Babylone (ỿ. 9). Certains auteurs, par exemple Kleinert (*Theol. Studien und Kritiken*, 1877, p. 174 sq.), ont cru qu'il s'agissait de la prise de Babylone par Sargon en 710. Cette explication est à rejeter : ce sont les Mèdes et les Élamites (ỿ. 2; cf. xiii, 17) et non les Assyriens, qui font la conquête de la ville. Or on ne peut prouver que les Mèdes aient combattu dans l'armée de Sargon; quant aux Élamites, les textes cunéiformes les montrent toujours comme les alliés fidèles de Mérodach Baladan contre l'Assyrie. C'est donc l'événement de 539 qui est visé, un événement qui « fait cesser tous les gémissements » (ỿ. 2) et remplit de joie les Israélites « foulés comme le grain sur l'aire » (ỿ. 9, 10). Ce qui est étonnant, c'est l'angoisse éprouvée par le voyant (ỿ. 3-4) lorsqu'il apprend une catastrophe qui devrait le faire exulter. Mais, quoi qu'en dise Kleinert, ce fait est tout aussi étrange de la part d'Isaïe apprenant la chute de Mérodach Baladan, car il était opposé à l'alliance d'Ézéchias avec le monarque babylonien. On dira plutôt que, sous peine d'être en contradiction avec le cri de triomphe exprimé dans le ỿ. 9, les expressions des ỿ. 3-4 doivent être considérées comme un artifice destiné à suggérer la grandeur du désastre. On pourrait aussi supposer chez l'auteur un double personnage : l'homme privé, qui a horreur de tels massacres et le voyant qui est obligé de prendre en considération la délivrance du peuple choisi (Cheyne, Skinner). Quelle que soit l'explication adoptée, nous sommes loin de la manière d'Isaïe. On notera que le prophète ne parle que par allusion; cependant on est saisi comme si on assistait à la scène. La description témoigne d'un art dramatique puissant. Le titre, très obscur, requiert quelques mots d'explication. Il se traduit normalement : « oracle sur le désert de la mer ». Peut-être le texte est-il corrompu : le mot « désert » se retrouve au ỿ. 1, d'où il a pu passer dans le titre. Peut-être aussi la « mer » est-elle une désignation de l'Euphrate, ainsi nommé à cause de ses bras : le Nil pareillement est appelé mer : xviii, 2; xix, 5; xxvii, 1; Nah., iii, 8. Dans ce cas, le « désert de la mer » serait la cité de Babylone changée en désert.

4° Le brillant oracle du chap. xxiii est un des plus embarrassants de la première partie du livre d'Isaïe. La difficulté principale vient de ce que les ỿ. 1-4 se réfèrent à Sidon, 5-11 à Tyr, 12-14 de nouveau à Sidon. Dans le morceau sur Tyr, c'est Tarsis qui est donné comme lieu de refuge (6); dans le morceau sur Sidon, c'est Chypre (12). Si le mot Sidon désigne, non la Phénicie tout entière, mais la ville de ce nom, comme sembleraient l'indiquer les ỿ. 12-13 *b*, on demeure étonné de trouver décrit le sort de Tyr dans un poème consacré tout d'abord à Sidon. Le titre, qui ne correspond qu'imparfaitement au contenu (oracle sur Tyr), et les ỿ. 15-18, qui sont regardés assez généralement comme une addition postérieure et qui eux aussi concernent Tyr, inclineraient fortement à penser qu'à une prophétie authentique d'Isaïe sur Sidon a été dans la suite adjoint un oracle relatif à Tyr. Le ỿ. 13 pourrait être allégué dans le même sens, à condition de lire : « Vois Assur, ce peuple l'a livrée (Sidon)... », et de supprimer la mention du « pays des Chaldéens » qui rend le texte très obscur. Un glossateur, pensant au siège de Tyr par Nabuchodonosor, et croyant que le chapitre entier se rapportait à cet événement, aura ainsi malencontreusement corrigé le passage et substitué les Chaldéens aux Assyriens comme peuple dévastateur (cf. Fischer). Il semble d'ailleurs que les ỿ. 4 et 12 se suivent admirablement, si l'on adopte pour le ỿ. 4 la traduction de Condamin et de Feldmann, qui suppriment les mots « la forteresse de la mer » et lisent les verbes à la seconde personne du fém. sing. « La forteresse de la mer » désigne certainement Tyr, et l'on soupçonne ici encore l'intention de mettre dans la bouche de Tyr parlant d'elle-même ce qui était originairement une lamentation de la mer personnifiée sur le sort de Sidon. Dans ce cas le ỿ. 12 ne ferait que continuer la lamentation. Quant au ỿ. 14, il reprend simplement le ỿ. 1; par contre le ỿ. 6 paraît être une adaptation postérieure de ce refrain à la ville de Tyr.

Nous nous garderons bien de donner comme définitive la solution que nous proposons; nous avons seulement l'impression, après beaucoup d'autres (Duhm, Marti, Sellin, Procksch), que la tirade sur Tyr est adventice. Il est sûr d'ailleurs qu'en faveur de l'authenticité de 1-14, on peut invoquer de bons arguments, en particulier le style des ỿ. 9 et 11. En tous cas il faut maintenir, contre Duhm et Marti, qui ne craignent pas de descendre jusqu'au temps d'Artaxerxès III Ochus (348), que la prophétie sur Sidon trouve son cadre naturel dans les événements contemporains d'Isaïe. La mention de Chypre (ỿ. 1 et 12) fait songer à l'aventure du roi de Sidon Luli, qui se réfugia dans cette île lors de l'approche de l'armée assyrienne en 701. Effectivement Sidon fut prise par Sennachérib, mais il ne put s'emparer de Tyr.

Quant aux ỿ. 15-18, ils sont regardés comme une addition exilienne ou post-exilienne, aussi bien par Condamin et Fischer que par l'ensemble des critiques non-catholiques. Leur opinion paraît justifiée par le contenu du passage : la ville de Tyr est appelée « courtisane » à cause de son commerce; son épreuve doit durer 70 ans, ce qui paraît être une allusion à la prophétie de Jérémie sur la durée de la captivité (xxv, 11; xxix, 10). Les gains de Tyr restaurée seront consacrés à Yahweh et à ses adorateurs (17-18). Cette même idée s'exprime dans Agg., ii, 7 sq., et en beaucoup de passages post-exiliens.

5° Les chap. xxxiv-xxxv forment l'épilogue de la première partie du livre d'Isaïe. Ch.-C. Torrey croit pouvoir soutenir que ces morceaux constituent le début d'un livre unique comprenant Is., xxxiv-lxvi (Torrey, *The Second Isaiah*, Édinburgh, 1928, p. 99 sq., 223 sq.). Cette opinion, qui s'appuie avant tout sur la constatation matérielle d'un certain nombre de ressemblances littéraires, est hautement invraisemblable et n'a pas trouvé d'écho (cf. en sens contraire W. Caspari, *Iesaja 34 und 35*, *Zeitschr. für alttest. Wissensch.*, xlix, 1931, p. 67-86). Il faut plutôt dire avec Fischer que xxxiv-xxxv forment un tout, dont l'auteur s'inspire manifestement d'Is., xiii, et xl-lxvi. Feldmann et Fischer croient pouvoir en conclure que les chapitres en question ne viennent pas d'Isaïe. Il est évident que leur style est éminemment anthologique. xxxiv, qui est une prophétie véhémente contre Édom, reproduit parfois presque littéralement Is., xiii (comp. xxxiv, 13-16 avec xiii, 19-22). Dans les deux cas, l'horizon est universel et il est question d'un ennemi héréditaire. Procksch observe qu'à la différence de Babylone, dont la chute était un événement vraiment mondial, celle d'Édom

n'intéresse que Juda. Cette remarque n'est que partiellement juste. Certes nous avons dans ce morceau un effet du ressentiment des Juifs rapatriés à l'égard des Édomites, ces profiteurs qui s'étaient installés dans le sud de la Terre sainte pendant la captivité (Lam., IV, 21; Abd.; Mal., I, 1 sq.; cf. Jer., XLIX, 7 sq.; Éz., XXXV). Mais précisément le péché des Édomites est aux yeux de l'auteur un crime religieux; leurs injures, dirigées contre le peuple de Dieu, ont atteint en quelque sorte Yahweh lui-même : aussi le jour du jugement d'Édom est-il tout à la fois « un jour de vengeance pour Yahweh et une année de revanche pour la cause de Sion » (8). Le verset que nous venons de citer se retrouve partiellement dans Is., LXIII, 4, autre prophétie de vengeance contre Édom, et là encore Is., XXXIV paraît être l'emprunteur. On notera spécialement l'invitation formulée au ℣. 16 : il nous sollicite de comparer les données du livre de Yahweh, à savoir son propre oracle, et peut-être même un recueil plus important, avec les faits actuels, et de constater la réalisation parfaite de la prophétie.

Le chap. XXXV décrit la délivrance et la gloire d'Israël, consécutives à la ruine d'Édom : c'est le second volet du diptyque. On retrouve dans ce passage la description du nouvel exode et les développements sur la transformation du désert en terre fertile, caractéristiques d'Is., XL-LV. Toutefois, ce qu'on attend ici, ce n'est plus simplement le retour des captifs babyloniens, mais celui de tous les dispersés. On notera ici surtout le style anthologique : comparer XXXVI, 1-2 avec XLI, 18-19 et XLIII, 19-20; XXXV, 4 avec XL, 9-10; XXXV, 6-7 avec XLI, 18 et XLIX, 10; enfin la « voie sainte » de XXXV, 8 est une réminiscence et une transformation de la route de retour à travers le désert dont il est question dans Is., XL, 3-4; XLIII, 19; XLIX, 11.

6° A cause de sa longueur et de son importance, nous avons réservé pour la fin ce qu'on appelle communément l'*Apocalypse d'Isaïe* (XXIV-XXVII). Comme études spéciales sur ces chapitres difficiles, nous citerons Lagrange, *Rev. bibl.*, 1894, p. 200-231 (corrigé par *Rev. bibl.*, 1912, p. 625-626); Smend, *Anmerkungen zu Jes. 24-27*, *Zeitsch. für alttestamentliche Wissensch.*, IV, 1884, p. 161-224; Lohmann, *Dieselbständigen lyrischen Abschnitte in Jes. 24-27*, *Zeitsch. für alttest. Wissenschaft*, XXXVII, 1917-1918, p. 1-58; Rudolph, *Iesaia 24-27*, dans *Beiträge zur Wissenschaft vom A. T.*, LXII, 1933; Lindblom, *Die Jesaia-Apocalypse, Jes. 24-27*, Lund, 1938. Nous nous inspirerons beaucoup de cette dernière monographie, qui est particulièrement pénétrante, mais demande à être corrigée sur plusieurs points.

L'Apocalypse d'Isaïe a en vue un grand événement historique qui fait la joie du peuple élu; l'auteur le situe dans la perspective d'un jugement exercé sur le monde entier, prélude lui-même de l'instauration du règne de Dieu. C'est ce qui explique que nous ayons une alternance très régulière de morceaux eschatologiques à horizon universel, et de chants d'action de grâces mis sur les lèvres du peuple juif.

1. XXIV, 1-6 formule la première annonce d'une catastrophe qui s'étend au monde entier. Les habitants de l'univers sont jugés, et, en grand nombre, condamnés (℣. 6), parce qu'ils ont « rompu l'alliance éternelle » (℣. 5). Cette expression est fréquente dans l'A. T. (Gen., IX, 16; Ex., XXXI, 16; Lev., XXIV, 8; Num., XVIII, 19; Is., LV, 3). Elle veut rappeler ici l'alliance conclue entre Dieu et tout homme en la personne de Noé (Gen., IX, 1-17; cf. Is., LIV, 9). Il n'y a aucun motif de supposer avec J. Lindblom qu'elle a été introduite dans notre texte par un auteur postérieur.

2. XXIV, 7-16 *a* est le premier chant d'action de grâces du peuple élu. Les lamentations de 7-9 ont le caractère d'une cruelle satire (Lindblom). La cause de la joie des Israélites, c'est la ruine de « la ville du chaos » (℣. 10, 12); l'auteur désigne par là un repaire bien connu de l'idolâtrie. Cette cité païenne est tellement importante que sa disparition est interprétée comme une catastrophe mondiale. Le peuple juif, qui habite « au milieu de la terre » (13; cf. Ez., XXXVIII, 12; Is., XIX, 24; Lam., III, 45...), apparaît alors comme un « reste » parmi les peuples visités par le courroux divin. Mais comme par ailleurs Israël invite l'humanité à louer Yahweh (14-16 *a*), on voit que le salut des païens n'est pas exclu. Avec J. Lindblom, nous lisons aux ℣. 14 : « Ceux-là (les Juifs) élèvent leur voix, ils chantent : Acclamez de la mer la majesté de Yahweh!... »

3. XXIV, 16 *b*-23 est un second morceau eschatologique parallèle à XXIV, 1-6 : il décrit à nouveau le jugement divin qui doit atteindre tous les habitants de la terre (יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ de XXIV, 17 est un rappel de XXIV, 5-6). Il y a d'ailleurs progression psychologique : 16 *b*-17 nous font assister au jour de Yahweh qui était annoncé XXIV, 1 sq. Les écluses du ciel sont ouvertes comme pour un nouveau déluge (18). Non seulement les rois de la terre, mais même « l'armée d'en haut » doit être visitée : par là sans doute il faut entendre les divinités païennes assimilées aux astres (Feldmann; cf. Deut., IV, 19; XVII, 3; Jer., VIII, 2; XIX, 13; Soph., I, 5 sq.; Job, XXXI, 26 sq.). Ce jugement sera le signal de l'instauration en Sion du règne de Yahweh, qui manifestera sa gloire « devant ses anciens » (23), comme jadis sur le mont Sinaï il manifesta sa gloire à Moïse et à « soixante-dix des anciens d'Israël » (Ex., XXIV, 9-11).

4. XXV, 1-5 constitue le second chant d'action de grâces du peuple élu, motivé par la destruction de la cité déjà mentionnée (XXIV, 10-12). L'auteur ajoute (2) que « le palais des étrangers a disparu de la ville » (ainsi traduit Lindblom), ce qui doit se référer à la démolition d'une construction célèbre, palais royal ou temple païen. On notera un progrès réel par rapport au premier chant (XXIV, 7-16 *a*), où l'action de grâces des Juifs n'était qu'implicitement exprimée. Chose remarquable, non seulement les « faibles » et les « pauvres », c'est-à-dire les Juifs (4, cf. XXVI, 6) trouvent dans cet événement un profit religieux, mais à cette occasion « le peuple fort et la cité des puissants » (supprimer le mot « nations »), c'est-à-dire selon toute apparence le peuple conquérant lui-même doit glorifier Yahweh (3). Duhm et Marti regardent sans raison suffisante XXV, 1-5 comme une interpolation tardive.

5. Dans XXV, 6-8, nous avons un troisième morceau eschatologique. Il forme la suite et la contrepartie de XXIV, 16 *b*-23 et de XXIV, 1-6 : c'est le salut consécutif au jugement. Entre XXIV, 23 et XXV, 6, le lien est évident : la mention de l'intronisation de Yahweh sur le mont Sion (XXIV, 23) est le prélude immédiat du banquet offert par Yahweh à toutes les nations en ce même lieu (XXV, 6 sq.). Dieu en effet a déchiré le voile qui les empêchait de contempler la vérité religieuse (XXV, 7; cf. Is., LX, 2); il a essuyé les larmes sur tous les visages, et sur la colline du temple il offre un festin qui rappelle celui de l'alliance sinaïtique. Mais tandis qu'autrefois Moïse, Aaron, Nadab, Abiu et soixante-dix anciens d'Israël (Ex., XXIV, 9-11; cf. Deut., XII, 7-8; XIV, 23; XV, 20; XVII, 7), étaient les seuls convives, maintenant le banquet est offert à toutes les nations (XXV, 6; cf. Is., LV, 1-5; Prov., IX, 1 sq.; Luc., XIV, 15-24). La première proposition du ℣. 8 annonce le dogme de l'immortalité bienheureuse. Duhm, Cheyne, Smend, Marti, etc..., rejettent cette phrase comme une glose qui troublerait la suite des idées; c'est, disent-ils, par suite de l'enlèvement du

voile (ℵ. 7) que les larmes apparaissent sur les visages (8 *b*). Cette objection peut avoir quelque valeur si, avec Lagrange (*Rev. bibl.*, 1894, p. 208-209), Lindblom et d'autres, on prend לוט et מסכה pour les voiles dont les Sémites se couvraient la tête en signe de deuil. Mais puisqu'ils recouvrent des collectivités, ce sont plutôt des symboles de l'infidélité. Dès lors, avec la destruction de la mort au ℵ. 8, on passe à un nouveau bienfait, qui s'accompagne tout naturellement de la disparition des larmes. Duhm, Marti, Feldmann, Skinner, Rudolph considèrent avec raison les ℵ. 9-11 (12) comme une addition postérieure : la désignation de Moab par son nom n'est pas dans la manière de notre apocalypse et la violence des ℵ. 10-11 contraste avec le ton des ℵ. 6-8; XXV, 12 est peut-être une simple variante de XXVI, 5.

6. XXVI, 1-19 constitue le troisième cantique des Juifs délivrés (parallèlement à XXIV, 7-16 *a* et XXV, 1-5). Il semble bien en effet qu'il faille l'entendre comme une solennelle action de grâces, et à la suite de Lindblom, y discerner les traits qui selon Gunkel caractérisent les pièces de ce genre. *a)* Formule d'action de grâces implicite (XXVI, 1-3) et explicite (13); *b)* invitation générale à se confier en Yahweh (4; cf. Ps., XXXI, 24 sq.; XXXII, 6; XXXIV, 10...); *c)* exposé du motif de la reconnaissance (5-6); *d)* rappel des angoisses passées et exposé de la conduite habituelle de la Providence divine en termes plus ou moins sapientiaux (7-10; cf. Ps., IX, 19; XVIII, 26 sq.; XXX, 6; XXXII, 10; XXXIV, 8, 22 sq.); *e)* enfin la confiance en la libéralité divine, qui achèvera dans l'avenir l'œuvre du présent. Ici nous nous séparons de Lindblom qui, sans motifs suffisants, ne retient que les ℵ. 11-14 et exclut, comme une interpolation très postérieure, les ℵ. 15-19. L'ensemble est en réalité parfaitement cohérent. La communauté juive espère tout d'abord le châtiment des méchants (11), la paix (12) et la disparition pour toujours d'un ennemi qui n'est pas nommé, mais qu'on devine être la population de la « cité du chaos » (14). Mais en même temps la nation choisie implore de Dieu un accroissement de prospérité (ℵ. 15). Elle se lamente sur son état misérable actuel et son petit nombre (16-18). On notera dans ce beau passage le sentiment aigu de l'inanité de tous les efforts humains pour atteindre le salut, sans le secours de la grâce divine prévenante; la souffrance ne devient féconde que si Dieu est là. A la supplication ardente de la communauté répond un oracle de Yahweh; à la différence des ennemis disparus pour toujours (14), les morts du peuple choisi se réveilleront sous l'action de la « rosée divine » (à savoir la grâce; cf. Is., XLV, 8 : *Rorate*...) qui arrachera les ombres mêmes aux ténèbres du schéol.

Les critiques, rapprochant cet oracle de Dan., XII, 2 sq..., voient ici très habituellement l'annonce de la résurrection physique des justes d'Israël et en concluent à l'origine tardive du passage. Cette interprétation ne paraît pas justifiée. Certes il pourrait sembler au premier abord que la pensée de l'auteur dépasse la perspective d'une simple résurrection nationale et donc métaphorique, telle qu'elle s'exprime dans Ez., XXXVII; pourtant il n'en est pas encore au niveau de Dan., XII, mais il s'en tient plutôt à un stade de pensée intermédiaire, dont le sens nous est livré par le parallélisme avec Is., LI, 17 sq., et LII, 1 sq... Dans ces passages, Jérusalem captive est censée étendue dans la poussière comme un cadavre, et Dieu lui ordonne de « se réveiller » et de « se lever ». Plus loin (LII, 9) les ruines de Jérusalem sont invitées à pousser des cris d'allégresse (רנן), exactement comme ici les morts qui se réveillent sont invités à chanter (רנן). Cette évocation se conçoit beaucoup mieux s'il s'agit d'une mort symbolique, comme celle de la captivité. Disons donc que ce qui est envisagé ici d'abord, c'est le retour de captifs que le peuple choisi eût pu regarder comme morts. Ce retour est la contre-partie de la ruine définitive de la ville du chaos.

7. XXVI, 20-XXVII, 1 est le quatrième et dernier morceau d'eschatologie universelle. Après la mention du festin offert à tous les peuples (XXV, 6 sq.), on est surpris de voir réapparaître le thème du jugement des « habitants de la terre » (XXIV, 4, 6), mais ici il atteint spécialement les deux Léviathans, c'est-à-dire probablement l'Assyrie et la Babylonie, et le monstre de la mer (תנים), à savoir l'Égypte (cf. Ez., XXIX, 3; XXXII, 2; Is., 41, 9; Ps., LXXIV, 13). Ce tableau fait suite logiquement à l'oracle de XXVI, 19 et prépare la description du retour des dispersés (XXVII, 12-13).

8. XXVII, 2-13 constitue le quatrième et dernier cantique de l'Apocalypse. Ce n'est plus, dit Lindblom, un chant d'actions de grâces proprement dit comme les précédents, mais bien plutôt la description lyrique du bonheur de la communauté résultant de la destruction de la ville païenne innommée (XXVII, 10-11; cf. XXIV, 10; XXV, 2; XXVI, 5) et l'expression de ses espérances eschatologiques. Israël est la vigne chérie de Yahweh, qu'il soigne, protège contre ses méchants voisins (les ronces et les épines) et qu'il ne manquera pas de faire prospérer, lui qui dans le passé l'a traitée avec tant de ménagements. L'Apocalypse se termine par un oracle sur le retour en Terre sainte de tous les Juifs dispersés (12-13 correspondant à XXVII, 1).

Si l'analyse que nous venons de donner est exacte, le travail de dissection opéré par tant de critiques (Duhm, Cheyne, Marti... et à un degré moindre Lindblom) est à rejeter. Is., XXIV-XXVII est un morceau admirablement un (à l'exception de quelques gloses, en particulier XXV, 9-12) et essentiellement eschatologique. Il annonce en effet un tournant capital dans l'histoire du monde, à savoir la défaite de toutes les forces hostiles au vrai Dieu et le salut de ses fidèles serviteurs. Déjà on discerne certains traits du genre apocalyptique, en particulier le vague des allusions, mais nous n'avons ni l'intervention fréquente des anges, ni la mise en scène d'un personnage des temps anciens, ni le déroulement de l'histoire par étapes successives, comme par exemple dans Daniel. L'ordonnance systématique d'Is., XXIV-XXVII doit-elle nous faire conclure avec Lindblom à une « cantate » à chœurs alternés, exécutée à l'occasion de quelque solennité juive? Peut-être. Cependant le contenu de ces chapitres ne paraît guère propre à une telle destination, et le rythme alternatif qui les caractérise se retrouverait sans doute aisément ailleurs, par exemple en Job, sans qu'on puisse invoquer de motif liturgique.

Très importante est la détermination de l'arrière-plan historique. Quelle est cette « cité du chaos » dont il est si souvent parlé? Il s'agit d'une ville païenne et inique (XXIV, 10; XXVII, 11), puissante et bien fortifiée (XXV, 2; XXVI, 5; XXVII, 10), voluptueuse (XXIV, 8-9), d'importance mondiale (XXIV, 14 sq.). Dans ces conditions, un grand nombre des identifications proposées par les exégètes tombent comme d'elles-mêmes ou sont peu probables : Samarie, Jérusalem, Tyr, Sidon, Carthage, la capitale moabite... Avec Lagrange (*Rev. bibl.*, 1912, p. 625-626), Rudolph, Lindblom, nous sommes persuadé qu'il s'agit de Babylone, présentée si souvent comme la puissance tyrannique qui régit l'univers (Is., XIII, 19; XLVII, 5; Jer., L, 23, 46; LI, 7, 41; Hab., I, 6, 17; II, 17) et dont

on attend avec impatience l'anéantissement complet (Is., XIII-XIV, XLVII, Jer., L-LI). La conquête de Babylone, que suppose déjà réalisée l'Apocalypse d'Isaïe, ne peut d'ailleurs être celle de Cyrus (539), qui respecta la capitale des Chaldéens, ni celle d'Alexandre le Grand (331), qui fit de même et d'ailleurs trouva la cité déjà détruite dans son ensemble. La seule destruction systématique dont elle fut l'objet fut ordonnée par Xerxès Ier en 485. L'événement nous est maintenant bien connu, grâce à l'inscription découverte en 1935 à Persépolis et récemment publiée par Herzfeld (*Archäolog. Mitteil. aus Iran*, 1936, Band VIII, 2). Ainsi se comprend l'affirmation que le peuple conquérant gloriflera Yahweh (XXV, 3) : qu'on se souvienne des oracles sur Cyrus d'Is., XL-XLVIII! Ainsi s'éclairent les allusions au problème du repeuplement (XXVI, 15-19), problème qui se posait au temps de Zacharie (II, 8; VIII, 4-5) et se pose encore au temps de Néhémie (Neh., XI, 1-2). On comprend aussi l'attente anxieuse du salut définitif (XXVI, 8-9; 16-18), qu'Is., XL-LV semblait avoir lié à la ruine de Babylone, et également l'espérance que « les morts ne revivront plus » (XXVI, 14) : tant de fois dans le passé (sous Cyrus, 2 fois sous Darius), Babylone avait été prise sans être détruite; elle ressemblait à une hydre toujours renaissante (cf. Jer., LI, 57). On s'explique aussi l'espoir du « réveil » d'Israël et du retour des captifs, contre-partie naturelle du « sommeil » éternel de Babylone. De même l'allusion aux murs de Jérusalem de XXVI, 1 sq., car sur la base d'Esdras, IV, 6 sq., il est tout à fait permis de penser, avec J. Lindbolm (p. 85-90), qu'avant Néhémie, déjà sous Xerxès Ier, les Juifs ont commencé à fortifier Jérusalem et que cette tentative fut arrêtée par l'opposition des Samaritains. Les méchants et les adversaires de XXVI,10-11, les ronces et les épines de XXVII, 4 doivent être précisément ces Samaritains malveillants dont, selon Alt, Juda dépendait administrativement entre l'époque du retour et celle de l'intervention de Néhémie (A. Alt, *Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums*, Leipzig, 1934, p. 5 sq.; Lindblom, p. 87). Nous verrions encore un indice intéressant à relever dans l'allusion qui paraît être faite (XXIV, 1) à la « dispersion » des habitants de la terre, après la construction de la tour de Babel (Babylone) : הַפִּיץ de XXIV, 1 est en effet le mot de Gen., XI, 8, 9. Il n'est pas jusqu'à l'annonce de la destruction de l'Égypte (XXVII, 1) qui ne s'éclaire ainsi, car la campagne du gendre de Xerxès Ier contre Babylone, qui aboutit à sa destruction, s'accompagna d'une campagne de Xerxès en personne contre l'Égypte révoltée : la révolte fut écrasée et l'Égypte asservie à l'empire perse (cf. Moret, *Histoire de l'Orient*, 1936, t. II, p. 791-792; Hérod., VII, 7).

Tout ce que nous venons de dire n'est guère favorable à l'authenticité d'Is., XXIV-XXVII, qui effectivement est très discutée. Certes nombre de mots et d'expressions appartiennent au vocabulaire d'Isaïe (J. Lindblom s'est donné la peine d'en faire le relevé), mais cette ressemblance peut être le fait d'un disciple. Le style paraît être anthologique, c'est-à-dire que l'auteur fait des emprunts à d'autres écrits inspirés. Voici, à titre d'échantillon, quelques cas signalés par Smend (*Zeitsch. für alttest. Wissensch.*, 1884, p. 161-224) : XXIV, 2 et Os., IV, 9, Ez., VII, 12-13; XXIV, 4 et Is., XXXIII, 9, Os., III, 3; XXIV, 5 et Jer., III, 1, 2, 9, XVI, 18 sq.; XXIV, 7 et Is., XVI, 8; XXIV, 8 et Is., V, 12; XXIV, 13 et Is., XVII, 6; XXIV, 14 et Is., XLII, 10-12; XXIV, 17-18 et Jer., XLVIII, 43-44; XXIV, 18 et Gen., VII, 11, VIII, 2, Is., XIII, 13 sq. Dans ces conditions on conçoit que même Feldmann (t. I, p. 322-323) et Fischer (I, p. 166-167), sans pour autant trancher la question d'une façon nette, soient plutôt en faveur d'une origine tardive. Ils citent en particulier comme argument le désir d'accroissement de la population exprimé XXVI, 16-19, désir qui ne se comprend bien qu'après l'exil. Mais sous prétexte que XXIV, 5 et 18 ont des attaches avec le Code sacerdotal (Gen., IX, 3, 6 et VII, 11), ce n'est pas une raison pour considérer Is., XXIV-XXVII, comme postérieurs à la réforme d'Esdras-Néhémie (ainsi Cheyne, *Introd. to the Book of Isaiah*, p. 154).

IV. DOCTRINE D'ISAIE I-XXXIX. — Tandis que des nuages menaçants s'amoncellent à l'horizon et que pour les écarter on se livre à la cour des rois de Juda à toute espèce de combinaisons politiques, Isaïe ose reprendre la doctrine d'Osée et surtout d'Amos, mais son génie et sa culture, mis au service d'une foi intrépide, lui ouvrent des perspectives beaucoup plus lointaines que celles de ses prédécesseurs. S'opposant aux plans des politiciens et des guerriers (VII, 5; VIII, 10; XIX, 3, 11; XXX, 1; XXXVI, 5...), Isaïe discerne un *plan de Yahweh* lui-même (VII, 7 sq.; VIII, 10; XIV, 24-27; XIX, 12; XXIII, 8-9) que, dans les prophéties relatives à l'Emmanuel, l'enfant mystérieux né de la Vierge doit contribuer à faire aboutir. N'est-ce pas pour cela qu'on lui donna les noms de Conseiller Admirable et de Dieu fort (IX, 5) et que sur lui doit reposer la plénitude de l'Esprit (XI, 2 sq.)? Yahweh ne demeure étranger à rien de ce qui se passe ici-bas; toujours immanent à l'histoire du monde, à travers elle et par elle c'est *son œuvre* à lui qu'il poursuit (מַעֲשֵׂה : V, 12, 19; X, 12; XXVIII, 21; XXIX, 23...); œuvre qui est un reflet de la sagesse divine (XXVIII, 23-29), œuvre adorable en laquelle réside la sainteté divine tout comme dans le temple de Jérusalem (XXIX, 23), œuvre singulière, est-il dit encore, étrange, apparemment absurde, car elle déroute l'orgueil et les ambitions nationalistes (XXVIII, 21 : Dieu qui combat contre son propre peuple!).

Rien ne saurait s'opposer à l'accomplissement des desseins divins (V, 19; VII, 7; VIII, 10; IX, 7-X, 4; XIV, 24 sq.; XIX, 17), qui s'étendent à l'univers entier : « C'est la résolution prise pour toute la terre, c'est la main étendue sur toutes les nations. Si Yahweh des armées l'a décidé, qui l'empêchera, et si sa main est étendue, qui la détournera? » (XIV, 26-27; cf. aussi XXVIII, 22). En effet, bien que tout proche des hommes et présent aux événements de leur vie, il est en même temps transcendant au monde, il est le *Dieu unique*. Comment a-t-on pu révoquer en doute la rigueur du monothéisme d'Isaïe? Si on regarde comme inauthentique la formule très claire de XXXVII, 16 sq., on n'a qu'à considérer le mot אֱלִיל qui exprime le néant des fausses divinités (II, 8, 18, 20; X, 11; XIX, 1, 3; XXXI, 7). Yahweh, *c'est le Seigneur* הָאָדוֹן (LXX, ὁ δεσπότης), forme rare (Ex., XXIII, 17; XXXIV, 23; Mal., III, 17), mais aimée d'Isaïe (I, 24; III, 1; X, 16, 33; XIX, 4) et qui, grâce à l'article, accentue l'idée de souveraineté. Yahweh, c'est encore *le Roi* (VI, 5) du monde entier (cf. O. Eissfeldt, *Jahwe als König, Zeitsch. für alttest. Wissensch.*, 1928, p. 81 sq.) : les séraphins contemplent, pour ainsi dire à l'avance, ce qui est le but du gouvernement divin du monde : la terre remplie de la « gloire » divine et attestant par là la seigneurie et le souverain domaine de Dieu sur toute chose (VI, 3; cf. IV, 2-6; XXVIII, 1-6...). Seul est véritablement grand Celui qu'Isaïe aime nommer le *Saint d'Israël* (I, 4; V, 19, 24; X, 20; XVII, 7; XXX, 11, 12, 15...), expression qui n'implique pas seulement l'élévation souveraine de Yahweh au-dessus de tout le créé et sa parfaite pureté morale, mais qui de plus

souligne le paradoxe de l'alliance : par elle le Dieu transcendant au monde est devenu le Dieu d'Israël (cf. A.-B. Davidson, *Dictionary of the Bible* de Hastings, art. *God*, p. 204). Il n'en demeure pas moins d'ailleurs *Yahweh des armées* (I, 9, 24; II, 12; III, 1, 15...), appellation aimée d'Isaïe comme d'Amos et qui, chez eux, exprime la relation du Dieu unique non pas avec le peuple choisi, mais avec le monde céleste et donc avec l'univers. Quoi d'étonnant si mis en présence de son Dieu l'homme ne puisse que crier sa misère et son péché (VI, 5)! Par sa toute-puissance, le *Fort d'Israël* domine de haut « tous les cèdres du Liban..., tous les chênes de Basan » (I, 24; II, 13; X, 21...). Lui qui a créé l'homme (XVII, 7-8), il est maître absolu de l'histoire humaine.

Le seul lien véritable entre le mortel et ce Dieu infiniment grand, ce qui permet à l'homme comme à la nation élue de ▪ subsister ▪ (VII, 9), c'est le lien moral de *la foi* inconditionnée. La foi communique aux individus et à la communauté quelque chose de la ▪ force » divine (XXX, 15; cf. VII, 9; XI, 2; XXVIII, 16...). Il faut croire (VII, 9; VIII, 6, 17; XXVIII, 16; XXIX, 13...) c'est-à-dire s'abandonner pratiquement à la parole divino-prophétique; avoir, s'il le faut, cette conviction héroïque que tout peut être encore sauvé quand apparemment tout est perdu, et être persuadé que les pires catastrophes, Yahweh est capable de les changer en victoire (Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Teil III, Leipzig, 1939, p. 25). Croire, c'est encore réaliser que Dieu est présent en tous les événements de l'histoire (V, 12); c'est savoir regarder avec confiance, par delà le formidable déploiement des forces militaires et la tragi-comédie humaine, Celui qui conduit cette histoire et qui « de loin l'a formée », ce qui veut dire que de toute éternité il en ▪ conçu le plan (XXII, 11; XXX, 15-17). Quelle folie que la conduite de ces politiciens qui ourdissent secrètement leurs projets! Au temps eschatologique, toute leur sagesse humaine s'évanouira pour laisser place à la sagesse divine (XXIX, 24); alors il ne sera plus question de leur « œuvre accomplie dans les ténèbres ▪ (XXIX, 15); seule apparaîtra dans sa sainteté « l'œuvre des mains de Yahweh ▪ (XXIX, 23).

Pour *exécuter son plan*, Yahweh se sert des bouleversements qui se produisent dans le monde. C'est ainsi qu'il fait « se lever ▪ et « aiguillonne » la Syrie à l'est, les Philistins à l'ouest pour qu'ils dévorent Israël à belles dents (IX, 10-11). C'est ainsi encore qu'il « siffle », pour qu'elles viennent punir Juda, « la mouche qui est aux extrémités des fleuves d'Égypte et l'abeille qui est dans la terre d'Assur » (VII, 18). Il manie Assur, comme on ferait d'un bâton, d'une hache ou d'une scie, et il brisera son instrument quand il n'en aura plus besoin (X, 5 sq.; cf. XXX, 31-35). Les Assyriens ne se doutent pas qu'ils ne sont dans la vigne du Seigneur que des ouvriers et qu'ils la taillent pour lui permettre de rapporter plus de fruit; quand ils auront achevé leur tâche, ils disparaîtront (XVIII, 4-6). D'une manière générale les peuples païens, quelles que soient leur force et leur rage, se brisent en atteignant les limites que la Providence divine a fixées à leur avance, comme la mer se brise en touchant le rivage (XVII, 12-14; VII, 8-9...; cf. G.-A. Smith, dans *Dict. of the Bible* de Hastings, II, art. *Isaiah*, p. 489).

Quel est en définitive le plan de Yahweh? Il ▪ un double aspect : un aspect négatif et un aspect positif. D'abord un *aspect négatif :* c'est *le jugement* (cf. Amos), qui ici est conçu avant tout comme l'abaissement et le châtiment de tout orgueil humain (II, 6 sq.; III, 8-9; 16 sq.; V, 15-16; XXIII, 9...). L'orgueil de l'homme qui croit pouvoir se soustraire au Saint d'Israël, voilà le grand péché et la source de tous les autres. Il n'est pas normal que « la hache se glorifie contre Celui qui la brandit, ni que la scie s'élève contre Celui qui la meut ▪ (X, 15 sq.). Le monde présent, orgueilleux et rebelle, doit disparaître pour faire place à un monde totalement transformé (VI, 10 sq.; cf. Duhm, *in h. l.*). Toute gloire humaine : la gloire de Moab (XVI, 14), la gloire de la Syrie (XVII, 3), la gloire de Jacob (XVII, 3-4), c'est-à-dire du royaume du Nord (cf. IX, 7), dont les villes auront le sort des cités cananéennes (XVII, 9), la gloire de Cédar (XXI, 16), la gloire des buveurs d'Éphraïm (XXVIII, 1-6), plus généralement encore tout ce qui est créé doit s'effacer devant la gloire de Yahweh. Comme dans Amos, la même justice divine atteint dans Isaïe le peuple choisi et les nations, avec une différence toutefois : tandis que celles-ci peuvent être détruites complètement sans laisser de « restes » (XIV, 30; XXIII, 13 *b;* cf. cependant XVI, 14), le peuple dépositaire des promesses messianiques ne saurait disparaître tout à fait : un « reste » au moins se convertira à Yahweh et sera sauvé (I, 9; IV, 2-3; VI, 13; VII, 3, 22; X, 21, 22; XVII, 4-6; XXVIII, 5; XXX, 17; XXXVII, 31).

Relativement au jugement du peuple choisi, les idées d'Isaïe semblent avoir évolué au cours de son ministère, à tel point qu'on ▪ cru devoir parler de contradiction irréductible. Comment, dit-on, le même prophète, qui ▪ annoncé si clairement la ruine de la capitale du royaume et de la dynastie (III, 8; V, 13; VI, 11), a-t-il pu également annoncer la ruine d'Assur en Terre sainte et la délivrance de Jérusalem? De ce problème on a proposé diverses solutions que F. Feldmann examine longuement (I, p. XXV sq.). Isaïe s'est corrigé, a-t-on dit, à partir de 724, et l'on croit trouver dans Is., XXVIII, 23-29 l'expression même de ce changement. Telle est, par exemple, avec des nuances diverses, la réponse de H. Guthe (*Das Zukunftsbild des Jesaja*, Leipzig, 1885), et de F. Giesebrecht (*Beiträge zur Jesajakritik*, Göttingen, 1890). Mais le sens d'Isaïe, XXVIII, 23-29 n'est pas du tout celui qu'on prétend; et des passages comme XXII, 14 et XXXII, 14 prouvent qu'Isaïe a maintenu ses menaces de destruction du peuple élu bien au delà de 724. Isaïe est uniquement un prophète justicier, a-t-on encore répondu; à aucun moment on ne peut trouver une place dans sa prédication pour les oracles de salut anti-assyriens qui seraient donc inauthentiques. Ainsi ont pensé, entre beaucoup d'autres, H. Hackmann (*Die Zukunftserwartung des Jesaja*, Göttingen, 1893) et G. Beer (*Die Zukunftserwartung Jesajas*, dans *Festschrift für J. Wellhausen*, Giessen, 1914, p. 13-35). B. Duhm, dans les diverses éditions de son commentaire, s'est toujours élevé avec raison contre cette position. Selon lui les oracles consolants d'Is., II, IX, XI, XXXII, 1-5 sont parfaitement authentiques, à cause du style et du contenu. Du reste, il est inconcevable qu'on se soit livré tardivement à une transformation du message d'Isaïe qui eût abouti à lui faire dire tout le contraire de sa pensée : le respect qu'on avait en Israël pour la parole de Dieu (Is., XL, 8; Jer., XXIII, 30) interdit de telles hypothèses. Il est impossible également de recourir à la solution de W. Staerk (*Das assyrische Weltreich in Urteil der Propheten*, Göttingen, 1908), qui date de 690 tous les oracles anti-assyriens authentiques : XVIII, 1-6; XIV, 24 sq.; XXXI, 4... D'une part la supposition d'une campagne palestinienne de Sennachérib en 690 demeure fort sujette à caution; d'autre part nous avons montré que XVIII, 1 sq., ne se conçoit bien qu'aux environs de 714. (Cf. aussi ce que nous avons dit de XIV, 24-27; XV-XVI; XXI, 11-16.) Mais si XVIII, 1 sq., annonce dès 714 la ruine d'Assur et le salut du peuple choisi, c'est que, dès cette époque, Isaïe est ce qu'il sera en 701, et que la question de changement de mentalité du

prophète est une question mal posée. Ce qu'il faut plutôt dire, c'est qu'il se montre très souple et adapte aux circonstances son concept du jugement divin. Aux temps de Joatham et d'Achaz l'accent est mis sur le jugement vengeur, même en ce qui concerne Juda, mais la pensée du salut n'est jamais absente et s'exprime même souvent avec force. Seulement il faut qu'auparavant incrédulité et impiété soient sévèrement châtiées. On peut dire que ces deux pensées : punition de la politique païenne et certitude absolue du salut, forment concomitamment la substance des oracles qui appartiennent au temps de la lutte contre le parti égyptophile sous le règne d'Ézéchias. Si plus tard Isaïe paraît ne plus menacer qu'Assur, c'est que le châtiment de Juda, tant de fois annoncé, est en partie une chose faite et qu'Ézéchias a enfin compris pleinement la leçon. Le caractère absolu de nombre de menaces s'explique par l'attachement passionné du voyant au monothéisme moral; c'est cet attachement qui prime tout : périssent le royaume et même la cité sainte plutôt que l'ordre moral voulu par Dieu.

Le jugement n'est que la phase préliminaire de l'exécution du plan divin, qui vise un but essentiellement *positif et salutaire : le règne pacifique de Yahweh*, en premier lieu sur son peuple (IV, 2 sq.; XXXII, 1 sq. et XXVIII, 5-6); en second lieu sur le monde entier : en définitive tout converge vers ce but; Yahweh seul exalté au dessus de tout dans un monde rempli de sa gloire (VI, 3; II).

Pour ce qui est de *l'avenir messianique du peuple choisi*, Isaïe le conçoit à la manière d'un noble plutôt conservateur (à la différence des hommes du peuple impatients et révolutionnaires), qui vit en relation étroite avec la cour et est très attaché à la maison de David. O. Procksch (p. 11) note avec profondeur que si, pour Amos et Osée, c'est au temps de Moïse et du séjour au désert qu'est né le peuple choisi, pour Isaïe c'est plutôt au temps de David. La plus grande calamité nationale aux yeux de ce prophète doublé d'un homme politique, ce fut le schisme (VII, 17). Heureusement il y a la prophétie de Nathan (II Sam., VII), et dans un Messie infiniment plus grand que David, puisqu'il est conçu comme un être divin (IX, 5), l'aïeul revivra comme fondateur d'un empire exerçant « le droit » et « la justice » (IX, 5-6; XI, 4-5; XVI, 5; cf. I, 27; XXXII, 1; XXXIII, 5). Alors qu'Osée contemplait uniquement les relations d'amour qui, aux temps messianiques, uniront pour toujours Yahweh et son peuple (II, 21 sq.; XIV, 2 sq.), Isaïe en homme d'État se complaît dans la vision politique de Jérusalem, « ville de justice, cité fidèle », gouvernée par « des juges comme ceux d'autrefois et des conseillers comme aux premiers temps » (I, 26; cf. XXII, 20-23; XXVIII, 6; XXIX, 20-21). Il semble bien distinguer le Messie (qu'il n'appelle jamais « roi » dans les oracles relatifs à l'Emmanuel) des monarques et des princes justes réservés pour les temps de salut : XXXII, 1 sq. (cf. Fischer, *in h. l.*). On devine que le voyant espère le rattachement futur du royaume du Nord à celui de Juda (VIII, 23; cf. IX, 5-6), ce dernier étant à ses yeux le centre obligé du règne de Dieu. Cela ne l'empêche pas d'annoncer à ses compatriotes obstinés que Yahweh renouvellera, non pas contre leurs ennemis, mais contre eux-mêmes, les exploits de David contre les Philistins (XXVIII, 21). Tant il est vrai que son patriotisme est essentiellement subordonné au monothéisme moral et y trouve ses limites. A ses yeux le nouveau peuple de Dieu ne s'identifie pas avec la réalité politique du peuple d'Israël, que Yahweh appelle souvent avec colère et dédain, non pas « mon peuple », mais « ce peuple » (VI, 9; VIII, 16; 12; XXVIII, 11, 14; XXIX, 13 sq.). Ceux qui formeront ce nouveau peuple de Dieu, ce sont « les pauvres du peuple » (XIV, 32; XI, 4); ceux qui « habitent en Sion » (XXX, 19), c'est-à-dire les âmes qui vont chercher refuge auprès de Yahweh, bref c'est la communauté des croyants, le « petit reste » dont le prophète n'a cessé d'annoncer le salut. Le nom même d'Emmanuel montre que l'enfant messianique est tout à la fois le principe et le symbole, non pas d'une société politique, mais d'une société de croyants unie à Dieu par le lien de la foi. La représentation du Messie sous l'image du fondement d'un temple, dont les pierres doivent être les croyants, tend pareillement à purifier l'espérance eschatologique de son caractère nationaliste (XXXVIII, 16-17; cf. *infra*).

Nous n'insisterons pas sur les bénédictions que Yahweh doit répandre alors sur le nouveau peuple de Dieu. Ce sera une ère de justice, dans laquelle les intelligences verront clair, une ère où l'on « sanctifiera » Yahweh qui ne se cachera plus et se fera lui-même l'instructeur (מוֹרֶה : XXX, 20) des âmes : XI, 9; XXIX, 18-21; XXX, 18-22; XXXII, 3-5 (XXX, 20 peut être considéré comme une véritable anticipation de Jer., XXXI, 31-34). Comme conséquence de cette rectitude morale parfaite, les guerres cesseront, et il y aura surabondance de biens matériels (IV, 2 sq.; VII, 21-22; IX, 4; XXX, 23-26; XXXII, 15-20). Car, selon une conception biblique constante, quand l'homme vit en bonne amitié avec Dieu, le monde inférieur se montre lui-même l'ami de l'homme (XI, 6-9) et ne cesse de le combler de ses biens (cf. les récits du paradis terrestre et de la chute). Un mot résume tout ce bonheur, c'est celui de paix (IX, 5, 6; XXXII, 17-18) qui exprime un état où rien ne manque; et le Messie est lui-même appelé « Prince de la paix » (IX, 5).

Tout autant que la vision du jugement, la vision du salut chez Isaïe dépasse nettement les limites du peuple choisi pour s'étendre au *monde entier*. C'est ce qui résulte déjà, du moins implicitement, de XIV, 24-27 : le plan divin irrévocable fera échouer le plan impie du conquérant assyrien, qui sera brisé dans la Terre sainte de Yahweh. Il en résultera que non seulement le peuple choisi (X, 27; cf. IX, 3), mais les autres nations opprimées seront délivrés de ce joug odieux. « C'est là le dessein qui est arrêté pour toute la terre » (XIV, 25-26). Et comme, dans la perspective d'Isaïe, c'est le jugement contre l'Assyrie qui ouvre l'ère de bonheur, nous pouvons conclure avec Procksch (p. 180) que les nations païennes libérées sont appelées à participer au salut messianique. Effectivement cette participation est indiquée pour le peuple de Moab, XVI, 4*b*-5, auquel s'adresse une prophétie étroitement apparentée à celle du c. IX (cf. O. Procksch, p. 218 et J. Fischer, t. I, p. 129). Le même mystère enveloppe la réponse faite par Isaïe aux Édomites (XXI, 11-12; cf. encore 13-17). Plus explicite est XVIII, 7, qui montre les Éthiopiens convertis à Yahweh, lui apportant une offrande sur le mont Sion. Ce passage, que selon Condamin, Procksch, Feldmann..., on a suspecté à tort d'être une addition tardive, est tout à fait apparenté à la magnifique vision de paix universelle de II, 2-5, sur laquelle nous devons insister davantage.

L'oracle de II, 2-5, dont on a défendu plus haut l'authenticité, est en effet tout à fait remarquable. Nous y voyons toutes les nations monter à Jérusalem, centre de rayonnement de la gloire de Yahweh (cf. IV, 5...), pour y chercher la lumière, la « loi » et la « parole » divines. Grâce à cette « loi » (cf. Os., VIII, 1) et à cette « parole », qui doivent désigner l'ensemble de la révélation écrite ou orale, et en particulier le Décalogue (cf. Ex., XXXIV, 28), Yahweh se fera le Docteur des nations (℣. 3; cf. XXX, 20), et il régnera sur elles : « Il

sera l'arbitre des peuples et le juge de nations nombreuses » (℣. 4). Celles-ci renonceront à la course aux armements et transformeront en instruments aratoires leurs engins de guerre (cf. II, 7 et III, 25), car elles auront trouvé dans leur adhésion à la vraie religion l'apaisement de toutes leurs querelles. On a ici, semble-t-il, un écho des récits yahvistes de la Genèse, qui parlent de la paix paradisiaque, puis de la dispersion des peuples et annoncent la participation de la terre entière aux bénédictions promises aux patriarches. On peut noter que la surélévation de la colline de Sion, destinée à faire du temple le centre de ralliement de l'univers (℣. 2), paraît être la contrepartie symbolique de la construction de la tour de Babel. On sait que cette dernière évoque l'image du temple païen de Marduk à Babylone et, comme l'explique H. Junker (*Die biblische Urgeschichte*, Bonn, 1932), cette tour doit devenir elle aussi le centre d'un empire mondial, mais d'un empire orgueilleux et opposé à la royauté universelle de Yahweh. C'est de la même manière que les nations s'excitent les unes les autres à construire la ville et la tour (Gen., XI, 4) et à monter à Jérusalem (Is., II, 3). S'il n'y a pas de rapport littéraire, il y a tout au moins identité d'enseignement théologique. Car c'est après que Yahweh aura eu son jour « contre tout orgueil et toute hauteur... contre toutes les superbes *montagnes*, contre toutes les hautes *collines*, contre toutes les *tours* élevées, contre toutes les *fortes murailles*... » (II, 12 sq.) que « la montagne de la maison de Yahweh sera affermie au sommet des montagnes et élevée au-dessus des collines » (II, 2) (J. Skinner fait ce rapprochement, *Commentary on Genesis*, 1930, p. 229). On voit donc que dans ce beau passage, Isaïe, loin de faire figure de novateur, s'est inspiré des vieilles traditions religieuses d'Israël; mais il les a harmonisées avec son amour ardent du temple de Jérusalem, amour qui n'est certes pas sans relation avec la loi deutéronomique de l'unité du sanctuaire (cf. G. Ricciotti, *Histoire d'Israël*, Paris, 1939, t. I, p. 473 et 507 sq.; Šanda, *Moses und der Pentateuch*, 1911; Siebens, *L'origine du code deutéronomique*, Paris, 1929). Partout chez Isaïe s'affirme son attachement profond au temple de Jérusalem : n'est-ce pas là qu'il a entendu l'appel divin (VI)? N'est-ce pas devant la colline de Sion qu'a été miraculeusement brisée la force apparemment invincible de Sennachérib (X, 28-34)? Aussi est-ce sur la montagne sainte qu'il contemple la réalisation de l'idéal de sainteté messianique (IV, 4-5; XI, 9). Les « réchappés d'Israël » ou les « saints » de la fin des temps sont pour lui les citoyens de Jérusalem (IV, 3; XXX, 19). Quand il songe au bonheur de l'ère de salut, c'est la nuit de la Pâque qu'il évoque et la montée joyeuse des pèlerins au sanctuaire (XXX, 29). Is., II, 2-5 est donc de la plus grande importance dans la doctrine générale du prophète.

Par une conséquence naturelle, cet oracle est au point de départ d'une forme d'universalisme qui connaîtra un développement considérable (cf. en particulier Is., XXIV-XXVII; LVI-LXVI; Zach., etc...). On peut l'appeler *centralisateur*, puisque Jérusalem et son temple sont conçus comme le centre d'attraction de l'univers. Il faut d'ailleurs noter que chez Isaïe l'attachement au temple demeure très spirituel et n'a rien à voir avec le culte du sanctuaire, matériel et formaliste, que combattra Jérémie. Aux yeux du prophète, la surélévation de la colline de Sion (II, 2) signifie qu'au temps eschatologique « Yahweh seul sera exalté » (II, 11, 17). Dans VIII, 14, Yahweh lui-même est appelé « un sanctuaire », si l'on garde le T. M. Et surtout, dans XXVIII, 16-17, le voyant décrit la construction d'un temple mystérieux, dont la pierre fondamentale jetée en Sion, pierre précieuse bien distincte du reste de l'édifice, ne peut être que le Messie : « qui s'appuiera sur elle avec foi ne sera pas confondu » (leçon des LXX). Comme l'a noté O. Procksch (p. 12, 14, 358), nous avons là l'idée admirable d'un temple « non fait de main d'homme » (Matth., XXVI, 61; Marc., XIV, 58; Joa., II, 19), tout spirituel et divin, reposant sur le Messie et construit avec ces pierres vivantes que sont les croyants, au moyen « du droit comme règle et de la justice comme niveau ». Que conclure de tout cela, sinon que II, 2-5, doit être interprété dans un sens avant tout religieux? Dans les oracles d'Is., LVI sq., qui visent les rapatriés (cf. aussi Aggée, Zach.), le même universalisme centralisateur s'alliera volontiers à des vues nationalistes, les païens convertis se faisant les serviteurs d'Israël. Mais ici toute idée de ce genre est absente. Isaïe, qui entrevoit les terribles châtiments réservés au peuple choisi, ne songe pas à son exaltation; il est uniquement préoccupé de la glorification de Yahweh et de la diffusion de la doctrine révélée.

Il semble que XI, 1-9, où le prophète subit manifestement l'influence de la doctrine de Sagesse, reflète un universalisme du même genre. Tandis que l'enfant, dont la naissance est annoncée au c. VII et célébrée IX, 5 sq., ne semblerait devoir régner que sur le royaume de David (IX, 6), le rameau sorti du tronc de Jessé, c'est-à-dire le nouveau David du c. XI, rempli d'une sagesse et d'une intelligence surnaturelles, est l'antithèse de l'orgueilleux assyrien, qui attribue ses succès à sa propre intelligence (X, 13). A la superbe, à la cruauté et aux pillages de ce conquérant s'opposent la modestie, la douceur et le gouvernement très juste du prince messianique; l'un ne songe qu'à détruire (X, 7), l'autre prononce selon le droit pour « les humbles de la *terre* » et condamne les tyrans (XI, 4). Dès lors la terre qui doit être ainsi débarrassée des oppresseurs n'est pas seulement la Terre sainte; on peut croire avec Gray (p. 218) que c'est le monde entier, autrement le parallélisme avec le monarque assyrien serait imparfait. C'est ce que suggère d'ailleurs le tableau gracieux des ℣. 6-8, qui décrit le retour à la paix paradisiaque et se réfère à Gen., III (Procksch). Le ℣. 9*a* doit être une allusion à Sennachérib, qui a levé la main sur la montagne de la fille de Sion pour lui faire du mal (X, 32). De tels excès ne se produiront plus au temps messianique, car « la terre sera remplie de la connaissance de Yahweh comme le fonds des mers par les eaux qui le couvrent » (9*b*). La comparaison entre la terre et la mer, et le lien entre 9*a* et 9*b* montrent qu'ici encore la terre, c'est l'univers. Encore une fois tout ce morceau, étroitement apparenté à II, 2 sq..., est influencé par l'enseignement des sages, très actifs au temps d'Ézéchias (Prov., XXV, 1; cf. Is., XXVIII, 9-10; XXIX, 14) et dont on sait les rapports avec la sagesse internationale de l'Ancien Orient. Très attaché à la maison de David, Isaïe exprime ici une nouvelle forme d'universalisme centralisateur : celui dans lequel le monde entier est gouverné par un prince de la dynastie davidique. De la doctrine messianique et de la doctrine de sagesse, il opère une première synthèse qui aura un retentissement profond (poèmes du Serviteur; Prov., I, 20-33; VIII; IX...).

Comme on le voit, grâce surtout à la conception fondamentale d'un plan divin sur Israël et sur les nations, Isaïe propose un enseignement très riche, on a même dit avec raison, une véritable *philosophie de l'histoire* : à cette lumière, il peut envisager sans trembler les pires catastrophes comme des éléments positifs dans l'établissement du règne de Dieu (cf. surtout XXVIII, 23-27).

III. Authenticité d'Is., XL-LXVI. — L'authenticité d'Is., XL-LXVI a été admise sans contestation

jusqu'au Moyen Age. Le savant juif Aben Esra († 1167) a élevé le premier des doutes à ce sujet. Au XVIIIe siècle, J.-C. Dœderlein (*Esaias ex hebr. lat. vert. et not. subj.*, Nürnberg, 1775) et J.-G. Eichhorn (*Einleitung in das A. T.*, Leipzig, 1780-1783) ont été jusqu'à la négation formelle, et l'on peut dire que, surtout depuis Duhm (1892), cette position est considérée de plus en plus par les exégètes non-catholiques comme une donnée certaine de la critique. On compte néanmoins quelques voix discordantes : W.-C. Cobb (*On integrating the Book of Isaiah*, dans *Journal of Biblic Liter.*, 1901, p. 77 sq.; 92 sq.); A. Kaminka, (*Le développement des idées du prophète Isaïe et l'unité de son livre, Rev. des études juives*, 80, p. 42-59; 131-159; 81, p. 27-47); W. Möller (*Die Einheit des Jesajerbuches*, dans *Nach dem Zeugnis und Gesetz*, XXXV, 1935-1936, p. 206-217). Parmi les exégètes catholiques, la position critique avait déjà gagné du terrain, quand parut le décret de la Commission biblique du 28 juin 1908. Nous nous efforcerons d'exposer le plus objectivement possible les raisons qui sont alléguées, soit dans le sens critique, soit dans le sens traditionnel, et nous donnerons ensuite le texte du décret de la Commission biblique.

1° *La thèse critique* met en avant les arguments suivants :

1. *Le style.* — La différence de style entre les deux parties est sensible même dans une traduction. Le style de la première se distingue par la force, la concision, la préférence marquée pour les images grandioses, celui de la seconde par la majesté, l'abondance et une certaine tendance à l'amplification, la préférence pour les comparaisons empruntées à la vie familiale et conjugale. XL-LXVI se caractérise par le redoublement fréquent des mots et des expressions : XL, 1, consolez, consolez mon peuple; XLIII, 11 : c'est moi, c'est moi Yahweh; XLVIII, 11 : c'est pour l'amour de moi, pour l'amour de moi que je le fais. Cf. encore XLIII, 25; XLVIII, 15; LI, 9, 12, 17; LVII, 6, 14; LXII, 10; LXV, 1. On remarque encore l'addition fréquente d'épithètes aux noms de Yahweh, d'Israël et de Jacob : Yahweh « créateur du ciel » (XLII, 5; XLIII, 15; XLV, 18); « qui a formé la terre » (XLV, 18); « sauveur (go'ēl) d'Israël » (XLIII, 14; XLIV, 6, 24; XLVII, 3 sq.); « Israël mon serviteur, Jacob que j'ai choisi » (XLI, 8; XLIV, 1, 21; XLV, 4...). Nombreux sont les mots ou les expressions tout à fait caractéristiques de la seconde partie d'Isaïe et qu'on ne retrouve que rarement ou même pas du tout dans la première partie : *toute chair* (XL, 5, 6; XLIX, 26; XLVI, 16, 23, 24); *les îles* (XL, 15; XLI, 1, 5; XLII, 4, 10, 12, 15; XLIX, 1; LI, 5; LIX, 18; LX, 9; LXVI, 19; dans la première partie, אִי est au singulier avec la signification restreinte de rivage : XX, 6; XXIII, 2, 6); *les extrémités de la terre* (XL, 28; XLI, 5, 9; XLII, 10; XLIII, 6; XLV, 22; XLVIII, 20; XLIX, 6; LII, 10; LXII, 11). Toutes ces expressions correspondent à un élargissement considérable des horizons entrevus. On notera encore dans XL-LXVI la fréquence des mots qui expriment la joie, la louange, le tressaillement d'allégresse : d'une part מָשׂוֹשׂ, שָׂשׂוֹן, שׂוּשׂ (environ 15 fois); d'autre part הִלֵּל, תְּהִלָּה, הִתְהַלֵּל (environ 15 fois également), mots rares ou inexistants dans les passages incontestés d'Is., I-XXXIX. On pourrait aisément allonger la liste de mots qui appartiennent plus ou moins en propre à Is., XL-LXVI : בָּרָא, créer; בָּחַר, choisir; חֵפֶץ, plaisir; צֶמַח, germer (au figuré), etc. (Cf. T.-K. Cheyne, *Introduction to the Book of Isaiah*, p. 260-271.) Dans ces mêmes chapitres, on rencontre un plus grand nombre d'aramaïsmes que dans la première partie : סָגַד, adorer (XLIV, 15, 17, 19; XLVI, 6) : mot qu'on ne trouve que là et sous sa forme araméenne dans Daniel); סְגָנִים désigne les gouverneurs babyloniens dans XLI, 25. En dehors de là, il ne se rencontre que dans Jer., LI, 23, 28, 57; Ez., XXXIII, 6, 12, 23, et dans Esdras, Nehémie. Il correspond à l'araméen סִגְנִים, que nous lisons dans Daniel. On a encore dressé des listes de mots ou d'expressions caractéristiques de la première partie d'Isaïe et que la seconde ignore : le Seigneur, Yahweh des armées; ce qu'on foule aux pieds (מְרָמַס) : V, 5; VII, 25; X, 6; XXVIII, 18; שְׁאָר, « reste » : VII, 3; X, 19, 20, 21, 23; XVI, 14; XVII, 3; XVIII, 5; les ronces et les épines : V, 6; VII, 23, 24, 25; IX, 18; X, 17... (Cf. Skinner, t. II, p. XXXVI.) On a noté enfin que des vocables communs aux deux parties (עֶבֶד, מִשְׁפָּט, צֶדֶק: Is., XX, 3; XXII, 20) revêtent dans la seconde partie un nouveau sens qui suppose un grand développement théologique.

2. *La doctrine.* — Elle est essentiellement différente, dit-on, de part et d'autre. Dans la première partie, le voyant a les yeux fixés sur la dynastie davidique; le Messie est conçu comme un nouveau David glorieusement régnant et animé de l'Esprit et de la force de Yahweh. Dans XL sq., ce sont les souvenirs de l'Exode qui occupent l'attention. S'il est question du Messie (dans la seule section des poèmes du Serviteur), sa figure est celle d'un prophète bien plutôt que celle d'un roi, et c'est par son enseignement et par ses souffrances qu'il accomplit son œuvre de salut. Aussi fait-il songer à Jérémie : la ressemblance des deux figures est telle que pour certains critiques, le héros des poèmes n'est autre que le voyant d'Anathoth. C'est encore l'influence de Jérémie, qui s'accuse dans l'universalisme de XL-LXVI. Par ailleurs l'insistance sur la transcendance divine et sur le dogme de l'alliance, qui caractérise ces mêmes chapitres, s'expliquent beaucoup mieux à la suite de la prédication d'Ézéchiel. Inversement Jérémie, qui suppose qu'on pourra éviter l'exil par un repentir sincère (Jer., VII, 5-7, etc...), paraît ignorer complètement l'existence d'Is., XL-LV. Dans LVI-LXVI, l'auteur s'intéresse à la célébration du sabbat (LVI, 2; LVIII, 13), à la pureté rituelle (LXV, 4; LXVI, 17, 20), au recrutement des prosélytes (LVI, 3, 6), au choix des prêtres et des lévites (LXVI, 21), toutes préoccupations qu'on ne peut guère attribuer au prophète du VIIIe siècle.

3. *Le cadre historique.* — De l'avis de tous, il est ici très différent de celui que suppose la première partie. C'est le cadre de l'exil et du retour en Terre sainte.

Les Juifs déportés à Babylone par les Chaldéens (598, 586) ont vu peu à peu s'améliorer leurs conditions matérielles d'existence; beaucoup se sont enrichis (Ricciotti, t. II, p. 82 sq.) et ont tendance à oublier leur patrie. D'autres sans doute sont plus fidèles, mais la longueur de l'épreuve les décourage. Chez tous, les convictions religieuses courent de grands dangers au contact de la brillante civilisation babylonienne. Mais, à partir de 550 environ, de grands événements attirent l'attention des Juifs. Cyrus, roi d'Anzan en Élam, détrône son suzerain Astyage, roi des Mèdes, et devient de ce chef le maître d'un immense empire comprenant les Mèdes et les Perses (cf. Moret, *Histoire de l'Orient*, t. II, p. 745 sq.). Crésus, roi de Lydie, qui veut s'opposer à cette puis-

sance grandissante, est battu et, en 546, sa capitale Sardes tombe aux mains de Cyrus. De 545 à 539, Cyrus, pour affermir sa frontière orientale, pousse ses campagnes victorieuses jusqu'aux steppes du Turkestan actuel. Puis il se tourne contre l'empire babylonien, alors en pleine décadence et mal défendu par le faible Nabonide. En juin 539, il entre en Chaldée; en septembre (le 14 tishri), il enlève Sippar; deux jours après, le général Gubaru (Gobryas d'Hérodote) pénètre dans Babylone sans combat. Cf. Cylindre de Cyrus, Chronique de Nabonide et les historiens grecs Hérodote, Ctésias, Xénophon. Ces succès excitent les espérances des captifs juifs. Effectivement Cyrus, politique très habile, favorisait les diverses religions des pays qu'il avait conquis. En 538-537, il permet aux Israélites déportés de retourner à Jérusalem, avec ordre même d'y rebâtir le temple (II Chron., XXXVI, 22 sq.; Esdras I, 1 sq.; cf. VI, 1 sq.); et à partir de 537-536, les captifs, par caravanes successives, regagnent la Terre sainte. De 536 à 515 ils reconstruisent le sanctuaire, et au mois d'Adar (février-mars) de 515, on en célèbre la dédicace (Esdr., VI, 13 sq.). En 444 ou 445, on relève les murs de la cité sainte (Ricciotti, t. II, p. 149). Ces travaux de restauration se heurtent d'ailleurs à de graves difficultés, suscitées par les Israélites demeurés en Palestine ou les étrangers installés en Terre sainte, qui tout naturellement considèrent les rapatriés comme des gêneurs et des intrus. Si l'on tient compte encore des multiples contaminations et déformations qu'a subies en Palestine le culte du vrai Dieu, on conçoit sans peine les déceptions des rapatriés : ils croient l'ère du salut retardée par toutes ces fautes et toutes ces impuretés.

Tel est l'arrière-plan historique qui rend intelligible XL-LXVI. Les critiques ont soin de faire remarquer que ces événements ne sont pas pour l'ordinaire prédits comme futurs par XL sq., mais qu'ils sont bien plutôt l'occasion des oracles. Ici, pour plus de précision, il convient de distinguer entre XL-LV et LVI-LXVI.

a) Dans Is., XL-LV, l'exil babylonien n'est pas prédit; il dure depuis longtemps, mais touche à sa fin : XL, 1-2. La ruine de Jérusalem et du temple est un fait accompli, et l'auteur annonce la restauration de la cité sainte et du sanctuaire (XLIV, 26-28; XLIX, 15 sq., 19; LII, 9). Cyrus n'est pas un personnage du lointain avenir; il a déjà accompli une partie de ses exploits et « les extrémités de la terre tremblent » (XLI, 5, 25; XLIV, 1). Le prophète relève le courage de ses compatriotes exilés en leur annonçant d'autres exploits de Cyrus, qui prochainement leur vaudront la délivrance. Ce voyant a l'air d'ailleurs d'être bien au fait de la situation des captifs : il parle de leur manque de foi et de leur découragement (XL, 27; XLI, 10; XLIX, 14 sq., 24 sq.; LI, 12 sq.), de leurs murmures contre le plan divin (XLV, 9 sq.). Il lui arrive de dire « nous », comme s'il était au milieu d'eux (XLII, 24), et effectivement il semble connaître parfaitement Babylone, la terre sillonnée par des fleuves (XLIII, 14; XLIV, 27; XLVII, 2), la cité mondiale, voluptueuse et riche, avec ses astrologues et ses magiciens, ses marchés fréquentés, ses processions en l'honneur des idoles (XLV, 3, 20; XLVII, 1, 5, 9, 12-15).

b) Dans LVI-LXVI, le retour en Terre sainte n'est plus prédit comme dans XL-LV, mais il est réalisé, du moins en partie; le temple est rebâti et on attend la reconstruction des murs de la cité sainte (LVI, 5 sq.; LVIII, 12; LX, 10; LXI, 4; LXII, 6). Nous sommes en présence d'une communauté post-exilienne, composée de justes et d'impies : qu'on lise par exemple LVI en entier, et on verra que telle est bien la situation. La restauration est commencée, et ce que l'auteur annonce au groupement dont il semble bien faire partie (LIX, 9-12; LXIII, 7), c'est uniquement la proximité du salut définitif (LVI, 1; LVII, 17; LXII, 11 sq.), avec comme contre-partie le châtiment des Juifs impies, hérétiques ou schismatiques : LXV, 13 sq.; LXVI, 3 sq.

Nous avons tenu à donner toutes ces précisions, qui seules permettent de comprendre la position des critiques. Les chap. XL-XLVIII sont datés pour la plupart d'entre eux du temps où Cyrus marchait victorieusement contre Crésus; par d'autres (Sellin) du temps de la campagne contre Babylone. Les chap. XLIX à LV sont réputés un peu plus tardifs et de peu antérieurs à la chute de Babylone (539); ils donnent en effet l'impression que la délivrance est imminente. Ces deux groupes d'oracles sont du reste rattachés à un même auteur, fils selon l'esprit du prophète Isaïe; on le nomme le Deutéro-Isaïe. Quant aux chap. LVI-LXVI, ils sont considérés dans l'ensemble comme postérieurs à l'édit de Cyrus et au retour. Quelques exégètes les attribuent à un seul auteur, qu'ils appellent le Trito-Isaïe (Duhm, Sellin, Elliger). La plupart des commentateurs modernes sacrifient l'unité de LVI-LXVI, sans d'ailleurs s'entendre sur la datation précise des divers morceaux (cf. *infra*).

2° *La thèse traditionnelle.* — Elle reconnaît le bien-fondé de la plupart des observations faites par les critiques, spécialement celles qui concernent le cadre historique. Mais elle estime que ces faits n'empêchent pas d'attribuer au prophète Isaïe la composition de XL-LVI. Voici les arguments qu'elle met en avant.

1. Le premier se tire de la *tradition.* Eccli., XLVIII, 23-25 s'exprime ainsi : « Isaïe prolongea la vie du roi. Grâce à un esprit puissant (en hébreu : un esprit de force), il vit la fin des temps et consola les affligés dans Sion. Il annonça l'avenir jusqu'à la fin des temps et les choses cachées avant leur accomplissement. » Le texte hébreu d'Eccli. nous montre que ces versets sont une mosaïque d'emprunts faits aux deux parties d'Isaïe, et enlève toute possibilité d'expliquer les dires de Ben Sirach uniquement par Is., I-XXXIX (comme certains ont été tentés de le faire) : « l'esprit de force » vient de XI, 2; « la fin des temps » de II, 2; « il consola les affligés dans Sion » de LXI, 2-3 (cf. XL, 1); « il annonça l'avenir » de LXI, 22-23; « avant que cela n'arrivât » de XLII, 9. Ces citations et la mention de la prolongation de la vie d'Ézéchias (Is., XXXVIII) nous sont une preuve que Ben Sirach, vers 180, avait entre les mains notre livre d'Isaïe actuel et considérait le voyant du VIII^e^ siècle comme l'auteur du tout. Beaucoup de passages du N. T. témoignent dans le même sens : ils attribuent en effet à Isaïe des textes tirés de la seconde partie de l'ouvrage qui porte son nom : cf. Matth., III, 3 et Is., XL, 3; Matth., VIII, 17 et LIII, 4; Matth., XII, 17 sq. et XLII, 1 sq.; Luc., IV, 17 et LXI, 1; Joa., XII, 38 et LIII, 1; Act., VIII, 30 et LIII, 7 sq., etc. Les Pères ont raisonné de même.

On a souvent invoqué un texte de Flavius Josèphe (Ant., XI, I, 1-2) : il vaut comme attestation de la croyance de son temps et de son milieu, mais non en raison de son contenu. L'historien juif explique, à propos du décret de Cyrus (II Chron., XXXVI, 23; Esdr., I, 2-4) que le monarque l'aurait rédigé après avoir pris connaissance des prophéties d'Isaïe, qui dès le VIII^e^ siècle, annonçaient son œuvre libératrice. En réalité, le décret s'explique par la politique générale de Cyrus (voir l'art. INSCRIPTIONS, t. IV, col. 403-405). D'autre part, II Chron., XXXVI, 22, en un passage qu'il serait arbitraire de vouloir corriger, affirme que la décision du souverain perse réalisait les prophéties, non d'Isaïe, mais de Jérémie (Jer., XXV, 10-14; XXVIII, 7; XXIX, 10; cf. II Chron., XXXI, 21).

2. *Le caractère anonyme* d'Is., XL-LXVI et son rattachement à I-XXXIX s'expliquent mieux dans l'hy-

pothèse de l'authenticité. Les mots « s'expliquent mieux » signifient qu'il ne faut rien exagérer, car l'auteur donne l'impression de ne pas s'adresser à un auditoire bien déterminé, et de ne pas lui parler les yeux dans les yeux (Duhm, *Das Buch Isaia*, 1902, p. 255); dès lors sa manière s'apparente à celle des scribes et des sages, qui sont souvent anonymes ou pseudonymes (Job, Ecclésiaste).

3. La thèse traditionnelle s'appuie également sur le fait d'une *dépendance littéraire* de plusieurs prophètes pré-exiliens ou exiliens (Jérémie, Nahum, Sophonie, Habacuc), vis-à-vis d'Is., XL-LXVI. On fait valoir en particulier les parallélismes suivants : XLVII, 8-10 et Soph., II, 15; LXVI, 20 et Soph., III, 10; LII, 7 et Nah., II, 1; LI, 15 et Jer., XXXI, 35; XLIII, 1-6 et Jer., XXX, 10 sq., XLVI, 27 sq.; Is., XLVIII, 6 et Jer., XXXIII, 3; XLIV, 12 sq. et Jer., X, 1 sq., etc. Il faut bien avouer que l'argument est d'un maniement délicat (cf. Tobac, *Isaïe*, dans *Dict. théol. cath.*, t. VIII, col. 41-42). Il est des cas où la priorité appartient certainement à Isaïe : ainsi XLII, 8-10, qui contient la formule si caractéristique « moi et rien que moi » (cf. XLV, 5, 6, 18, 22; XLVI, 9), a certainement inspiré Soph., II, 15 : encore faut-il être assuré que ce verset n'est pas une addition tardive. Dans d'autres passages, l'antériorité appartiendrait plutôt au prophète pré-exilien : ainsi en est-il de Jer., XXXI, 35 par rapport à Is., LI, 15, qui est vraisemblablement une glose. Enfin on ne peut nier la possibilité de rencontres fortuites : c'est peut-être le cas pour Is., LXVI, 20 et Soph., III, 10.

De toute manière, il reste à expliquer comment la littérature préexilienne et exilienne ne trahit aucune dépendance vis-à-vis de la doctrine si riche d'Is., XL-LXVI. On répond que ces chapitres, inconnus pendant des générations, n'ont été manifestés qu'à la fin de l'exil, pour la consolation des captifs.

4. *Les objections* de l'école critique reçoivent les réponses suivantes.

Soit d'abord l'argument tiré du style. Les différences qui existent à cet égard entre les deux parties d'Isaïe ne sont pas niables : elles proviennent de ce que dans un cas nous avons affaire à des oracles parlés, dans l'autre à des oracles écrits. De toute manière, elles ne doivent pas faire oublier les ressemblances, qui sont frappantes. Telles sont : l'appellation « le Saint d'Israël » donnée à Yahweh presque exclusivement par Isaïe, et qu'on trouve douze fois dans la première partie, quatorze fois dans la seconde; la formule « dit Yahweh » avec le verbe à l'imparfait (futur), au lieu du parfait habituel (I, 11, 18; XXXIII, 10; XL, 1, 25; XLI, 21; LXVI, 9; ailleurs seulement Ps., XII, 5); « les yeux fermés », symbole d'aveuglement spirituel (VI, 10; XXIX, 10, 18; XLII, 7, 19; XLIV, 18); « le Fort d'Israël ou de Jacob » (I, 24; XLIX, 26 et LX, 16; ailleurs Gen., XLIX, 29; Ps., CXXXII, 2, 5).

Si l'on considère maintenant les différences dans les conceptions religieuses, elles s'expliquent en grande partie par la diversité des temps, des besoins et des circonstances. Sans doute on objectera que le milieu exilien et postexilien est bien éloigné des temps d'Achaz et d'Ézéchias. Mais sommes-nous autorisés à nier la possibilité de *ce miracle de la parole à distance*, qui trouve ailleurs des analogies? Ainsi, dans Mich., VII, 7-13, la communauté s'exprime en se transportant à l'époque où le jugement de condamnation l'a atteinte; dans Os., XIV, 2 sq., Yahweh et l'Éphraïm de l'avenir conversent ensemble. Il faut bien avouer qu'ici le phénomène revêt une toute autre ampleur, puisque l'auteur de nos 27 chapitres se comporte en tout comme un contemporain de l'exil et du retour, sans faire aucune allusion à son cadre réel de vie, qui est celui du VIII^e siècle. Pour atténuer ce que cette attitude peut avoir d'étonnant, plusieurs exégètes ont proposé les explications suivantes : Hanneberg pense que la mention de Cyrus est une glose marginale; d'après Yahn, c'était à une certaine époque un titre commun à tous les rois de Perse; il a été pris par le roi de Babylone, dit Hengstenberg, à cause des oracles d'Isaïe.

3° *Le décret de la Commission biblique* promulgué le 28 juin 1908 concerne le caractère et l'auteur du livre d'Isaïe (cf. *Ench. bibl.*, n. 287-291).

Propositis sequentibus dubiis, Commissio pontificia de Re biblica sequenti modo respondit :

Dubium I. — *Utrum doceri possit, vaticinia quæ leguntur in libro Isaiæ — et passim in Scripturis — non esse veri nominis vaticinia, sed vel narrationes post eventum confictas, vel, si ante eventum prænuntiatum quidpiam agnosci opus sit, id prophetam non ex supernaturali Dei futurorum præscii revelatione, sed ex his, quæ jam contigerunt, felici quadam sagacitate et naturali ingenii acumine, conjiciendo prænuntiasse?*

Resp. *Negative.*

Dubium II. — *Utrum sententia quæ tenet, Isaiam ceterosque prophetas vaticinia non edidisse nisi de his, quæ in continenti vel post non grande temporis spatium eventura erant, conciliari possit cum vaticiniis, imprimis messianicis et eschatologicis, ab eisdem prophetis de longinquo certo editis, nec non cum communi SS. Patrum sententia concorditer asserentium, prophetas ea quoque prædixisse, quæ post multa sæcula essent implenda?*

Resp. *Negative.*

Dubium III. — *Utrum admitti possit, prophetas non modo tanquam correctores pravitatis humanæ divinique verbi in profectum audientium præcones, verum etiam tanquam prænuntios eventuum futurorum, constanter alloqui debuisse auditores non quidem futuros, sed præsentes et sibi æquales, ita ut ab ipsis plane intelligi potuerint; proindeque secundam partem libri Isaiæ (cap. 40-66), in qua vates non Judæos Isaiæ æquales, at Judæos in exilio babylonico lugentes veluti inter ipsos vivens alloquitur et solatur non posse ipsum Isaiam jamdiu emortuum auctorem habere, sed oportere*

Aux questions suivantes, qui lui ont été posées, la Commission biblique pontificale a répondu de la manière suivante :

1^er *Doute.* — Peut-on enseigner que les prophéties qui se lisent dans le livre d'Isaïe, et de-ci de-là dans les Écritures, ne sont pas des prophéties au sens propre, mais ou bien des récits inventés après coup, ou bien, au cas où il faut reconnaître que quelque chose a été annoncé antérieurement à l'événement, des choses que le prophète n'a pas connues par une révélation surnaturelle de Dieu qui sait par avance l'avenir, mais qu'il a annoncées par conjecture d'après des événements déjà réalisés, grâce à une heureuse sagacité et à une intelligence naturellement pénétrante?

Rép. Non.

2^e *Doute.* — Est-ce que l'opinion d'après laquelle Isaïe et les autres prophètes n'ont prononcé d'oracles prophétiques que sur ce qui devait se passer dans un temps prochain ou après un court laps de temps, peut s'accorder avec les prophéties, notamment messianiques et eschatologiques, faites certainement par les mêmes prophètes sur des événements lointains, ainsi qu'avec le sentiment des saints Pères, unanimes à affirmer que les prophètes ont également prédit des choses qui devaient se réaliser après un grand nombre de siècles?

Rép. Non.

3^e *Doute.* — Peut-on admettre que les prophètes, considérés non seulement comme réformateurs de la malice humaine et comme hérauts de la parole de Dieu pour le profit de leurs auditeurs, mais aussi comme annonçant par avance des événements futurs, ont dû s'adresser constamment à des auditeurs, non point à venir, mais présents et contemporains, pour pouvoir en être parfaitement compris? Et peut-on admettre en conséquence que la seconde partie du livre d'Isaïe (ch.40-66), où le prophète, comme s'il vivait au milieu d'eux, adresse ses paroles de conso-

eam ignoto cuidam vati inter exules viventi assignare?
Resp. *Negative.*

Dubium IV. — *Utrum, ad impugnandam identitatem auctoris libri Isaiæ, argumentum philologicum, ex lingua stiloque desumptum, tale sit censendum, ut virum gravem, criticæ artis et hebraicæ linguæ peritum, cogat in eodem libro pluralitatem auctorum agnoscere?*
Resp. *Negative.*

Dubium V. — *Utrum solida prostent argumenta, etiam cumulative sumpta, ad evincendum Isaiæ librum non ipsi soli Isaiæ, sed duobus, immo pluribus auctoribus esse tribuendum?*
Resp. *Negative.*

lation non pas aux Juifs contemporains d'Isaïe, mais aux Juifs pleurant dans l'exil de Babylone, ne peut avoir pour auteur Isaïe lui-même mort depuis longtemps, et qu'il faille l'attribuer à quelque prophète inconnu vivant au milieu des exilés?
Rép. Non.

4° Doute. — Faut-il accorder une telle valeur à l'argument philologique, tiré de la langue et du style et mis en œuvre pour combattre l'unité de composition du livre d'Isaïe, qu'il oblige un homme pondéré, versé dans la critique et la connaissance de la langue hébraïque, à trouver dans ce même livre les indices d'une pluralité d'auteurs?
Rép. Non.

5° Doute. — Existe-t-il des arguments solides, qui même pris cumulativement, puissent donner la conviction que le livre d'Isaïe est à attribuer, non au seul Isaïe mais à deux et même à plusieurs auteurs?
Rép. Non.

Le problème débattu entre les deux écoles était celui de l'authenticité : la Commission biblique élargit le débat, en posant d'abord et surtout la question du caractère de l'ouvrage *(de libri Isaiæ indole et auctore)* : entendez son caractère prophétique. Elle attache tant d'importance à ce nouveau point de vue qu'elle y consacre les trois premiers *dubia*, soit la plus grande partie du décret. En effet, chez les critiques rationalistes, c'est un présupposé implicite, mais fermement arrêté, qu'il ne peut exister de prophéties proprement dites, vraiment surnaturelles, donnant à l'homme une connaissance de l'avenir qui dépasse les forces de la nature. Sans doute, tout le monde reconnaît qu'il existe des prédictions dans la Bible; mais une exégèse obstinément rationaliste les prendra, soit pour des fictions littéraires (prophéties *ex eventu*), soit tout simplement pour les conjectures d'un esprit pénétrant. De toute manière, il ne pourra jamais être question de prédictions à longue échéance.

Si un tel présupposé philosophique constitue la raison unique ou principale en vertu de laquelle un exégète prétend affirmer l'existence de deux ou trois auteurs du livre d'Isaïe, l'autorité romaine se met résolument en travers de la route. Lorsqu'on met en cause la réalité du surnaturel et spécialement du charisme prophétique, l'Église ne peut transiger : il s'agit des bases mêmes de la foi, et de l'admirable continuité du plan divin, qui, à travers l'Ancien Testament, prépare progressivement le Nouveau.

Justement, la tradition patristique s'est plu à reconnaître dans les grands tableaux d'Is., XL-LXVI, l'annonce et la préfiguration du royaume de Dieu, réalisée par Jésus-Christ. D'autre part, quoi qu'on ait pu dire du raccourci de la perspective prophétique, il est certain que les données bibliques relatives au messianisme et à l'eschatologie ne postulent pas toujours une réalisation prochaine : la Commission biblique en appelle à ces témoignages concrets.

Ainsi donc le préjugé rationaliste est faux en lui-même et fait violence aux faits : le commentateur catholique ne saurait en aucune façon le supposer comme le sous-entendu constant de ses raisonnements. Mais quelle attitude prendra-t-il sur le terrain proprement exégétique? C'est à cette question que répondent brièvement les *dubia* IV et V. La Commission se montre ici beaucoup moins affirmative. Elle estime que l'argument tiré de la langue et du style n'est pas de nature à forcer *(ut cogat)* l'assentiment d'un spécialiste sérieux, et qu'en général les preuves présentées par les critiques, ne sont pas péremptoires *(ad evincendum)*, même prises cumulativement.

Ainsi donc, sur le terrain de la pure critique, l'attitude de la Commission, tout en gardant sa netteté, est simplement négative, et demeure sur la réserve. Dans ces conditions, on ne s'étonnera pas que depuis 1908, l'exégèse catholique, loin d'avoir fourni aucune contribution notable à la thèse de l'authenticité (J. Coppens, *Ephemerides theologicæ Lovanienses*, novembre 1937, p. 672), manifeste plutôt des tendances contraires : c'est le cas de F. Feldmann, lorsqu'il suggère pour les chap. LVI-LXVI l'hypothèse d'un auteur postérieur (*Commentaire*, t. II, p. 195). De son côté, Mgr A. Allgeier, dans *Biblische Zeitgeschichte* (Freiburg-im-B., 1937) s'abstient de trancher la question d'authenticité d'Is., XL-LXVI, et incline vers la négative (p. 232). Enfin, E.-J. Kissane (*The Book of Isaiah*, Dublin, 1943, t. II, p. LXI) estime tenir compte de toutes les données du problème en supposant que l'éditeur de I-XXXIX a rédigé XL-LXVI à l'adresse de ses compagnons d'exil. Les idées sont celles d'Isaïe, mais leur forme littéraire est l'œuvre de ce prophète inconnu. Le cas serait analogue à celui de l'épître aux Hébreux.

Il est tout au moins une conclusion sur laquelle tout le monde s'accorde : c'est qu'au point de vue du cadre historique, des intentions, de la présentation doctrinale, il faut nettement séparer XL sq. de I-XXXIX, et même LVI-LXVI de XL-LV. Nous ne saurions nous dispenser de tenir compte de ces distinctions.

IV. Les chapitres XL-LV. — 1° *Objet et structure.* — Dans l'ensemble constitué par les chap. XL-LV du livre d'Isaïe, les exégètes modernes estiment de plus en plus qu'il faut mettre à part un certain nombre de morceaux : XLII, 1-4 (5-7), XLIX, 1-7 (8-9 *a*), L, 4-9 (10-11), LII, 13-LIII, 12, qu'on appelle les poèmes du Serviteur. Le P. Condamin ne fait aucune séparation, mais on peut lui reprocher légitimement d'être plus soucieux de la justification d'une théorie strophique contestable que de la doctrine des oracles. La distinction, revendiquée par Duhm, apparaît encore comme la conclusion très ferme des travaux importants de J. Fischer, *Isaias 40-55 und die Perikopen vom Gottesknecht* (*Alttestamentl. Abhandlungen*, VI, 4-5, Münster im W., 1916; *Wer ist Ebed? Alttestamentl. Abhandlungen*, VIII, 5, Münster im W., 1922). Le P. Vaccari, qui donne un aperçu intéressant de la littérature récente du sujet, se rallie à la même conclusion (*I carmi del « Servo di Jahve » : ultime risonanze e discussioni*, dans *Miscellanea biblica*, t. II, Roma, 1934, p. 180-190). Dans son commentaire, P. Volz détache les poèmes du contexte dans lequel ils se trouvent actuellement enchâssés et leur consacre une étude spéciale. On peut lire dans Van der Ploeg (*Les chants du Serviteur de Jahvé*, Paris, 1936, p. 16-26) la justification sommaire de cette position, qui s'impose presque, dès qu'on voit dans le Serviteur en question non pas la collectivité d'Israël, comme dans le reste d'Is., XL-LV, mais un individu bien déterminé. Nous devons donc considérer d'abord XL-LV, abstraction faite de ces morceaux.

L'ensemble des poèmes de XL-LV comporte *deux cycles* que Zillesen a appelés respectivement *les hymnes de Yahweh-Israël*, et *les hymnes de Sion-Jérusalem*. On ne s'entend pas sur la délimitation exacte de ces cycles. J. Fischer veut faire commencer le second à XLIX, 14, mais XLIX, 9 ne peut, comme

il le prétend, se souder à XLVIII, 21 (passage du parfait au futur). Avec W. Staerk et beaucoup d'autres, nous faisons commencer le second cycle à XLIX, 8, car, quoi qu'en dise Fischer, XLIX, 8-9ª ne doit pas faire partie des poèmes du Serviteur. De la sorte les deux séries commencent de la même manière : le temps de la servitude est fini (XL, 2); le temps de la grâce est venu (XLIX, 8); le désert est préparé pour le retour (XL, 3 sq.); le retour est décrit (XLIX, 10 sq.); la conclusion du premier cycle, c'était en effet qu'il fallait sortir de Babylone : XLVIII, 20. On peut remarquer encore que l'image du berger de XL, 11 est reprise XLIX, 9; que l'aplanissement des montagnes et l'établissement d'une route dans le désert de XL, 3-4 se retrouvent XLIX, 11; que l'idée de consolation avec נחם de XL, 1 reparaît pour la première fois, exprimée sous cette forme, XLIX, 13. Cette idée de consolation sera le leitmotiv des chap. XLIX-LV (cf. LI, 3, 12, 19; LII, 9; LIV, 11).

Le premier cycle annonce que Yahweh, Créateur tout puissant et maître de l'histoire, a appelé Cyrus, son berger (XLIV, 28), son oint (XLV, 1) pour renverser l'orgueilleuse Babylone et délivrer son peuple de la servitude. Un nouvel exode va se produire, plus grand et plus merveilleux que celui d'Égypte. La réalisation des anciens oracles est pour les captifs la garantie que Yahweh tiendra les promesses qu'il fait maintenant. L'objet du second cycle (XLIX, 8 sq.-LV) n'est pas essentiellement différent. Pourtant la pensée de la restauration de Sion est ici au premier plan; au lieu de la mention d'Israël et de Jacob (XL, 27; XLI, 8, 14; XLII, 24; XLIII, 1, 22, 28), serviteurs de Yahweh (XLI, 8, 9; XLII, 19; XLIII, 10; XLIV, 1-2; XLV, 4; XLVIII, 20), nous avons maintenant la mention de Sion-Jérusalem (XLIX, 14; LI, 3, 11, 17; LII, 1, 7, 9), l'épouse de Yahweh (L, 1; LIV, 5-6...). Il n'est plus jamais question de Cyrus, de la preuve par la prophétie tirée de l'histoire, et la lutte pour la victoire du monothéisme sur les idoles passe à l'arrière-plan.

La constatation de ces différences a fait poser la question de l'*unité* d'Is., XL-LV. On a pensé à deux auteurs différents : celui de XL-XLVIII aurait écrit à Babylone, et celui de XLIX-LV à Jérusalem (Staerk). D'autres, tout en maintenant l'unité d'auteur, ont cru que la seconde partie avait été écrite en Palestine (R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, t. III, 1, 1927, p. 203-257). P. Volz conclut simplement que XLIX-LV suppose Babylone déjà tombée aux mains des Perses; les captifs attendent l'édit libérateur, et c'est pourquoi il n'est plus question, ni de la chute de Babylone, ni des victoires de Cyrus. Que faut-il penser de cette question? Notons d'abord que les divergences sont moins grandes qu'on ne l'a prétendu : d'un bout à l'autre d'Is., XL-LV, on retrouve le même esprit et la même théologie. Déjà la première partie parle de Jérusalem et de Sion : XL, 2, 9; XLIV, 26, 28; XLVI, 13. Dans la seconde partie, on attend encore le nouvel Exode : LI, 9 sq.; LII, 7-10; LV, 12 sq. Le « sortez de là » (de Babylone) de LII, 11 (au lieu du « sortez d'ici » qu'on attendrait d'un auteur vivant sur place) n'implique nullement, au sentiment de P. Volz, que le prophète, dans XLIX-LV, ne soit plus présent parmi les captifs de Babylone; si forte est chez le voyant la certitude du salut qu'il se croit déjà transporté à Jérusalem. Il semble bien d'ailleurs, quoi qu'en dise Volz, que Babylone n'est pas encore prise : XLIX, 26; LII, 9 sq.; 17-23. Il n'y a donc aucun motif suffisant de briser le bloc. Tout au plus pourrait-on élever quelques doutes, en ce qui concerne le rattachement au contexte antécédent, des chapitres LIV et LV, 1-7. Le chap. LIV en entier parle du repeuplement et du bonheur de Jérusalem, tout comme Zach., II, 5 sq., et sans qu'il soit question un seul instant du retour de la captivité. Mais d'un thème à l'autre le passage est facile et cette seule différence n'implique pas nécessairement un changement de l'arrière-plan historique. La péricope LV, 1-7 a ceci de remarquable qu'elle ne s'adresse plus à la communauté tout entière, mais aux âmes individuelles, qui sont invitées à se convertir et à se nourrir des biens invisibles que leur offre la parole de Dieu. On dirait une prédication dans une synagogue. On a aussi l'impression que les eaux miraculeuses promises pour le nouvel exode sont ici spiritualisées, tout comme dans LVII, 14 la voie frayée à travers le désert. Cependant déjà au chap. LI, il est difficile de préciser si l'auditoire du prophète s'identifie avec la communauté tout entière qui « recherche la justice », au sens de salut; ou bien avec une partie seulement de cette communauté, ceux qui « recherchent la justice » au sens de rectitude morale (LI, 1; même incertitude en ce qui concerne le sens du ℣. 7).

Le prophète a-t-il *rassemblé lui-même* les morceaux qui constituent Is., XL-LV et les a-t-il distribués selon un *ordre logique et chronologique?* Il est difficile de donner une solution ferme à la première question : il semble plutôt que le voyant lui-même a organisé son œuvre telle que nous l'avons sous les yeux, car nous sommes en présence de morceaux très soignés au point de vue littéraire, et ressemblant assez peu aux oracles parlés d'Is., I-XXXIX qui, eux, furent souvent recueillis par des disciples. En tous cas l'existence d'un certain plan est incontestable : XLIX-LV se situent bien, logiquement et chronologiquement, après XL-XLVIII. Ce n'est pas un hasard si les oracles sur Cyrus et les oracles sur la chute de Babylone sont étroitement unis dans la section qui va de XLIV, 24 à LXVII. Le morceau XL, 1-11, est une véritable introduction, que S. Mowinckel a ingénieusement rapprochée des scènes d'investiture prophétique à trois membres : Am., VII, 1-3; 4-6; 7-9; Is., VI, 1-7; 8-10; 11-13; Jer., I, 4-10; 11-12; 13-19... Ici la voix divine, qui se fait entendre trois fois (XL, 1-2; 3-5; 6 sq.), remplace la vision de Yahweh d'Is., VI et d'Ez., I, ou le dialogue avec Yahweh de Jer., I (cf. S. Mowinckel, *Die Komposition des deuterojesanischen Buches, Zeitschr. für alttest. Wissensch.*, 1931, p. 88-89). Pareillement LV, 10-12 constitue une conclusion parfaitement appropriée à tout l'ensemble XL-LV, et reprend des idées du début de XL, ce qui donne lieu à une inclusion probablement intentionnelle : le développement sur la parole de LV, 10-11 rappelle XL, 8.

Il faut sans doute s'en tenir à ce plan général et renoncer à chercher dans les chapitres en question, comme d'ailleurs dans le reste de la littérature prophétique, une progression constante de la pensée. La construction systématique que proposent Budde (dans Kautzsch-Bertholet, 4ᵉ éd., 1922), Marti, parfois aussi Skinner, et, avec des principes différents, Condamin, paraît plus ingénieuse qu'objective. Par contre il est impossible de souscrire à la thèse de S. Mowinckel (*Die Komposition des dtjes. Buches, Zeitschr. für alttest. Wissenschaft*, 1931, p. 87-112, 242-260), selon laquelle XL-LV se composerait d'une multitude de petites péricopes primitivement indépendantes; elles auraient été réunies par un auteur postérieur, non en vertu de la similitude doctrinale, mais artificiellement, grâce à des mots d'appel *(Stichwörter)*. Un tel morcellement est inadmissible, tout comme d'ailleurs celui qu'opère H. Gressmann (*Die literarische Analyse Dtjes., Zeitschr. für alttest. Wissenschaft*, 1914, p. 254-297) à partir de phénomènes aussi superficiels : formules d'introduction, mots d'ouverture...

On remarquera dans XL-LV, *la variété des genres littéraires* employés : à côté des oracles proprement dits,

nous avons des hymnes (XLII, 10-13; XLIV, 23; XLIX, 13; LII, 9; LIV, 1), des interpellations directes adressées à Israël, à Sion, aux idoles, aux nations (un peu partout); des satires (XLIV, 6-23; XLVI; XLVIII), des exhortations qui rappellent celles des maîtres en sagesse (XLVIII, 12; LI, 1, 4, 7; LV, 1 sq.). Tous ces admirables morceaux sont par bonheur assez bien conservés. Il y a cependant *quelques additions :* XLII, 19-20 est sans doute glosé; XLV, 24 *b*-25 est peut-être une addition particulariste et de même XLIX, 23 *a*-*b*); il conviendrait de supprimer XLVIII, 16 *a* et *c*; XLVIII, 22 semble être un emprunt fait à LVII, 21; LI, 11 reproduit littéralement XXXV 10; de même LI, 15 se retrouve mot pour mot dans Jer., XXXI, 35; LI, 16 est un conglomérat obscur de LIX, 21; XLIX, 2 et Os., II, 25. Avec P. Volz, contre Fischer et d'autres, nous serions porté à conserver intégralement LI, 4-5 et LII, 3-6. Signalons encore quelques déplacements : on met d'ordinaire XLI, 6-7 entre XL, 19 et XL, 20; XLIX, 5 *c* après XLIX, 4.

Nous nous sommes au début rangé résolument du côté des exégètes qui tiennent les *Poèmes du Serviteur* pour une œuvre distincte, insérée après coup dans la trame d'Is., XL-LV. Mais une fois ce point admis, beaucoup d'autres questions se posent au sujet de ces morceaux : quelle est leur extension et quel ordre faut-il leur assigner? Sont-ils tous de la même main? Émanent-ils de l'auteur d'Is., XL-LV? Qui est le Serviteur de Yahweh qu'ils mettent en scène, font parler et dont ils nous disent la destinée tragique et glorieuse? Il n'y a pas lieu d'aborder ici la discussion de ces problèmes complexes et enchevêtrés qui ont déjà été touchés partiellement dans l'art. EXPIATION (t. III, col. 90-99). Disons simplement ici que nous tenons XLII, 1-4 (et sans doute aussi les ℣. 5-7); XLIX, 1-6 (7); L, 4-9; LII, 13-LIII, 12, comme quatre morceaux formant un tout bien ordonné, provenant de la même main. Le caractère spécial de LII, 13-LIII, 12 ne doit pas le faire considérer comme un poème à part; il est la conclusion des trois premiers : déjà XLII, 3, fait allusion au thème de la souffrance; LXIX, 1-4 (7) l'exprime clairement; dans L, 4-9 le Serviteur, aux prises avec ses adversaires, émet l'espoir que Yahweh interviendra en sa faveur. Précisément LII, 13-LIII, 12 nous montre le dénouement du drame : la mort infligée au Serviteur par ses ennemis et l'intervention divine en sa faveur.

2° *Doctrine.* — 1. *Des chap. XL-LV en général.* — Bien qu'ils se répartissent en deux cycles, les poèmes d'Is., XL-LV ne se distinguent pas essentiellement. D'un bout à l'autre le message prophétique se présente avec les mêmes caractères : il est eschatologique, théocentrique, animé d'un grand souffle patriotique, et en même temps pénétré d'un magnifique universalisme, qui jusque là n'a jamais atteint pareille ampleur.

Il est d'abord, disons-nous, *eschatologique*, c'est-à-dire qu'il annonce la phase décisive du règne de Dieu. L'exil va prendre fin; Yahweh va venir apporter à Israël captif le salut définitif, et il l'apportera aussi au monde. Aux yeux du voyant, qui brûle en quelque sorte les étapes et néglige les développements de l'histoire, la libération de la captivité et la restauration de Sion, qui sont souvent célébrées par anticipation comme des faits acquis, apparaissent en effet comme l'épiphanie, la parousie dernière et infiniment grandiose de Yahweh et comme l'établissement de son règne sur la terre (cf. P. Volz, *Iesaia II*, Leipzig, 1932, p. XIX sq.). La transformation du destin d'Israël est elle-même conçue idéalement : reconstruction par Cyrus de Jérusalem et du temple et relèvement de toutes les ruines (XLIV, 28; XLV, 13; LII, 9; LIV, 11-12); retour des dispersés, qui arrivent, non pas seulement de Babylone, mais de tous les coins de l'horizon : du levant, du couchant, du septentrion et du midi (XLIII, 5-6; XLIX, 17-18, 22-23); paix profonde et prospérité de la nation, qui porte la loi divine dans son cœur et est protégée par son Dieu (XLVIII, 17-19; LI, 3, 7; LIV). Mais cette restauration nationale parfaite est le prélude d'une autre transformation, qui concerne les destinées religieuses de l'univers : le paganisme est vaincu; Bel et Nébo disparaissent à jamais avec tous les dieux païens, pour laisser la place au seul vrai Dieu : XLV, 21 sq.; XLVI, 1 sq. (cf. *infra*).

C'est dire que les promesses de salut faites ici au peuple choisi sont *théocentriques*, comme Volz l'a encore marqué admirablement. Ce qui en définitive occupe l'attention, ce n'est pas la cause d'Israël, mais celle autrement importante du Règne de Dieu : c'est vers ce terme que, dans son évolution, s'achemine l'histoire du monde. Dès les premiers versets du chap. XL, le théocentrisme apparaît : parlant aux captifs de leur retour, le prophète communie à leur désir intense de retrouver la liberté et la patrie, mais il est surtout préoccupé de la gloire de Yahweh, qui est prête à se manifester (XL, 5). Un peu plus loin (XL, 9), la bonne nouvelle que le messager doit annoncer concerne, non pas directement le retour des captifs, mais bien plutôt l'aspect invisible et divin de cet événement, à savoir le retour de Dieu (cf. aussi LII, 7). Dans le cantique nouveau de XLII, 10-17, le rapatriement des exilés n'est mentionné qu'à la fin; l'objet principal du chant, c'est la venue eschatologique de Yahweh. Les conclusions des morceaux sont habituellement théocentriques (par ex. : XLIV, 23; XLIX, 23, 26; LII, 6). Les grands événements politiques qui se rattachent à Cyrus prennent l'aspect d'événements religieux. Ce n'est pas Cyrus qui est la grande figure de l'histoire, c'est Yahweh; Cyrus n'est qu'un exécutant, un artisan du royaume de Dieu (XLV, 1-4); ses victoires sont rattachées à Yahweh et vues en quelque sorte en lui; quand le roi des Perses vole de victoire en victoire, c'est Yahweh qui intervient, c'est Lui que craignent les îles (XLI, 5). Comme dans Ézéchiel, nous voyons ici que Dieu travaille pour sa gloire (XLIII, 7, 21; XLVIII, 9, 11) : il veut servir sa propre transcendance (XLIII, 21; XLVI, 4), travailler pour son nom (XLIII, 7; XLVIII, 9, 11), puisque son nom est continuellement outragé à Babylone (LII, 5). Le dernier mot (LV, 13) résume à lui seul cette doctrine.

Et cependant, par un contraste qu'on ne saurait trop admirer, le message de XL-LV, parce qu'il est passé par une grande âme profondément attachée à à sa patrie, demeure très humain et très *patriotique*. Il s'adresse à des captifs découragés par la longueur de leur épreuve et qui souffrent de l'abandon où les laisse Yahweh (XL, 27; XLIX, 14, 24). Il veut donc les « consoler », parler à leur cœur (XL, 2), chasser d'eux toute crainte (XLI, 10, 13, 14; XLIII, 1, 5; XLIV, 2, 8; LI, 7, 12; LIV, 4). Non, Yahweh ne les a pas oubliés : il est le Dieu d'Israël, le Saint d'Israël, le Roi d'Israël, le Créateur des Israélites à un titre tout spécial (XLIII, 1, 15; XLIV, 2; XLV, 11; LI, 13), leur Sauveur, leur Rédempteur, leur Libérateur, le Fort de Jacob. Il les nomme « mon peuple » (XL, 1; LI, 16, 22; LII, 4, 6, 9); « mes captifs » (XLV, 13); « mes fils et mes filles » (XLIII, 6); « race d'Abraham mon ami » (XLI, 8), mon « ješurun », c'est-à-dire mon juste bien-aimé (XLIV, 2; cf. Deut., XXXII, 15; XXXIII, 5, 26). Il appelle Jérusalem « ma ville » (XLV, 13), « cité sainte » (LII, 1). Israël, Sion sont précieux à ses yeux; il les aime comme jamais mère n'aima ses enfants (XLIII, 4; XLIX, 14-15) : n'a-t-il pas formé son peuple « dès le sein de sa mère », et depuis ne l'a-t-il pas toujours porté (XLIV, 2, 24; XLVI, 3)? La nation choisie est l'épouse de Yahweh,

l'épouse de sa jeunesse : comment pourrait-il s'en séparer? Si l'épouse a été infidèle, Dieu n'a jamais transformé la rupture en divorce (L, 1; LIV, 5). Parce que l'auteur veut réveiller dans les âmes abattues *la foi en l'alliance du Sinaï*, il ne se lasse pas de leur rappeler qu'elles appartiennent à la nation choisie (XLI, 8 sq.; XLIII 1 sq.; 10, 20; XLIV, 1 sq., 21, 24; XLV, 11; XLVIII, 12; XLIX, 13; LI, 7; LIV, 5).

A la différence d'Is., I-XXXIX, où le souvenir de David était partout présent, ici ce qui domine c'est le souvenir de l'*Exode*, avec tout ce qu'il implique dans la doctrine deutéronomique. Yahweh qui, en vertu de l'alliance se considère comme le parent, l'époux d'Israël, va « racheter » son épouse, se faire le « goël » de la nation et la tirer de l'esclavage, comme jadis du joug égyptien : גאל, tel est le mot presque toujours employé pour traduire cette idée (XLI, 14; XLIII, 1; XLIV, 22, 23, 24; XLVII, 4; XLVIII, 17, 20; XLIX, 26; LI, 10; LII, 3). Primitivement ce vocable exprime l'acte par lequel un individu, tombé au pouvoir d'un autre, est délivré au prix d'une rançon (Ex., XXI, 7-8; XXI, 30; cf. aussi Ruth). Dieu, qui n'a pas cédé ses droits, n'a ici aucune rançon à payer (LII, 3; quant à XLIII, 3, il est pris au sens figuré). A la manière d'Ézéchiel, mais avec une insistance plus grande encore, le salut de la nation choisie est partout conçu dans Is., XL-LV sur le modèle des expériences du temps de Moïse, et donc comme un nouvel Exode, plus brillant encore que l'ancien (XLI, 17-20; XLIII, 18-21; XLVIII, 21; XLIX, 9 sq.; LI, 10 sq.; LV, 12-13). Les formules si fréquentes dans le premier cycle « Moi Yahweh, c'est moi qui suis Yahweh » (XLI, 4, 13, 17; XLIII, 3, 11, 15; XLV, 5, 6, 7, 8, 18, 19, 21), et qui affirment avec tant d'éclat l'immutabilité et l'éternité de Yahweh, par opposition aux divinités païennes (Volz, p. 41), ne sont-elles pas en même temps un rappel des révélations de l'Horeb qui ont précédé la libération de la servitude égyptienne? Parce qu'Israël a toujours affaire au Dieu Unique et Immuable qui jadis le délivra, il verra se renouveler en sa faveur les miracles de la traversée du désert sinaïtique.

Ici les images employées par le voyant sont extrêmement brillantes, au point d'être déconcertantes. En fait, on n'a pas manqué d'objecter que si la chute de Babylone, la libération et le retour en Terre sainte se sont effectivement réalisées, il n'en a pas été de même pour les autres merveilles tout aussi clairement prédites. Selon J. Fischer (*Commentaire*, II, p. 8), ces dernières promesses étaient conditionnelles; si elles ne se sont pas accomplies, c'est que la plupart des exilés ont préféré demeurer à Babylone. Cette explication ne convaincra personne. Il faut plutôt tenir compte du rôle des symboles et des images chez les poètes orientaux. Les poètes gréco-romains, fait remarquer Volz (p. XXX), emploient les images comme une parure qu'ils superposent à la pensée. Pour les Orientaux au contraire, le monde sensible est une parabole du monde invisible; dès lors le voile et la magie du symbolisme enveloppent tout le langage, et il est souvent difficile de dire où commence le symbole et où cesse la réalité. C'est ainsi que notre poète voit des fleuves jaillissant sur les sommets dénudés, des déserts changés en étangs ou encore en forêts, des montagnes nivelées et des vallées comblées, des rapatriés portés sur les épaules des païens, des saphirs et des rubis ornant la nouvelle Jérusalem, des bêtes sauvages glorifiant Yahweh, des montagnes qui jubilent et des fleuves qui « battent des mains »... Il est clair qu'une partie de ces prédictions n'est pas à prendre à la lettre. Elles ont d'ailleurs toutes un sens théologique. La mentalité que trahissent de tels souhaits, qui nous transportent dans un monde enchanteur, n'a certes rien à voir avec la déformation religieuse qui s'égare dans le merveilleux, faute de croire au sens divin de l'histoire. Nous sommes tout au contraire en présence d'une foi splendide, aux yeux de laquelle Dieu, qui « crée » l'histoire de l'univers, est le Maître de l'impossible et de l'humainement irréalisable. Elle suppose aussi cette donnée biblique traditionnelle, d'après laquelle le monde physique participe à la condition morale de l'homme. L'Écriture rattache l'homme à l'ensemble de la création, à peu près comme la fleur est rattachée à son pédoncule; dès lors la nature ne peut pas ne pas participer à l'allégresse de l'homme régénéré, comme elle a pâti des souffrances de l'homme déchu et captif. Au temps de la grande catastrophe, les chemins de Sion pleuraient; le mur et l'avant-mur de Jérusalem étaient dans le deuil (Lam., I, 4; II, 8); maintenant le désert exulte et ouvre aux rapatriés une route triomphale; les ruines de Jérusalem tressaillent de joie (LII, 9; cf. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, II, Leipzig, 1939, p. 77-78).

Ces considérations conduisent tout naturellement à parler du nationalisme d'Is., XL-LV. En effet nous voyons Dieu donner à Cyrus des peuples en échange d'Israël qui sera rendu à la liberté (XLIII, 3-4); plusieurs fois (XLI, 11-15; XLII, 13; XLIII, 14; XLIX, 26), le voyant annonce la revanche sur les nations ennemies. Babylone en particulier doit disparaître à cause de son orgueil insensé (XLVII).

Pourtant notre auteur est bien loin de verser dans le particularisme (XLIX, 23 *e* est peut-être une glose; voir Marti, *in h. l.*). S'il s'intéresse nécessairement au salut de son peuple opprimé, c'est que cet événement conditionne la glorification de Yahweh et la victoire de l'unique vraie religion. Comment expliquer dans Is., XL-LV une conception universaliste aussi large? L'influence de la littérature de sagesse est difficilement méconnaissable, comme le montrent les termes דעת (XL, 14; XLIV, 19, 25; XLVII, 10); חכם et חכמה (XL, 20; XLVII, 10); תבונה (XL, 28; XLIV, 19), et le langage de XLVIII, 17-19, qui rappelle le style sapiential et les douces exhortations de Prov., I-IX. Il faut surtout noter que le prophète asseoit son inébranlable confiance, non pas comme Ézéchiel sur Yahweh résidant dans le temple (il est à peine question du temple, qui n'existe plus; on exprime seulement en passant l'espoir de sa reconstruction : XLIV, 28), mais sur Yahweh Créateur, que les holocaustes les plus riches ne sauraient honorer comme il convient (XL, 16). A la différence d'Ézéchiel, Is., XL sq. s'intéresse peu au temple et aux sacrifices, et si comme le fils de Buzi il pense au Dieu de l'alliance, c'est pour le célébrer tout à la fois comme Dieu de l'alliance et comme *Dieu unique du monde entier*. Contrairement à ce que pensent les captifs sceptiques (XL, 27; XLVI, 12; LI, 12-13), Yahweh sera fidèle aux promesses précisément parce qu'il est l'Auteur même du monde. Jamais les louanges de Yahweh *Créateur*, d'un Dieu qui est l'Incomparable, l'Insondable, le Saint, le Maître des éléments n'avaient été chantées avec de tels accents, ni l'idolâtrie poursuivie avec de tels sarcasmes : Que sont les idoles des nations, « comparées » à Celui qui a créé l'univers (XL, 18, 25; XLVI, 5-6; cf. XLIV, 9-20)? Le mot ברא, caractéristique de Gen., I et V, ne se rencontre guère dans la littérature prophétique (Am., IV, 13; Jer., XXXI, 22; Ez., XXI, 15; XXVIII, 7, 15) : ici il est employé à profusion, soit pour désigner la création première (XL, 26; XLIII, 1, 7, 15; XLV, 7, 12

18; LIV, 5), soit pour exprimer l'œuvre rédemptrice conçue comme une nouvelle création (XLI, 20; XLV, 8; XLVIII, 7). La création première est une garantie de la seconde. L'Auteur de l'univers est évidemment le seul Sage et le seul Puissant.

A l'appui de son argumentation en faveur du monothéisme, le prophète invoque encore *la maîtrise souveraine de Yahweh sur les événements de l'histoire.* Lui seul avait prédit « les choses anciennes », en particulier l'exil qui ne s'est que trop bien réalisé. On doit donc croire les prédictions nouvelles, qui ont pour garantie l'accomplissement des anciens oracles, et comprendre que Yahweh préside au déroulement de l'histoire (XLII, 9; XLVI, 9-10; XLVIII, 3-8). En contraste avec le dualisme désespérant des religions polythéistes, qui rapportaient lumière et ténèbres, bonheur et malheur à des divinités rivales, ici tous les événements qui peuvent se produire, même les plus sombres et les plus terrifiants, sont rattachés au vouloir d'un Dieu unique, qui est tout ensemble auteur du monde et providence universelle (XLII, 24-25; XLV, 7, 18; LIV, 16-17...). La même hauteur de vues, qui avait permis à Jérémie de voir en Nabuchodonosor le serviteur de Yahweh (Jer., XXV, 9; XXVII, 6-7; XLIII, 10), fait voir maintenant en Cyrus, non seulement le berger de Yahweh (XLI, 25; XLIV, 28), mais encore son bien-aimé (XLVIII, 14) et même son oint (XLVI, 1), titre normalement réservé aux princes de la dynastie davidique. Et qu'on n'aille pas trouver quoi que ce soit à redire à cette économie de salut (XLV, 9-13)! Le même Dieu, qui a fait si merveilleusement les cieux et la terre, « crée » pareillement l'histoire du monde selon ses mystérieux desseins, selon une sagesse qu'à la différence des hommes il possède de lui-même (XL, 13-14). « Depuis le commencement », il appelle les divers peuples, à ses yeux aussi misérables que des sauterelles (XL, 22) à jouer leur rôle les uns après les autres sur la vaste scène de l'univers (XLI, 3-4); il fait et défait les nations à son gré (XL, 23-24), et comme il a eu le premier mot, il a aussi toujours le dernier, car il est « le premier » et le « dernier », le principe et la fin (XLI, 4, 27; XLIV, 6; XLVIII, 12).

Dans ces conditions, quoi d'étonnant si les perspectives s'étendent jusqu'aux « îles » (XL, 15; XLI, 1, 5; XLII, 10, 12, 15; LI, 5), jusqu'aux « extrémités de la terre » (XL, 23; XLI, 5, 9; XLII, 10; XLIII, 6; XLVIII, 20). Plus que jamais les peuples païens n'attendent-ils pas le vrai Dieu? Il semble que les bouleversements politiques provoqués par les victoires de Cyrus aient alors réveillé l'inquiétude des âmes : « les îles espèrent en moi » (LI, 5). Et le même prophète, qui communiait si profondément aux angoisses et aux espérances des captifs, est tout aussi capable de discerner et de comprendre les aspirations plus ou moins définies des autres peuples vers la vérité religieuse. Il y répond en particulier par la conception d'une *justice divine salvifique atteignant le monde entier* (cf. Eichrodt, *Theologie des A. T.*, t. I, p. 121-125). A l'inverse des prophéties antérieures qui, en face d'un peuple coupable, mettaient très fortement l'accent sur le jugement vengeur de Yahweh, « juste » et soucieux de maintenir les exigences de l'alliance, Is., XL-LV s'attache au contraire à montrer le caractère bienfaisant et positif de la « justice » divine, dont le rôle premier et essentiel est de constituer le peuple de l'alliance. N'est-ce pas cette justice qui, réalisant les engagements divins, donna la victoire au temps de l'installation en Canaan (Jud., V, 11; I Sam., XII, 7; Michée, VI, 5; rapprocher de ces textes XLI, 2)? A présent, comme une rosée, la justice descend à nouveau du ciel pour « faire germer » parmi les hommes une harmonie semblable à celle qui règne dans le monde supérieur (XLV, 8). Elle apporte le salut de manière absolument gratuite, car il n'y a pas eu de sacrifices durant la captivité (XLIII, 22-25). D'ailleurs, conformément à Ézéchiel (XI, 17 sq.; XVI, 60-63; XX, 33-34; XXXVI, 20-32), la conversion des cœurs doit être non la condition, mais le fruit de l'œuvre divine rédemptrice : « Reviens à moi, car je t'ai racheté » (XLIV, 22; cf. XLVIII, 9-11). Ce renversement des rapports entre salut et pénitence permet déjà de comprendre comment le salut pourra être accordé à tous. Certes, il faut le souligner, c'est d'abord et avant tout Israël, captif et coupable, que la justice divine atteint, et elle lui procure tout à la fois le retour en Terre sainte, la prospérité, le pardon des péchés et la parfaite conformité aux normes de l'alliance par l'effusion de l'Esprit divin (XLIV, 1-4; 21-22; LI, 1-3). L'octroi de cette justice salvifique fait que la loi est inscrite dans les cœurs, comme le prédit Jérémie (XXXI, 31-34) : « Entendez-moi, vous qui connaissez la *justice*, ô peuple qui as ma loi dans ton cœur » (LI, 7); « tous tes fils seront disciples de Yahweh » (LIV, 13). Partout où la « justice » de Dieu est mise ainsi en relation avec la nation choisie, il faut l'entendre en ce sens dynamique et constructif que la force divine recrée le peuple élu. C'est un retour au sens primitif et fondamental du mot. Les châtiments exemplaires infligés au peuple élu sont donc conçus comme l'envers du mystère d'amour de l'alliance : ils viennent d'une justice bienfaisante qui est celle du Dieu souverainement parfait (XLI, 10; XLV, 8, 13; LI, 1, 5, 7; XLV, 8; XLVI, 12, 13; LI, 6, 8; LIV, 17). Comme à l'époque de l'Exode et de l'entrée en Terre promise, la justice de Yahweh prend l'aspect d'un triomphe : ici il est nettement spirituel, étant une victoire sur le péché.

Par suite, il n'est plus le privilège d'un peuple, en dépit des antécédents de l'alliance, mais offert à tous. Les peuples sont invités, non pas comme dans Is., II, 2-5, à venir en procession à Jérusalem, mais bien plutôt à adhérer au monothéisme moral d'Israël, à se tourner de cœur vers Yahweh sans quitter leur habitat. XLV, 21-24 nous offre la formule la plus belle de cet *universalisme décentralisé*, où le temple ne joue plus aucun rôle, et dont on reconnaît l'esquisse dans Jérémie (annonce de la ruine du temple) : « N'est-ce pas moi Yahweh, et nul autre n'est Dieu si ce n'est moi. De Dieu *juste* (צַדִּיק) et sauveur, il n'en est point que moi. Tournez-vous vers moi et vous serez sauvés, vous tous habitants de la terre, car je suis Dieu, et il n'y en a point d'autre. Je l'ai juré par moi-même; de ma bouche sort la vérité; une parole qui ne sera pas révoquée : tout genou fléchira devant moi, et toute langue me prêtera serment; en Yahweh seul, dira-t-on de moi, résident *la justice* (צְדָקוֹת au pluriel, c'est le mot de Jud., v, 11) et la force. » Le bras tout puissant de Yahweh, qui intervint en faveur des Hébreux au temps de l'Exode et s'apprête encore une fois à les délivrer, va aussi intervenir pour le salut de tous les peuples (LI, 5). La gloire divine, qui se manifesta jadis lors des révélations du Sinaï, va maintenant apparaître à toute chair (XL, 5), et la Torah est destinée à devenir la lumière de toutes les nations (LI, 4). Tout comme il y a le « reste » d'Israël (X, 20, 22; XVII, 5-6...) ou les préservés d'Israël, (XLIX, 6) il y a les réchappés des nations (XLV, 20), c'est-à-dire ceux qu'a épargnés le jugement purificateur des derniers temps, et c'est à eux qu'est adressé le message de salut de XLV, 22 sq. Au banquet de l'alliance nouvelle sont invitées toutes les âmes de bonne volonté (LV, 1-2). Effectivement nous voyons les païens s'agréger au peuple choisi : « Je répandrai mon Esprit sur ta postérité et ma bénédic-

tion sur tes rejetons. Et ils croîtront parmi la verdure, comme les saules le long des eaux courantes. Celui-ci dira : Je suis à Yahweh; celui-ci se réclamera du nom de Jacob; un autre écrira sur sa main : à Yahweh, et il prendra pour surnom le nom d'Israël » (XLIV, 3-5). Évidemment il s'agit d'étrangers qui se convertissent, et non d'Israélites : sans quoi, comme le note Marti (p. 301), on ne comprendrait pas qu'ils empruntent les noms de Jacob et d'Israël. Nous avons là tout simplement la réalisation des promesses universalistes qui concernent la nombreuse postérité des patriarches et la participation des nations aux privilèges de la race élue (Gen., XII, 2-3...; cf. Is., LI, 2-3). Prendre des noms nouveaux signifie devenir en quelque sorte des hommes nouveaux par l'adoption du Yahwisme, car il faut se souvenir de la relation essentielle qui existait dans l'Ancien Orient entre le nom et son possesseur. Plus loin (XLV, 14-15), ce ne sont pas les richesses de l'Égypte et de l'Éthiopie qui passent aux mains d'Israël, comme le porte fautivement le texte massorétique (cf. Condamin, *in h. l.*), ce sont les Égyptiens et les Éthiopiens eux-mêmes qui, unis aux Sabéens, s'attachent au service du Dieu d'Israël. A la base de toutes ces affirmations il y a, comme nous l'avons dit, la spiritualisation du concept de justice divine salvifique, fait dont on ne saurait trop souligner l'importance, car il est lui-même la source de la doctrine paulinienne sur la justification offerte gratuitement à tous moyennant la foi en l'Évangile : Rom., I, 16-17; III, 21 sq. (Sur la δικαιοσύνη Θεοῦ dans saint Paul et ses rapports avec l'A. T., cf. Schrenk, *Theol. Wörterbuch zum N. T.*, II, 197, 20-45).

Dans la conversion des nations au vrai Dieu, quel sera le *rôle exact d'Israël*, appelé avec insistance « serviteur de Yahweh » (XLI, 8, 9; XLII, 19; XLIII 10; XLIV, 12; XLV, 4; XLVIII, 20)? Assurément il ne s'adonnera pas auprès des païens à un apostolat direct : comment le ferait-il, alors qu'il est lui-même aveugle et sourd (XLII, 18-20; XLIII, 8)? Bien plutôt sa libération merveilleuse en fera un missionnaire involontaire, comme quelqu'un qui « serait aveugle et cependant aurait des yeux; serait sourd et cependant aurait des oreilles » (XLIII, 8). Elle montrera à tous qu'il n'y a de salut que dans la foi en Yahweh (XLV, 5-6; LII, 9-10). C'est en ce sens que le peuple élu « créé pour la gloire » de Yahweh (XLIII, 8, 21), prédestiné dès l'origine (XLIV, 2, 21, 24; XLV, 4...) jouera le rôle de témoin. Bref Israël sera « alliance de peuple », c'est-à-dire principe et médiateur d'une nouvelle alliance avec l'humanité, en ce sens que le secours divin extraordinaire octroyé aux captifs et leur retour miraculeux en terre de Palestine amèneront les peuples à adhérer à la religion du Sinaï. Telle est la signification de XLIX, 8-9, si on admet l'authenticité de l'incise : « Je t'ai gardé et établi alliance des peuples ». Dans ce cas il faut traduire le passage en faisant de Yahweh le sujet de tous les infinitifs et en donnant au ל la valeur, non d'une conjonction de finalité, mais d'un gérondif : « Ainsi parle Yahweh : au temps de la grâce je t'exauce, et au jour du salut je te viens en aide; je t'ai gardé et établi alliance de peuple *en relevant* (moi Yahweh) le pays, *en partageant* les héritages dévastés, *en disant* aux captifs : Sortez, et à ceux qui sont dans les ténèbres : Venez à la lumière. »

On a déjà noté plus haut que dans Is., XL-LV le titre de « Roi » est exclusivement appliqué à Yahweh : XLI, 21; XLIII, 15; XLIV, 6; LII, 7. Pas plus que le peuple choisi, le reste du monde régénéré n'aura à reconnaître d'autre souveraineté que la souveraineté toute spirituelle de Yahweh. On affirme parfois, à la faveur de LV, 3-4, que, tout comme dans la première partie d'Isaïe et Ézéchiel, Yahweh est ici conçu comme gouvernant le monde par l'intermédiaire d'un nouveau David (LV, 3). Avec raison, Volz (p. 142-143) et Fischer (p. 146-147) se sont élevés contre cette interprétation, qui ne s'accorde guère avec le contexte prochain et éloigné. L'auteur veut dire plutôt (*v.* 4-5) que comme Yahweh s'était servi du David de l'histoire pour en faire « son témoin auprès des peuples » (עֵד a un sens religieux; cf. XLIII, 10; XLIV, 8), de même il veut faire du peuple choisi son témoin auprès des nations païennes (גּוֹי : le choix du mot souligne le caractère religieux de la vocation), non certes pour qu'il les domine politiquement, mais pour qu'il les amène à la vraie religion. On dirait que le prophète, redoutant une interprétation matérielle des croyances messianiques, a voulu laisser dans l'ombre le Messie davidique personnel (dans XLV, 1, c'est Cyrus qui est l'Oint de Yahweh). A ses yeux c'est le peuple choisi tout entier qui est chargé d'une tâche religieuse eschatologique, conformément au dessein même de Moïse lors de la conclusion de l'alliance. Cette spiritualisation des espérances messianiques et cette extension de la vérité religieuse au moyen de témoins préparent évidemment les *Poèmes du Serviteur*.

Il reste à noter un dernier point. Tous les espoirs de salut à la fois national et universel exprimés dans Is., XL-LV ont pour garantie l'accomplissement des « anciens » oracles : par là il faut entendre, avec Van Hoonacker (*Rev. biblique*, 1909, 509 sq.) et Volz toutes les prophéties antérieurement réalisées et en particulier la prédiction de l'exil (XLVIII, 3-8; cf. XLI, 22-23; XLII, 9; XLIII, 9, 18-19; XLVI, 10). En définitive ces espoirs paraissent comme suspendus à une profonde théologie de la *Parole divine vivificatrice*, qui fait songer à celle des textes sacerdotaux du Pentateuque. Dans ces derniers on montre que la Parole qui a édicté les institutions mosaïques (Yahweh dit à Moïse) est celle-là même qui a établi l'ordre et l'harmonie du monde physique (Gen., I). Dans Is., XL-LV, il est non moins évident que la Parole de Yahweh, organe de toutes ces prédictions, est celle du Créateur, qui « appelle » à son service l'univers entier, « la terre que sa main a fondée », et « les cieux que sa droite a étendus, et aussitôt ils se présentent » (XLVIII, 13). L'esprit certes est tout différent : dans un cas, on veut affirmer que le monde présent, soit physique, soit moral, est absolument stable (mentalité sacerdotale); dans l'autre on attend un univers nouveau, moral, et même physique : LI, 6 parle des cieux qui se dissiperont comme une fumée et de la terre qui tombera en lambeaux... N'empêche que, de part et d'autre, c'est la même foi en l'immutabilité des décrets divins, en l'irrévocabilité de la Parole sortie de la bouche de Yahweh (XLV, 23). Les déclarations de XLIV, 26-28, qui annoncent la restauration de Jérusalem, des villes de Juda et du temple, ressemblent tout à fait au *fiat lux* de la Genèse. D'un bout à l'autre de nos poèmes est célébrée l'efficience souveraine de la Parole divine (XLV, 18-19; XLVI, 10-11; XLIII, 15; LII, 6-7), qui seule établit un lien entre le ciel et la terre, entre un Dieu infiniment transcendant au monde et l'homme auquel il daigne manifester sa miséricorde. C'est par la louange de la Parole que l'auteur ouvre son message de consolation (XL, 8), et la voix anonyme qui proclame (XL, 3) l'imminence du salut, n'est pas celle du prophète, ni celle d'un ange, mais la voix même de Dieu. C'est également par un beau développement sur la Parole, véritable prélude de Prov., I-IX, que s'achèvent les oracles (LV, 10-11). Au sujet de ce passage, on s'est demandé si la Parole, qui sort de la bouche de Yahweh pour réaliser tous ses desseins, n'était pas déjà conçue comme une hypostase distincte. Nous sommes à tout

le moins orientés dans cette direction, et on peut adopter la conclusion nuancée de L. Dürr. Beaucoup, dit-il, n'ont voulu voir là qu'une personnification poétique (Heinisch, Feldmann); d'autres au contraire ont comparé cette Parole qui exécute les volontés divines, aux messagers de la première vision de Zacharie (I, 7-17), envoyés par Yahweh pour parcourir la terre et inspecter ce qui s'y passe et qui ensuite font retour à leur Maître comme de fidèles serviteurs (cf. Joh. Szerada, *Das Wort Jahwes*, 57). Il est certain que les pures personnifications poétiques ne vont pas d'ordinaire si loin (cf. par ex. Ps., LXXXIX, 15; XLIII, 3; LXI, 8; LXXXV, 11 sq.; XXV, 11 et XCVII, 2). Mais d'autre part, parler d'une hypostase au sens strict paraît difficile : on dirait plutôt qu'il ne s'agit encore que d'une force très réelle, mais impersonnelle, et comparée pour cela par le prophète à la pluie et à la neige (*Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient*, Leipzig, 1938, p. 124). Ainsi donc, dans Is., XL-LV, où le Messie davidique ne tient aucune place et où le peuple choisi n'a que le rôle de témoin passif de Dieu, le Sauveur eschatologique, c'est en définitive cette Parole de Yahweh, qui tend à devenir une personne distincte et qui remplit parfaitement sa mission. N'est-ce pas là un acheminement remarquable vers le prologue de saint Jean?

2. *Doctrine des poèmes du Serviteur.* — Rien n'est plus facile que de relever les similitudes de vocabulaire entre les poèmes du Serviteur et Isaïe, XL-LV. (Cf. Van der Ploeg, p. 85 sq.) Mais ce qu'il importe de constater, c'est la *transformation profonde* que subissent ces expressions en passant d'un recueil dans l'autre. Les complaisances de Yahweh, qui dans XL-LV allaient au *Serviteur de Yahweh Israël*, peuple de l'alliance et témoin *passif* du vrai Dieu auprès des nations, vont maintenant à un *Serviteur individu*, expressément distingué de la collectivité (XLIX, 6; LIII, 8...), objet d'une prédestination mystérieuse dès le sein de sa mère et missionnaire *actif* auprès de toutes les âmes sans distinction (comp. XLII, 1 avec XLI, 8; XLIX, 1 avec XLIII, 1 et XLIV, 1). Dieu, qui devait « se glorifier » en Israël par la libération de la captivité babylonienne, « se glorifie » maintenant en son Serviteur, parce qu'il en fait son messager destiné à la conversion des peuples (comp. XLIX, 3 avec XLIV, 23). Ce n'est plus Cyrus que Yahweh « fait prospérer » (XLVIII, 15), c'est son Serviteur missionnaire (LII, 13). Le « bras de Yahweh », qui devait intervenir pour la délivrance de la captivité et le nouvel Exode (XL, 10), nous le voyons intervenir maintenant dans la destinée mystérieusement douloureuse du Serviteur (LIII, 1). « La terre desséchée » du désert devait être transformée en fontaines d'eau (XLI, 18); de « la terre desséchée » de Palestine (LIII, 2 : même expression), le Serviteur sort comme un frêle rejeton. Dans XLIII, 3-4 Yahweh donne des peuples comme rançon à Cyrus en échange d'Israël rendu à la liberté. Dans LIII, cette idée de substitution est reprise, mais il s'agit d'un prophète qui donne sa vie pour des âmes coupables. Dans LI, 4-5, c'est Yahweh lui-même qui offre sa *tôrah* au monde et son *mišpat* comme lumière des nations, et c'est en Lui que les îles espèrent; ici au contraire c'est le Serviteur qui expose le *mišpat* aux goïm, et c'est sa *tôrah*, son enseignement à lui que les peuples attendent (XLII, 1-4). Dans XLIX, 8 nous croyons comprendre que Yahweh fera d'Israël « l'alliance des peuples », c'est-à-dire le point de départ d'une nouvelle alliance avec l'humanité, simplement en restaurant le peuple choisi : dans XLII, 6 (cf. XLIX, 6), le Serviteur individu est établi par Yahweh principe d'une nouvelle alliance avec l'humanité, parce qu'il a pour mission d'éclairer le monde (les expressions « alliance de peuple » et « lumière des nations » sont synonymes; le concept d'alliance avec l'humanité n'est nullement, comme on l'a dit, étranger à l'A. T. : Is., XIX, 24-25; XXV, 6-8; Ps., XLVII, 10; cf. déjà Gen., IX, 9). « Par Yahweh toute la race d'Israël sera justifiée », déclare XLV, 25, ce qui veut dire qu'Israël va recevoir de Dieu son salut politique et aussi religieux. La « justification » apportée aux multitudes par le Serviteur martyrisé, puis ressuscité (LIII, 11) est d'essence beaucoup plus nettement intérieure et spirituelle : c'est uniquement la délivrance du péché.

Il faut noter en effet que les poèmes *n'envisagent pas le salut sous le même angle* qu'Is., XL-LV. Dans un cas on dirait que l'iniquité du peuple choisi est expiée, complètement effacée (XL, 2; XLIII, 25; XLIV, 22); dans l'autre nous voyons que cette iniquité reste à expier (LIII). Dans un cas la restauration politique et la restauration religieuse d'Israël paraissent aller de pair, dans l'autre on dirait qu'une dissociation s'est opérée entre salut politique et salut religieux. De là procède la conception d'une captivité spirituelle, exprimée par l'image des ténèbres, de la prison, de la cécité (XLII, 7); il ne suffit pas pour être sauvé d'être rentré dans sa patrie, car la vraie « dispersion » du troupeau, c'est sa dispersion loin de Yahweh (LIII, 6). Dans XL-LV, le salut du peuple choisi paraît devoir déclencher comme automatiquement la conversion des païens étonnés : dans les poèmes, on voit nettement que le salut du monde n'est pas lié à celui d'Israël, et de plus la conversion des peuples, loin de s'opérer tout d'un coup, exige de la part du Serviteur missionnaire de durs travaux et des souffrances inouïes. D'une manière générale on peut dire que *l'universalisme décentralisé*, encore limité dans XL-LV par des visées nationalistes, atteint vraiment avec les chants du Serviteur *sa plus parfaite expression*. Non seulement le bienfait de la vérité religieuse est promis à tous les peuples, sans qu'il soit nécessaire pour le trouver de reconnaître la suprématie de Jérusalem, mais le Messie lui-même, dont le caractère davidique est laissé dans l'ombre, a pour tâche unique de convertir au vrai Dieu les âmes de bonne volonté, quelles qu'elles soient. (Il n'est pas vrai, quoi qu'en dise J. Fischer, que le Serviteur soit conçu comme le chef, le guide du nouvel Exode. Où est-il question de cet Exode dans XLII, 1-7; L, 4-9; LII, 13 sq.; LIII?) Le Serviteur est persécuté par ses compatriotes à cause même de sa mission (XLII, 4; XLIX, 4; L, 5 sq.); il souffre et meurt précisément pour n'avoir voulu prêcher que la vérité religieuse et avoir ainsi posé les principes qui devaient la dégager du nationalisme juif. XLIX, 4-5 signifie qu'il essaie en vain de ramener à Dieu Jacob et Israël, uniquement préoccupés d'un salut national : ainsi s'explique le caractère polémique de XLIX, 6, qui oppose à la restauration politique du peuple élu, tâche inférieure à la vocation du Serviteur, le salut du monde entier. Ainsi s'explique encore L, 5-9 : l'opposition violente qui lui est faite tient évidemment à la conception purement religieuse qu'il a de sa mission (cf. Volz, p. 161). Nous apprenons par là d'une manière très claire que le véritable objet du règne de Yahweh sur le monde n'est pas la gloire temporelle d'une nation, mais bien plutôt la conversion morale des peuples et la victoire de chaque âme sur le péché. Ainsi compris, le plan de Dieu trouve déjà sa réalisation dans le martyre du Serviteur : sa fin misérable est en apparence un échec lamentable, en réalité elle annonce sa victoire sur le péché et sur la mort, et elle est source de conversion morale pour des multitudes d'hommes.

Comme on le voit, la parenté littéraire entre les poèmes et Is., XL-LV ne doit pas faire oublier la différence profonde des points de vue et le progrès théo-

logique. Cette ressemblance atteste seulement que ce sont les larges perspectives ouvertes par les développements de XL-LV, avec leur insistance sur Yahweh Créateur de l'univers et sur l'universalisme religieux dû au témoignage du peuple choisi, qui ont rendu possible l'entrée dans les profondeurs mystérieuses où nous jette le recueil du Serviteur. Malgré la diversité des points de vue, le lien doctrinal est évident et étroit.

Mais d'où est venue à notre auteur sa conception si profonde du Sauveur eschatologique? On a dit que le Serviteur était à ses yeux un *roi de la dynastie davidique*. Effectivement, abstraction faite de l'allusion à l'onction de David que renferme peut-être XLII, 1 (I Sam., XVI, 12-13; cf. Van der Ploeg, p. 27), il paraît certain que l'écrivain sacré pense à l'humble rejeton sorti du tronc de Jessé et au « germe » de Yahweh issu de David (LIII, 2; cf. Is., XI, 1; Jer., XXIII, 5). La communauté pécheresse est comparée à un troupeau errant (LIII, 6), ce qui fait songer à Ez., XXXIV, 1-6; mais par le fait même on est amené à penser que le représentant de cette communauté qui offre pour elle sa vie, c'est son « pasteur », c'est-à-dire son roi. Par ailleurs le titre de Serviteur s'accorde très bien, loin de l'exclure, avec celui de roi, puisque les monarques orientaux aimaient s'appeler serviteurs de leurs dieux (L. Dürr, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-judischen Heilandserwartung*, Berlin, 1925, p. 137-149). C'est tout ce qu'on peut dire : le caractère royal du Serviteur est laissé dans l'ombre. On a voulu voir dans le Serviteur de Yahweh souffrant une réminiscence du roi babylonien qui se soumettait à des humiliations rituelles en la fête du nouvel an (L. Dürr, *op. cit.*, p. 143 sq.). Le P. Lagrange (*Le judaïsme av. J. C.*, p. 380-381) invoque ce rapprochement pour montrer que l'auteur a songé à un roi, mais par ailleurs il concède qu'il y a loin du « symbolisme de commande » de la liturgie babylonienne « à la tragédie qui plonge Isaïe dans la stupeur » et qui se termine par une réelle condamnation à mort. Puisque les ressemblances relevées de part et d'autre sont très superficielles, ne vaut-il pas mieux renoncer à toute comparaison?

C'est la tradition d'Israël qui éclaire la physionomie du Serviteur de Yahweh. Elle nous parle des *prophètes*, ces « serviteurs de Yahweh », chargés de transmettre son message et pour cette raison si souvent tournés en dérision ou persécutés (cf. Jer., VII, 25; XXV, 4; XXVI, 5...). Même les plus patriotes d'entre les prophètes ont été souvent obligés, en vertu même de leur vocation, d'aller à l'encontre des ambitions égoïstement nationalistes de leur entourage, et c'est pour ce motif principalement qu'ils ont été combattus : c'est le cas par exemple d'Amos, d'Isaïe dans sa lutte contre Achaz et contre le parti égyptien à la cour d'Ézéchias, de Jérémie surtout (*cf. infra*), et également d'Ézéchiel, dont la prédication d'avant 586 vise à détruire les illusions de ses compatriotes captifs touchant le sort de Jérusalem. Le détachement du Serviteur à l'égard du point de vue nationaliste et les souffrances que lui vaut ce détachement se réfèrent très nettement à cette tradition et ne font que la pousser jusqu'à ses ultimes conséquences.

En mourant pour les fautes de la multitude, la mystérieuse victime « intercède pour les pécheurs » (LIII, 12). Or ce rôle d'intercesseur, maintes fois les prophètes le jouent, et aussi les patriarches, qui leur sont assimilés : Abraham (Gen., XVIII, 23 sq.; XX, 7); Moïse (cf. *infra*); Samuel (I Sam., VII, 8 sq); XII, 19, 23; XV, 11); Élie (I Reg., XVII, 20 sq.); Élisée (II Reg., IV, 33; VI, 17); Amos (VII, 1-6); Isaïe (XXXVII, 4); Jérémie (VII, 16; XI, 14; XIV, 11; XV, 1; XXXVII, 3). On se souvient aussi de l'intercession de Job (XLII, 8) : ses amis offrent un sacrifice pour obtenir leur pardon, mais c'est grâce à la prière du saint patriarche, « serviteur de Yahweh », qu'ils ne sont pas traités selon leur folie : le sacrifice matériel ne suffit pas en effet pour rentrer en grâce avec Yahweh (I Sam., III, 14; VII, 9; XV, 22). Ézéchiel va jusqu'à regarder l'accomplissement de cette tâche d'intercession comme un signe de la vraie mission prophétique (XIII, 5), et selon lui c'est parce qu'il ne s'est trouvé personne pour la remplir qu'a eu lieu la catastrophe de 586 (XXII, 30).

Remarquons toutefois que le héros de nos poèmes est beaucoup plus que ces prophètes intercesseurs, puisqu'à sa prière, il joint, à la manière d'un *prêtre*, un sacrifice de rachat, sacrifice qui n'est rien moins que l'offrande volontaire de sa propre vie. Par là se trouve reprise et spiritualisée l'idée de rachat de la vie par substitution, idée bien connue dans l'A. T. (Gen., XX, 13; II Sam., XXI, 2-10; Ps., XLIX, 8...) et qui est à la base des prescriptions relatives au rachat des premiers nés, comme de toute la liturgie de Lev., IV-V. Ce n'est pas pour rien que la mort du Serviteur est appelée אָשָׁם (LIII, 10) et qu'il est comparé à l'agneau des sacrifices (LIII, 7). Son martyre est tout à la fois sacrifice d'expiation par substitution (idée sacerdotale) et une prière d'intercession (idée prophétique). C'est la synthèse parfaite de ces deux éléments qui fait de son offrande quelque chose d'unique (W. Eichrodt, *Theologie des A. T.*, t. III, p. 121 sq.).

Parmi les voyants qui ressemblent le plus au Serviteur, il faut citer tout particulièrement *Jérémie*. Qu'on les explique comme on voudra, entre les deux personnages, les traits communs sont nombreux et frappants. Lui aussi, le prophète d'Anathoth est, dès avant sa naissance, l'objet des attentions divines (Jer., I, 4-5; cf. Is., XLIX, 1), prophète pour les nations (Jer., I, 5, 10; cf. Is., XLII, 1, 6; XLIX, 6), « meurtri de la meurtrissure de la fille de son peuple » (Jer., VIII, 21; cf. Is., LIII, 5 : ce qu'est Jérémie involontairement, le Serviteur l'est de son plein gré); regardé comme un homme malfaisant et comme un traître à sa patrie, à cause de l'intransigeance de son monothéisme moral qui ouvrait les voies à un universalisme inconditionné, Jérémie est contredit, persécuté et menacé de mort par ses compatriotes (Jer., XII, 6; XVIII, 18; XXVI; cf. Is., L et LIII), porté à la boucherie comme un agneau (Jer., XI, 19); cf. Is., LIII, 7). Le troisième chant du Serviteur surtout rappelle les aveux de Jérémie : comp. L, 5 et Jer., XVII, 56; L, 6 et Jer., XX, 7; L, 7 et Jer., I, 18. P. Volz note encore avec profondeur (*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, III, col. 75-76) que dans l'âme de Jérémie nous observons comme une dissociation entre le héraut de Yahweh qui, sans ménagement aucun, proclame la condamnation du peuple coupable, et l'homme plein de compassion qui cherche à soustraire au jugement divin ses compatriotes et souffre cruellement à la pensée des malheurs qui menacent sa patrie : tandis que le prophète prend le parti de Dieu, l'homme plaide et prie pour le peuple. N'est-il pas là une esquisse de l'idée de médiation que nous trouvons si fortement exprimée dans Is., LIII?

Pourtant il semble que ce n'est pas un prophète ordinaire que les poèmes mettent en scène. Parmi les personnalités historiques qui dans l'A. T. reçoivent le plus souvent le titre de « Serviteur de Yahweh », il y en a surtout deux que la tradition nimbait d'une gloire incomparable : David et Moïse. Alors que le royaume de Juda et le trône davidique se trouvaient menacés dans leur existence même, les oracles de l'Emmanuel, s'inspirant de la prophétie de Nathan, contemplaient le Messie sous la forme d'un nouveau David beaucoup plus grand que l'ancien. Écrits pour

une époque où la dynastie davidique paraît morte à tout jamais (LIII, 2) et où le peuple de Dieu se trouve dans une situation analogue à celle de la servitude égyptienne si souvent rappelée dans Is., XL-LV, ce n'est plus à travers David, mais à travers la grande figure de *Moïse* que les poèmes, s'appuyant surtout sur le Deutéronome, nous font entrevoir le Messie. Le Serviteur de Yahweh est une réplique de Moïse, mais de Moïse considéré uniquement sur le plan moral et religieux (le Décalogue), abstraction faite de son rôle politique à l'égard du peuple choisi; c'est pourquoi ce nouveau Moïse est donné au monde entier. Cf. le titre de « Serviteur de Yahweh » attribué à Moïse, Ex., IV, 10; XIV, 31; Num., XI, 11; XII, 7; Deut., III, 24; XXXVI, 5. Le Moïse du Deutéronome est avant tout un *homme de la Parole*, un prophète (I, 1, 18; V, 5, 19; VI, 6; IX, 10; X, 2... XXX, 14), et le Décalogue est appelé dans ce livre les Dix-Paroles (IV, 13; X, 4). Le Serviteur de Yahweh est lui aussi, et plus encore, un homme de la Parole, et sa bouche est comparée pour cette raison à une épée tranchante (XLIX, 2). Comme Moïse a apporté à Israël la תּוֹרָה

et le מִשְׁפָּט (cf. l'emploi de מִשְׁפָּט, dans Ex., XXI, 1; XXIV, 3; Lev., XVIII, 4, 5, 26; Deut., IV, 1; VII, 11, 12), ainsi le Serviteur doit les offrir aux nations (XLII, 1, 4). La possession de la plénitude de l'Esprit divin et une familiarité exceptionnelle avec Yahweh, n'étaient-ce pas là déjà des traits de la figure unique de Moïse, qui était beaucoup plus qu'un prophète ordinaire (Num., XI, 25-29; XII, 6-8; cf. Is., XLII, 1 sq.; L, 4-9)? On sait aussi quel souvenir ému les générations ont gardé de son intercession en faveur de ses compatriotes coupables (Ex., XXXII, 11, 13, 32; XXXIII, 12-16; XXXIV, 9; Num., XI, 11-15; XIV, 13-19; XVI, 22; XXI, 7; Deut., IX, 18-20; 24-29; X, 10-11; Jer., XV, 1). Il est vrai que l'idée de souffrance expiatoire, acceptée volontairement par le Messie à la place du monde pécheur, est une idée nouvelle et extraordinaire, mais qui dit révélation ne dit pas forcément doctrine sans attache avec le passé. La doctrine d'Is., LIII pouvait être suggérée par des passages tels que les suivants, qui mettent Moïse en cause : Ex., XXXII, 32; XXXIV, 9; Num., XI, 12-16. Enfin, comme le fondateur de la religion d'Israël, le Serviteur de Yahweh est médiateur d'une alliance, mais qui est conclue avec l'humanité entière (XLII, 6). Dans ces conditions, on peut se demander s'il n'y a pas lieu (par ex. avec Vischer, *Bethelarbuch*, I, 1930, p. 97, 99, 100) de garder le texte massorétique de LII, 15 : יַזֶּה גּוֹיִם רַבִּים,

littéralement « il aspergera des nations nombreuses », texte que la plupart du temps les critiques veulent corriger, mais qui peut être une allusion mystérieuse à Ex., XXIV, 8, où nous voyons Moïse asperger le peuple avec le sang de l'alliance. Évidemment, dans Is., LII, 15, l'aspersion n'est qu'une métaphore : dire que le Serviteur aspergera des nations nombreuses revient à dire qu'il les « justifiera » (LIII, 11).

Toutefois, dans le Deutéronome, Moïse ne fait pas seulement figure de superprophète; il parle déjà avec le vocabulaire, la douceur et le ton insinuant des *maîtres en sagesse* : Deut., I, 31; IV, 6-8; VIII, 2-6; XXXII, 6, 28, 29... (cf. *Rev. bibl.*, 1934, *Les attaches littéraires bibliques de Prov., I-IX*, p. 49 sq.). A la différence des prophètes ordinaires, qui ne sont que les porte-paroles de Yahweh, Moïse dans le Deutéronome communique en son propre nom les enseignements divins, tout comme le sage de Prov., I-IX (Deut., II, 1; III, 1; IV, 10, 20; V, 1, 7; VII, 1, 2). Il dit « j'enseigne » ou « je commande » (I, 16, 18; IV, 1, 2, 5, 8, 14, 40, 44; V, 1, 28; VI, 1; VIII, 1); les lois et les commandements qu'il édicte sont ceux de Yahweh, mais aussi en quelque sorte les siens, puisqu'il est chargé de les promulguer (IV, 2; V, 1; VI, 1; VIII, 1, etc.; noter l'opposition par exemple avec Gen., XXVI, 5; Num., XV, 40; Lev., XXII, 31; XXVI, 3, 15, où l'expression « mes commandements » vise les préceptes que Dieu donne directement). De plus, tout en s'adressant à la nation entière, on sent que c'est chaque âme en particulier qu'à l'instar des sages il veut atteindre pour la toucher et la convertir : le passage incessant de « vous » à « toi » est à cet égard caractéristique. Or il en va de même du Serviteur de Yahweh « qui soutient par sa parole celui qui est abattu » (L, 4), prêche avec douceur sans enfler la voix et ménage le roseau froissé (XLII, 2-3), « justifie beaucoup d'hommes par sa science » (LIII, 11), et au sujet duquel il est dit que « les îles seront dans l'attente de *sa* tôrah » (XLII, 4). On sait qu'ici le mot *tôrah* doit s'entendre dans un sens très large et très détaché des observances matérielles du mosaïsme, tout comme la *tôrah* du maître en sagesse de Prov., III, 1; IV, 2. Enfin, c'est un cliché des sapientiaux que la sagesse donne « la longueur des jours » (Prov., III, 2, 16; IV, 10; IX, 11; cf. Deut., IV, 40; V, 30; XI, 9; XVII, 20; XXX, 20; XXXII, 47). Cette expression, appliquée au Serviteur (LIII, 10), devient synonyme d'immortalité. Après avoir connu la souffrance et l'humiliation, il devient le type du sage heureux et réussit pleinement, dans son rôle de docteur des nations (LII, 13).

Ainsi, plus encore que le Moïse du Deutéronome, le Serviteur réunit en sa physionomie les traits du prophète et du sage. Nous ne sommes pas loin de cette nouvelle synthèse qu'opérera Prov., I-IX entre l'idée messianique et la doctrine sapientiale. Avec le Serviteur de Yahweh, c'est la théologie de la parole prophétique qui va à la rencontre de l'enseignement universaliste des scribes. Le Serviteur est même beaucoup plus qu'un prophète et un sage ordinaires : il est, semble-t-il, l'incarnation de cette Parole, dont les activités, dans XL-LV, sont presque déjà celles d'une hypostase distincte. De même qu'elle exécute toutes les volontés de Yahweh, et qu'à sa puissance sans limites est suspendu l'espoir du salut pour Israël et l'univers, ainsi le personnage mystérieux des poèmes fait aboutir les desseins miséricordieux du Seigneur sur l'humanité entière. Et de même que la Parole de Dieu contenue dans le message des prophètes, surtout de Moïse le plus grand de tous, est destinée à devenir la lumière du monde (Is., LI, 4; cf. II, 2-5), ainsi le Serviteur sera la lumière des nations. Une telle doctrine, qui communique à l'univers les plus chers privilèges de la nation choisie, culminant en la personne d'un second Moïse, consacre le triomphe de l'universalisme.

V. LES CHAPITRES LVI-LXVI. — 1° *Objet et structure.* — Duhm a nettement *séparé* les chap. LVI-LXVI des chap. XL-LV, et cette conclusion est de plus en plus généralement admise parmi les exégètes de toute nuance. Dans LVI-LXVI, il n'est plus question de rédemption et de retour en Terre sainte, et l'ensemble des morceaux donne l'impression que nous sommes en présence d'une communauté qui vit en Palestine, voire même que la Ville sainte et le temple sont reconstruits. Déjà, dans XL-LV, les mots « Israël », « Jacob », sans perdre leur caractère national, avaient tendance à prendre une coloration religieuse; ici ils désignent la communauté des Juifs fidèles qui écoutent la parole de Dieu. On dirait que le prophète des chap. XL-LV, porteur d'un message de consolation à l'adresse de l'ensemble des captifs, s'est mué dans LVI sq. en pasteur d'âmes ou en psalmiste. Nous pénétrons avec lui à l'intérieur de la communauté, dont nous apprenons les tares, les difficultés, les divisions, les plaintes. Certes, entre XL-LV et LVI-LXVI, les res-

semblances ne manquent pas. Au point de vue littéraire, le procédé du redoublement se retrouve dans LVI sq.; cf. par ex., LVII, 14, 19; LXII, 10. De part et d'autre nous entendons des paroles de réconfort, adressées dans un cas aux exilés, dans l'autre aux affligés de Sion. De part et d'autre est exprimée l'espérance d'une apparition eschatologique de la gloire de Yahweh : comp. XL, 5 avec LIX, 19; LX, 1-2. Mais nombreuses et significatives sont également les différences. Les expressions qui servent à désigner Yahweh dans XL-LV : Créateur du ciel, Celui qui a formé la terre, Rédempteur d'Israël, ont fait place à d'autres qui témoignent d'un sentiment accru de la transcendance divine ou de la primauté de la grâce (LVII, 15, 19; LXV, 9), ou encore nous montrent que le retour des captifs a déjà reçu un commencement de réalisation (LVI, 8). Un phénomène de grande importance, déjà constaté d'ailleurs dans les poèmes du Serviteur, est celui de citations textuelles d'Is., XL-LV, mais dont le sens originel se trouve souvent plus ou moins profondément transformé : comp. en particulier LVII, 14 et XL, 3; LVIII, 8 *b* et LII, 12; LIX, 1 et L, 2; LIX, 21 et XLII, 1, XLIX, 2. Feldmann croit que, dans ces conditions, il est difficile de maintenir l'identité d'auteur pour XL-LV et LVI-LXVI (*Commentaire*, t. II, 1926, p. 195). Par contre, nous devons signaler quelques critiques indépendants qui maintiennent l'hypothèse contraire : König (*Commentaire*, 1926); L. Glahn (*Die Einheit von 40-66 des Buches Jesaija*, Giessen, 1934). De toute manière Is., LVI-LXVI forment un ensemble indépendant. C'est à tort que le P. Condamin ■ voulu distraire de cet ensemble les chap. LX-LXII pour les unir à LIV-LV. Plus que partout ailleurs en effet, nous constatons dans LX-LXII le procédé des citations transformées (comp. LX, 4 et XLIX, 18; LX, 9 et LV, 5; LX, 13 et XLI, 19; LX, 16 et XLIX, 26; LXII, 10 et XL, 4, XLIX, 22 *b*; LXII, 11 et XL, 10). En outre, le point de vue théologique des deux sections diffère sensiblement : on pourra tout à l'heure s'en rendre compte.

Le *problème de l'unité interne* d'Is., LVI-LXVI, n'est pas moins important que celui de ses rapports avec XL-LV. Duhm, le premier, ■ attribué LVI-LXVI à un auteur unique qu'il a appelé le Trito-Isaïe. Beaucoup d'exégètes l'ont suivi dans cette voie, sans d'ailleurs s'entendre sur la date à assigner à cet auteur anonyme. Les uns, à la suite de Duhm, voient en lui un précurseur de Néhémie et d'Esdras; les ennemis de la communauté dont parle notre recueil seraient alors les Samaritains et les Juifs qui se sont laissés gagner par eux : tel est l'avis de Marti, Cornill, Zillesen, Littmann et Skinner (sauf pour LXIII, 7-LXIV, 11). Condamin admet le même arrière-plan historique, sauf pour LX-LXII. D'autres commentateurs tiennent le Trito-Isaïe pour un contemporain d'Aggée et de Zacharie et croient que les difficultés auxquelles se heurtent les rapatriés viennent en général des « gens du pays ▪ restés en Palestine pendant la captivité : ainsi Sellin et Elliger. Notons pour être complet que, sans fondement suffisant d'ailleurs, Sellin rattache au Trito-Isaïe le quatrième poème du Serviteur, et Elliger en outre les chap. XLVII, LIV et LV.

En revanche, il s'est rencontré beaucoup d'auteurs pour contester la thèse de l'unité : citons Kuenen, Cheyne, Kittel, Marty, Budde, Volz. Des ressemblances stylistiques données par Elliger (*Die Einheit des Tritojesaja, Beiträge zur Wissenschaft vom A. T.*, 45, 1928) comme indices d'unité, Volz n'en retient que trois, et encore les trouve-t-il discutables. D'autres ressemblances, ajoute-t-il, peuvent avoir été des expressions courantes dans la communauté, en particulier lorsqu'elle se réunissait pour prier.

Que faut-il penser de cette controverse? La Commission biblique n'a jamais interdit de soutenir que les livres des prophètes aient pu être complétés par des disciples inspirés. En la circonstance nous préférons laisser la question ouverte. Avec Fischer nous soulignerons seulement que le lien des idées est beaucoup plus lâche dans LVI-LXVI que dans XL-LV : un simple coup d'œil jeté sur le recueil suffit à faire toucher du doigt la diversité des sujets qu'il traite.

Y a-t-il à tout le moins unité d'*arrière-plan historique?* Disons tout d'abord qu'aucun morceau ne se réfère clairement au temps d'Achaz ou d'Ézéchias. On a voulu rapporter à cette époque LVI, 9-LVII, 13, parce qu'il y est question de culte idolâtrique, probablement du culte de Mélekh (ou Moloch) (LVII, 3 sq.) et que ces pratiques sont comparées à l'adultère comme chez les prophètes préexiliens (Ewald, Kuenen, Dillmann, Cornill, Chaine). D'autres (König, Feldmann) ont cru qu'il s'agissait de fautes commises pendant l'exil, sans prendre garde que LVII, 5-9, qui parle de collines, de rochers, de montagnes ne convient guère à la Babylonie. Il semble plutôt (cf. Duhm, Cheyne, Marti, Marty, Fischer) que la communauté postexilienne est visée ici comme dans le contexte antécédent et subséquent, et les graves abus qui sont condamnés doivent provenir en partie du contact avec la population mélangée qui ■ occupé la Terre sainte pendant la captivité. Il est probable que LVII, 9, dont le sens est très controversé, fait allusion à des divinités païennes, à Mélekh (plutôt qu'au roi de Babylone) et à des divinités souterraines (descente au schéol), mais il n'est nullement prouvé (contre Chaine, *Introduction*, p. 71, 202, 210) qu'il s'agit de sacrifices d'enfants, analogues à celui dont parle II Reg., XVI, 3 (cf. Feldmann, *in h. l.*).

Un autre morceau dont l'arrière-plan est très difficile à déterminer, c'est la grande prière de LXIII, 7-LXIV, 11. Ce psaume de pénitence, qui n'est pas sans analogie avec la prière d'Esdras (Esdr., IX, 6-15) veut certainement parler (LXIV, 10) de la destruction et de l'incendie du temple de Salomon par les Chaldéens en 586, et non de malheurs survenus au second temple. De là plusieurs auteurs ont conclu à un arrière-plan exilien (König, Feldmann). Il faut plutôt penser que cette saisissante supplication s'explique par l'immense déception des rapatriés, qui comparent aux brillantes promesses de XL-LV la triste réalité qu'ils ont sous les yeux. Comparé au temple de Salomon, qu'était le nouveau sanctuaire, en dépit de la gloire messianique que les prophètes du retour lui promettaient? Peut-être d'ailleurs LXIII, 18 fait-il allusion à des profanations dont il ■ été l'objet.

Certains auteurs supposent que LXVI, 1-4 se réfère à des discussions entre captifs sur l'opportunité de construire à Babylone un temple en l'honneur de Yahweh, comme celui d'Éléphantine et plus tard celui de Léontopolis (Hitzig, Knobel...), et on en ■ conclu que LXV-LXVI doivent se situer dans le cadre de l'exil. Beaucoup de critiques préfèrent y voir l'expression d'une tendance ultra-spiritualiste, diamétralement opposée à celle d'Aggée et de Zacharie, et condamnant à l'avance tout essai de restauration d'un temple à Sion. En réalité LXVI, 1-4 peut se concevoir même si le second temple est reconstruit. Ces versets expriment à l'égard du culte une sorte de détachement qui fait songer à nombre de psaumes.

En résumé, il semble bien que l'arrière-plan historique de LVI-LXVI ne soit pas partout exactement identique. Toutefois, on ■ l'impression que l'ensemble se rapporte au temps qui ■ suivi la prédication d'Aggée et de Zacharie : la ville sainte et son sanctuaire sont en effet rebâtis, mais Jérusalem n'a pas encore de murs (LVIII, 12; LX, 10; LXI, 4; LXII, 6). Cette observation vaut surtout pour les chapitres LX-LXII, qui forment une unité, tant au point de vue littéraire

qu'au point de vue doctrinal. Peut-être ces poèmes ont-ils été ajoutés après coup dans la trame d'Is., LVI sq. Fischer croit pouvoir affirmer que LXIII, 1 sq., constitue la suite naturelle de LIX, 15 *b*-21 (ou de 15 *b*-20, si le ℣. 21 est une addition ou un fragment isolé). Il fait valoir les arguments suivants (p. 187-188) : dans LXIII, 1, le jour de vengeance est un fait accompli, et Yahweh apparaît comme un vainqueur qui revient du combat; cette scène semble préparée par LIX, 17 où Yahweh revêt l'équipement d'un guerrier; le jugement sur les ennemis de LXIII, 3-6 se trouve préparé par LIX, 19; d'après LIX, 15-17 le guerrier voulait rétablir le droit et la justice; c'est ce que le vainqueur se réjouit d'avoir fait LXIII, 1; le guerrier s'en allait sauver Sion LIX, 20; le vainqueur dit qu'il l'a sauvée LXIII, 4; surtout LXIII, 5 répète presque mot pour mot LIX, 16. Quoi qu'il en soit de cette discussion, il paraît certain que les chap. LX-LXII se détachent nettement du contexte antécédent et subséquent. Tandis que dans LVI-LIX et LXIII-LXVI l'avènement du salut est subordonné à l'éloignement du péché, les chants lyriques de LX-LXII semblent promettre le salut sans condition; ils ne font plus aucune allusion à la misère morale actuelle de la communauté et sont plus étroitement nationalistes.

2° *Doctrine.* — 1. *Is., LVI-LIX et LXIII-LXVI.* — Dans LVI-LIX et LXIII-LXVI, le prophète est comme obsédé par la *vision des péchés* de ses compatriotes, qui retardent l'échéance de l'ère messianique, le plein midi du bonheur (LVIII, 10) et prolongent la nuit (LIX, 9-10). Il signale l'égoïsme des chefs (LVI, 10-12), la renaissance de l'idolâtrie (LVII, 5-10; LXV, 3-4; 11-12), le vain formalisme : on jeûne, mais on oublie la justice sociale et la charité (LVIII; cf. le passage tout à fait parallèle dans Zach., VII, 4-13; cf. aussi Ez., XVIII, 7 sq.); enfin la violence, l'oppression et le mensonge (LIX, 3-8). Pendant ce temps, les justes disparaissent misérablement sans que personne y prenne garde, après avoir attendu en vain la lumière (LVII, 1-2; LIX, 9-11). Le début du chap LXV décrit Yahweh étendant les mains tout le jour vers un peuple rebelle, dont il voudrait faire son fidèle serviteur; peut-être s'agit-il avant tout des « gens du pays » auxquels se heurtèrent les captifs rapatriés et qui pratiquaient le syncrétisme religieux (LXV, 3-4).

Néanmoins, tout comme XL-LV, les chap. LVI sq. annoncent avec insistance *l'imminence du salut.* L'auteur remploie à cet effet un certain nombre d'expressions tirées des chap. XL-LV : comp. par ex. LVI, 1 et XLVI, 13; LVII, 14 et XL, 3; LIX, 1 et L, 2; LIX, 21 et XLII, 1, LI, 16; LXVI, 7, 8 et XLIX, 17-21, LIV, 1; LXVI, 12 et XLVIII, 18. Mais il donne à plusieurs de ces formules un sens notablement différent. Soit par exemple la notion de justice : nous savons que dans XL-LV, elle est synonyme de salut et que Yahweh la fait descendre du ciel comme une force divine offerte gratuitement d'abord à Israël, et par lui au monde. Ici la justice divine est mise en étroite relation avec l'obéissance aux préceptes de la loi : observation du sabbat (LVI, 2, 4, 6; LVIII, 13), miséricorde à l'égard des malheureux (LVIII, 7, 10), fuite de l'idolâtrie (LVII, 10-12). C'est ce que l'auteur appelle *pratiquer la justice* עשׂה צדקה (LVI, 1; LVIII, 2; LXIV, 4; cf. LVII, 12; LXIV, 5). Les deux mots pratiquement synonymes צדקה et צדק sont employés alternativement de la justice divine bienfaisante (LVI, 1 *b;* LIX, 9, 14, 16, 17; LXIII, 1 : צדקה; LVIII, 2, 8 : צדק) et de celle que l'homme doit pratiquer (LVI, 1 *a*; LVII, 12; LVIII, 2; LXIV, 5 : צדקה; LIX, 4; LXIV, 4 : צדק); cf. K. Cramer, *Der Begriff* צדקה *bei Tritojesaia, Zeitschr. für alttest. Wissensch.*, XXVII, 1907, p. 79-99. D'ailleurs Is., LVI sq. reste complètement étranger à ce qu'on a appelé le légalisme ou le monisme postexilien. Sa mentalité ressemble plutôt à l'état d'âme si profondément religieux de plusieurs psaumes de ce temps. On discerne même dans les chapitres en question certaines expressions étranges qui sont la trace d'un grand désarroi, comme si les fautes étaient en quelque sorte fatales et dues à la colère de Yahweh (LXIII, 27; LXIV, 4; cf. aussi LXIV, 6). Il ne faut voir en de telles hyperboles que le sentiment vif de la nécessité de la grâce prévenante : les expériences douloureuses du passé n'ont-elles pas montré à l'évidence que sans le secours divin, l'homme est comme voué à la misère morale? Mais si le péché lui-même est d'une certaine manière rattaché à la causalité divine, que ne doit-on pas dire du salut (LXIV, 6)? Il n'est pas à considérer comme un salaire qui vient rémunérer la vertu (LVI, 1) : celle-ci est seulement la condition *sine qua non* qui ouvre à l'homme l'accès à la « justice » messianique. Ce privilège n'est pas en effet réservé à la race élue, puisque les étrangers qui se feront serviteurs de Yahweh, seront considérés eux aussi comme membres du peuple de Dieu (LVI, 3-8). Par là nous sommes encore assez près de la doctrine des poèmes du Serviteur. Toutefois l'insistance sur la coopération apportée par l'homme à l'œuvre du salut divin amène forcément un rétrécissement de la perspective. Aux païens il ne suffira plus, comme dans XL-LV, de se convertir moralement pour jouir des privilèges de l'alliance; il leur faudra encore observer la loi mosaïque jusque dans les ordonnances qui concernent le sabbat et les sacrifices (LVI, 4-7).

Si elle n'est pas proprement légaliste, la conception du salut est au moins *nationaliste.* Nous avons vu que dans les chants du Serviteur, le Messie est présenté comme un nouveau Moïse donné au monde entier. La belle prière de LXIII, 7-LXIV, 11, qui implore l'avènement de l'ère messianique, est pareillement toute remplie du souvenir de Moïse, « le berger du troupeau de Yahweh », à la droite duquel « il fit marcher son bras glorieux » et grâce auquel les Hébreux purent jouir de la présence permanente de l'Esprit divin (LXIII, 11-12). Ici, comme dans XL-LV, l'histoire des origines du peuple choisi apparaît comme la grande révélation des attributs de Yahweh, à savoir de sa puissance, de sa miséricorde et de son amour. Ah! si les cieux, où Yahweh s'est retiré et qui semblent fermés aux prières du peuple élu, se déchiraient à nouveau pour une théophanie comme celle du Sinaï! (LXIV, 1 sq.). Mais si la figure du grand législateur d'Israël est évoquée, ce n'est plus, comme dans les poèmes du Serviteur, pour annoncer l'extension au monde entier des bienfaits de la révélation mosaïque; c'est bien plutôt pour demander en faveur du seul peuple choisi le renouvellement des miracles d'autrefois (LXIII, 1 *c*-LXIV, 2). Il y a dans cette supplication des accents qui sont aux antipodes du pharisaïsme orgueilleux, lequel se réclamera de sa parenté charnelle avec Abraham (Matth., III, 9). Le voyant ne se glorifie nullement d'avoir pour père Abraham et Jacob (LXIII, 16); il puise toute sa confiance dans la conviction que Yahweh est le père du peuple choisi (formule trois fois répétée LXIII, 16; LXIV, 7). Pourtant ce qu'il espère de lui, c'est bien une intervention contre les nations (LXIV, 1 *c*) : les adversaires du peuple élu sont à ses yeux les adversaires de Yahweh (comp. LXIII, 18 avec LXIV, 1). Comme Ez., XXXVIII-XXXIX, Aggée et Zacharie, l'auteur associe à l'espoir de la délivrance celui d'une dure revanche sur les peuples païens. Cette revanche est décrite en

termes belliqueux en LXIII, 1-6 et peut-être aussi déjà LIX, 15 -20. De telles données vont évidemment dans le sens du particularisme.

Toutefois, il importe de le remarquer, nous sommes en même temps sur le plan de l'*individualisme religieux*. Le salut n'est promis qu'aux humbles (LVII, 15; LXVI, 2, 5), à ceux qui « cherchent » Yahweh (LXV, 10), aux pieux (LVII, 1 אַנְשֵׁי חֶסֶד; ce sont déjà les *ḥasîdîm*), et non à l'ensemble du peuple choisi (Ez., XVIII; XXXIII, 1-20). Comme chez les sages, c'est chaque âme qui est récompensée selon sa propre conduite (LVI, 1-2). Non seulement les Israélites infidèles sont exclus du bonheur eschatologique (LXV, 13-15), mais ils n'échappent pas au jugement vengeur qui doit atteindre le monde des méchants en général (LVI, 9; LIX, 18; LXV, 1-7; 13-14; LXVI, 5, 17). Le dernier verset du livre (LXVI, 24) contient pour tous les rebelles, quels qu'ils soient, l'annonce d'un châtiment terrible et éternel, rappelant le bûcher de Topheth destiné jadis à Assur (XXX, 23; cf. aussi XXXIII, 11-12). Dan., XII, 2 s'inspirera de ce passage quand il enseignera « la réprobation éternelle » des méchants (voir art. GÉHENNE, dans ce *Supplém.*, t. III, col. 572-573). Bref on a l'impression que dans l'ensemble des morceaux d'Is., LVI sq., les ennemis de Yahweh sont tout autant ceux de l'intérieur que ceux de l'extérieur.

Fait significatif, plusieurs promesses et expressions d'Is., XL-LV sont reprises et interprétées dans un sens individualiste. Dans LII, 12, Yahweh sert d'avant-garde et d'arrière-garde au groupe des rapatriés; dans LVIII, 8, il joue le même rôle à l'égard de l'homme qui rompt son pain avec celui qui a faim. Dans XL-LV, Yahweh transforme la terre désertique en jardin et y fait couler des fleuves d'eau vive pour son peuple revenant d'exil; dans LVIII, 11, le juste qui pratique les commandements sera comme un jardin bien arrosé, comme une source d'eau vive qui ne tarit jamais ». Les expressions « mes élus », « mes serviteurs » de LXV, 13-15 sont un rappel évident d'Is., XL-LV où le peuple entier était appelé serviteur de Yahweh et son élu, mais maintenant il s'agit des seuls Israélites fidèles, au sein de ce même peuple choisi qui compte également des infidèles.

Autre indice d'individualisme : on dirait que les seuls membres authentiques du peuple de Dieu sont ceux dont la destinée reproduit celle du Serviteur de Yahweh. Le Serviteur avait été « brisé par Dieu et humilié » (LIII, 4) ; d'après LXVI, 2 (cf. LVII, 15), le sujet par excellence du royaume messianique, « celui que Yahweh regarde, c'est l'homme qui est humble et qui a le cœur brisé ». Volz remarque à ce sujet (p. 218) : « La disposition fondamentale de la piété postexilienne, est le brisement du cœur. Ce n'est pas là une déficience, un signe de moindre valeur, mais l'expression de la plus profonde religiosité, de la plus foncière connaissance de soi et de l'authentique disposition à recevoir Dieu. » « Comme il a plu à Yahweh de le briser, ainsi (il lui a plu) de le faire revivre », lisons-nous du Serviteur de Yahweh (LIII, 10), en adoptant la correction textuelle proposée par Rudolph : כִּדְכָּאוֹ כִּחְיוֹתוֹ (*Der exilische Messias, Zeitschr. für alttest. Wissensch.*, 1925, p. 96; cf. Sellin, *Einleitung*, 1920, p. 98). Or dans LVII, 15 Yahweh promet d'habiter « avec l'homme brisé... pour faire revivre les cœurs brisés ». Ce sont les mêmes mots et la même idée : Dieu « brise », puis il « vivifie ». On notera aussi à la suite de Zillesen (*Zeitschr. für alttest. Wissensch.*, 1906, p. 237) que LVI, 11 et LVII, 1 se réfèrent respectivement à LIII, 6 et LIII, 8. Enfin, l'oracle de LIX, 21, adressé à quiconque se convertira de ses iniquités, n'est qu'une reprise tout à la fois de XLII, 1 et de XLIX, 2 (cf. Eichrodt, *Theol. des A. T.*, t. II, p. 26). D'une manière générale on peut dire que l'individualisme religieux qui caractérise Jérémie, Ézéchiel et les poèmes du Serviteur, se retrouve non moins accentué dans Is., LVI sq.

Un tel individualisme est déjà un progrès indirect de l'*universalisme*. Mais celui-ci s'exprime formellement en de vastes perspectives, tout comme dans Aggée et Zacharie. Il faut signaler d'abord LVI, ℣. 3-8, qui ouvre très largement les rangs de la communauté aux eunuques et à tous les « fils de l'étranger » qui voudront bien se plier aux exigences de l'alliance; ainsi se trouve annulée la disposition de Deut., XXIII, 2-9 qui excluait pour toujours du peuple de Dieu l'eunuque, le « mamzer », les Moabites et les Ammonites, et jusqu'à la troisième génération les Égyptiens et les Édomites (cf. Esdr., IX, 1-2, 12; Neh., IX, 2; XIII, 1-3). LXVI, 18-21 annonce le rassemblement, en vue du jugement, « de toutes les nations et de toutes les langues », parmi lesquelles Yahweh fera resplendir sa gloire, comme jadis en Égypte (comp. ℣. 18 avec Ex., XIV, 4, 17, 18). Puis nous voyons des étrangers, que leur conversion aura fait échapper au jugement purificateur, s'en aller publier la gloire de Yahweh jusque dans les pays les plus lointains. Ils ramèneront à Jérusalem les Israélites encore exilés : ce sera de leur part comme une offrande faite à Yahweh, semblable à celle que fait le peuple choisi, lorsqu'il donne à son Dieu les Lévites en possession exclusive (Num., VIII). Est-ce de ces Juifs rentrés en Terre sainte ou des païens convertis qu'il est dit ensuite : « Et j'en prendrai même parmi eux pour prêtres et pour lévites » (un certain nombre d'auteurs corrigent ici le texte d'après la terminologie du Deutéronome et lisent : pour prêtres lévitiques : Duhm, Marti...)? Les deux interprétations ont été soutenues : la seconde paraît la plus probable, car il n'y a pas lieu de souligner que Dieu peut se choisir des ministres parmi les rapatriés de la race élue, et גַּם, qui est au début du ℣. 21, introduit une affirmation extraordinaire. On a prétendu que les Lévites, longtemps séparés de leur patrie et de leur peuple, auraient dû recevoir une nouvelle investiture, mais il n'est pas croyable qu'un Lévite ait pu perdre ses droits par le seul fait de son absence, si prolongée fût-elle. D'ailleurs, comme le note Feldmann, l'annonce au ℣. 21 du sacerdoce des païens convertis est déjà préparée par ce qui est dit au ℣. 20 de leur offrande métaphorique.

LXV, 17-25 et LXVI, 22-23 renferment la prédiction de cieux nouveaux et d'une terre nouvelle. Cette prophétie se situe dans le prolongement de XL-LV, qui conçoit l'ère messianique comme une nouvelle création : on sait quel écho profond une telle pensée trouvera dans le N. T. (II Petr., III, 13; Apoc., XXI, 1; Rom., VIII, 19-22). Elle suppose la conviction implicite d'un salut destiné à l'humanité entière, car « les cieux et la terre » sont l'expression hébraïque consacrée pour désigner l'univers, lieu de séjour des hommes (Gen., I), et LXVI, 22-23 associe à l'attente de cieux nouveaux et d'une terre nouvelle l'annonce que « toute chair viendra se prosterner devant Yahweh ». Le péché a corrompu la terre entière, car il y a un lien mystérieux entre l'homme et le sol où il habite (Gen., III, 17-19). Le salut eschatologique n'aura donc pas seulement pour effet la « récréation » des cœurs (Jérémie et Ézéchiel), mais encore la transformation du monde. Plus de pleurs, plus d'angoisses, plus de mort prématurée, mais une longue vie comme celle des patriarches, accompagnement normal de la vertu, un travail toujours fructueux, l'assurance des bénédictions divines, bref une vie pleinement heureuse au sein

d'une nature amie (LXV, 19-25). Certes ces promesses sont adressées au peuple de Dieu (LXV, 22), mais désormais le peuple de Dieu est moins une nation qu'une communauté religieuse, une Église dont les rangs sont ouverts aux étrangers convertis.

Ces conceptions universalistes s'allient à une doctrine religieuse d'un *caractère hautement spiritualiste*. On notera d'abord une idée très explicite de la transcendance divine. Yahweh est « Celui qui habite une demeure éternelle et s'appelle le Saint » (LVII, 15; cf. LXVI, 1); il réside au « ciel, demeure sainte et magnifique » (LXIII, 15). Il entre en relation avec le monde par des intermédiaires : par sa gloire qui sert « d'arrière-garde » à l'homme charitable (LVIII, 8), comme Yahweh en personne aux rapatriés de LII, 11; par sa Parole devant laquelle le juste tremble comme en présence de Dieu même (XLVI, 5); par sa Face qui sauva jadis les Hébreux (LXIII, 9 : lecture des LXX); par son Bras glorieux, qui, hardiment personnifié, est censé se tenir aux côtés de Moïse et fendre les eaux de la Mer Rouge (LXIII, 12); par son Esprit surtout, conçu presque déjà comme une hypostase distincte, qui s'afflige, fait la guerre et remplit à l'égard du peuple choisi le rôle attribué dans l'Exode à Yahweh (LXIII, 10-11). Sur le rôle grandissant de l'Esprit, il convient de noter le passage tout à fait parallèle de Ps., CVI, 33, s'il faut comprendre, avec Briggs et d'autres, l'Esprit divin, plutôt que l'esprit de Moïse; de même Zach., VII, 12; Neh., IX, 30; et II Chron., XV, 1. L'expression « Esprit-Saint » ne se retrouve que dans le *Miserere* et dans Sap., I, 5; IX, 17.

La merveille, c'est que ce Dieu, si élevé au-dessus de sa créature, reste en même temps très proche d'elle et suscite, comme dans les psaumes, une piété toute filiale (LXIII, 16; LXIV, 7). Dans ces morceaux, qui sont l'écho d'une attente messianique fiévreuse, on ne trouve pas une seule allusion au nouveau David : ce qu'on désire, ce n'est pas un secours venant d'Abraham ou de Jacob (LXIII, 16); ce n'est rien moins qu'une manifestation de Yahweh en personne : qu'il montre donc « son visage » pour confondre ses ennemis, « réveiller » les âmes assoupies et parachever l'œuvre de la restauration : « Ah! si vous déchiriez les cieux, si vous descendiez...! » Ainsi montrera-t-il qu'il n'est pas insensible à la misère de son peuple (LXIII, 19-LXIV, 11). Ces paroles émouvantes ne sont-elles pas un pressentiment et un appel de l'Incarnation?

On dirait d'ailleurs que les humbles possèdent déjà l'avant-goût du bonheur messianique. « Celui qui habite une demeure éternelle et s'appelle le Saint... habite en même temps avec l'homme contrit et humble d'esprit, pour rendre la vie à l'esprit des humbles, pour rendre la vie aux cœurs contrits » (LVII, 15). Cette affirmation remarquable a été comprise de deux façons : la transcendance absolue de Yahweh contraste avec sa généreuse condescendance et ne fait que la manifester davantage; ou au contraire : la transcendance absolue de Yahweh, qui est partout et connaît tout, est la raison précise pour laquelle il se tient près des humbles et ne cesse de les soutenir. De toute manière l'auteur insinue que le cœur des « humbles », c'est-à-dire des justes, est pour Yahweh une espèce de sanctuaire. Doctrine très haute et qui sera longuement développée dans le N. T. A un moment donné, le voyant semble même dire que Yahweh n'a que faire de sanctuaires matériels, lui dont le ciel est le trône et la terre le marche-pied. « Le lieu de son repos », c'est « celui qui est humble, qui a le cœur brisé et qui tremble à sa parole » (LXVI, 1-2). Sans doute serait-il abusif de prendre à la lettre de telles déclarations, mais il ne faut pas non plus les édulcorer. Elles ne signifient certes pas le rejet de tout temple et de tout culte extérieur; pourtant elles résonnent comme un prélude à la grande parole évangélique : « Dieu est esprit, et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et en vérité » (Joa., IV, 24). Pareillement le verset qui suit marque très fortement la primauté du culte spirituel, surtout s'il signifie que les sacrifices mosaïques offerts avec de mauvaises dispositions sont comparables à des crimes comme l'homicide ou l'idolâtrie. D'autres voient ici une nouvelle condamnation du syncrétisme religieux, qui associe au culte légitime des pratiques abominables. Quoi qu'il en soit, l'ensemble du passage affirme énergiquement, en accord avec la vieille tradition prophétique, que le temple et les sacrifices matériels ne servent de rien, quand la conduite morale demeure inchangée.

Une chose toutefois limite notablement la portée de ces affirmations : en réalité dans ces chapitres, tout comme dans Aggée et Zacharie, les regards demeurent constamment fixés sur le temple et la sainte montagne (LVI, 5; LVIII, 13; LXIII, 18; LXIV, 9-10; LXV, 11, 25; LXVI, 6, 20). L'universalisme est *kultisch bedingt*, comme l'écrit Volz, c'est-à-dire *centré sur le lieu saint*. Dans le Temple, devenu « maison de prière pour tous les peuples », seront « agréés les holocaustes et les sacrifices des étrangers » (LVI; cf. Lev., XVII, 8, 10, 12, 13, 15; XXII, 18, 25; Num., XV, 14-16); c'est là que « de nouvelle lune en nouvelle lune, de sabbat en sabbat, toute chair viendra se prosterner devant Yahweh » (LXVI, 23). Volz a raison d'opposer cet universalisme « conditionné par le culte » à l'universalisme plus libre de XLV, 22 sq. Le monde nouveau semble célébrer une fête liturgique perpétuelle, et son existence se passe en un pèlerinage ininterrompu vers la Ville sainte (cf. Zach., XIV, 16 sq.). Bref, nous revenons à l'universalisme centralisateur d'Is., II, 2-5, mais en y ajoutant l'idée de la glorification de la Ville sainte, capitale de l'univers, et même du peuple choisi, à jamais privilégié parmi les nations (LXV, 18 sq.; LXVI, 7-14, 20 sq.).

2. *Doctrine de LX-LXII.* — La glorification de la Ville sainte et du peuple choisi, tel est l'objet unique des beaux chants lyriques de LX-LXII. Ce n'est plus seulement le temple, c'est Jérusalem et c'est Israël tout entier, en dépit de ses fautes passées ou présentes, qui sont ici idéalisés et contemplés dans le rayonnement de la future gloire messianique. On donne des noms nouveaux à la cité sainte, à ses murailles, à ses portes, aux affligés de Sion; ces noms qu'on trouve mentionnés dans les trois chapitres (LX, 14, 17; LXI, 3, 6; LXII, 2, 4, 12) sont un indice, entre beaucoup d'autres, qu'ils constituent bien une *unité littéraire*. Notons encore comme indice d'unité qu'à la différence de LVI-LIX et de LXIII-LXVI, Is., LX-LXII (tout comme XL-LV) donne toujours à צְדָקָה et à צֶדֶק le sens de justice divine bienfaisante (LX, 17; LXI, 10, 11 : צְדָקָה; LXI, 3; LXII, 1-2 : צֶדֶק). Il n'y a donc pas lieu de mettre à part, avec Volz, le chapitre LXI, sous prétexte qu'il ne vise pas Sion comme les deux autres, mais la communauté bénéficiaire des grâces messianiques.

La première question qui se pose au commentateur est celle des *rapports de ces chapitres avec* XL-LV. Par la richesse des images, par l'enthousiasme du ton, ces oracles sont certes beaucoup plus proches de XL-LV que de LVI-LIX et LXIII-LXVI. Ils en diffèrent pourtant tout d'abord par leur *arrière-plan historique* qui est plus tardif : le temple est debout (LX, 7, 13; LXII, 9 semble même parler de repas pris dans le sanctuaire),

Jérusalem pareillement, mais elle a conservé un aspect misérable (LX, 15), et il lui manque toujours des remparts (LX, 10; LXI, 4). La communauté est encore peu nombreuse et pauvre, exposée à des surprises, aux violences et au pillage (LX, 18; LXII, 8). De là, par réaction, le désir de voir la cité sainte glorifiée, les dispersés de retour (LX, 4 sq.), la population accrue (LX, 15, 22), les richesses des nations venant en abondance (LX,11, 16). Yahweh a chargé des membres de la cour céleste de veiller sur la cité et de lui rappeler à lui-même son dessein de la reconstruire (LXII, 6), un peu comme ce roi des Perses qui avait chargé un esclave de lui répéter tous les jours : pense aux Athéniens! (Marti). Elliger relève beaucoup de ressemblances de fond et de forme entre ces trois chapitres et les prophéties d'Aggée et de Zacharie (*Die Einheit des Tritojesaja*, p. 89-91), constatation précieuse pour la détermination du cadre historique (LX, 1 et Zach., II, 14 sq.; LX, 10, 14 et Zach., VIII, 3; LX, 4, 9 et Zach., VIII, 7 sq.; LX, 15 *b* et Zach., VIII, 18; LX, 3 sq. et Zach., VIII, 20 sq.; LX, 15 *a* et Zach., VII, 14; LX, 3 sq. et Aggée, II, 7; LX, 17 et Aggée, II, 8; LX, 13 et Aggée, II, 9; LXI, 6 *a* et Zach., VIII, 23; LXI, 6 *b* et Aggée, II, 7 sq.; LXI, 9 et Zach., VIII, 13, 23; LXII, 4 sq. et Zach., VIII, 1 sq.; LXII, 6 et Zach., III, 1 sq.; LXII, 8 sq. et Zach., VIII, 10 sq.).

Non seulement les chap. LX-LXII visent une situation plus tardive que XL-LV, mais ils en diffèrent encore *théologiquement*. On discerne dans ces poèmes comme un dessein prémédité de reprendre beaucoup d'expressions des oracles de XL-LV (y compris les poèmes du Serviteur), mais c'est pour introduire une doctrine d'un nationalisme beaucoup plus accusé (comp. LX, 4 et XLIX, 22; LX, 5 et XLII, 4, LI, 5; LX 9 et LV, 5; LX, 13 et XLI, 19; LX, 15 et LIV, 6; LX, 16 et XLIX, 26; LXI, 7 et LI, 11; LXI, 8 et XL, 10, XLII, 22, 24; LXI, 11 et XLV, 8, LI, 3; LXII, 1 et XLII, 4; LXII, 4 et 5 et XLIX, 14-21, LIV, 1, 5-7; LXII, 10 et XL, 3, XLIX, 22, LII, 11...). La formule « les îles m'attendent », qui dans LI, 5 signifiait que les peuples païens attendent leur salut de Yahweh, est reprise par LX, 9, mais avec ce nouveau sens que les païens attendent, comme des serviteurs, les ordres de Yahweh pour ramener les dispersés en Sion. Les chap. XL-LV sont inspirés par un théocentrisme admirable; ce qui est au premier plan, comme l'a souligné Volz, c'est la gloire de Yahweh à laquelle est subordonnée la libération des captifs; ce qui est annoncé, ce n'est pas la domination mondiale d'Israël, mais la glorification du Dieu unique par le monde entier. Les chap. LX-LXII, bien qu'animés par le même enthousiasme religieux, rendent un autre son : sauf pour le chap. LXI, où Yahweh est au premier plan, on dirait presque que Jérusalem remplace Yahweh au centre de la perspective, et que la prophétie vise moins le jour de Yahweh que le jour de Jérusalem; à la formule : « Dis aux villes de Juda : voici votre Dieu » (XL, 9) s'est substituée cette autre formule : « Dites à la fille de Sion : voici que ton salut vient » (LXII, 11). L'ordre d'aplanir la voie visait originairement (XL, 3) « le chemin de Yahweh », celui qu'il devait parcourir à travers le désert à la tête des rapatriés; le même ordre est repris LVII, 14 dans un sens tout spirituel : éloignement des obstacles moraux qui s'opposent au salut; LXII, 10 réédite le même ordre une troisième fois, à savoir dans un sens matériel, mais qui ne retombe pas dans celui de XL, 3. Le prophète, en effet, qui se représente le jour de salut comme un jour de grand pèlerinage dans la cité sainte, songe au « chemin du peuple » des pèlerins, au soin que l'on prenait des routes conduisant à Jérusalem tous les ans à l'approche des grandes fêtes. Dans XLI, 19, le cyprès, le platane et le buis poussent miraculeusement pour faire du désert un cadre digne du nouvel Exode et de la théophanie divine; selon LX, 13, ils doivent servir à l'ornementation du nouveau temple.

Ces observations permettent de résoudre une autre question très controversée : LXI, 1 sq. *constitue-t-il un nouveau chant du Serviteur de Yahweh?* Plusieurs auteurs (par ex. W.-W. Cannon, *Zeitschr. für alttest. Wissensch.*, 1929, p. 284 sq.) arguent des ressemblances littéraires entre les deux cycles de poèmes pour soutenir que le personnage de LXI, 1-3, oint par Yahweh et doté de son Esprit pour porter la bonne nouvelle aux malheureux, serait le Serviteur de Yahweh. Plus justement le P. Vaccari s'est prononcé contre cette identification, en notant qu'entre les deux cycles il y a littérairement parlant un fossé (*I carmini del Servo di Jahwe, Miscellanea biblica*, 1934, t. II, p. 216 sq.). Certes le personnage de LXI, 1 rappelle par plusieurs traits le Serviteur de Yahweh (comp. LXI, 1 et XLII, 1, 3, 7, L, 4; LXI, 3 et XLII, 7; LXII, 1 où c'est probablement le même personnage qui parle (et non Yahweh) et XLII, 4). Cependant il ne prêche qu'aux Israélites malheureux; il n'a pas cette mission doctrinale universelle qui caractérise le Serviteur. Est-ce même le Messie; n'est-ce pas plutôt le prophète en personne qui entre ici en scène? Nous pourrions le croire, puisqu'il ne fait qu'annoncer le salut sans le procurer à proprement parler. Dans ce cas, il faut l'avouer, ce passage proposerait une conception assez nouvelle de la mission prophétique. Le personnage de LXI, qui à l'image du Serviteur de Yahweh possède l'Esprit en permanence et non pas seulement transitoirement (c'est ce que signifie l'onction évidemment métaphorique faite par Yahweh lui-même), diffère encore des anciens voyants en ce que son rôle n'est pas principalement de prédire l'avenir et de proclamer le châtiment de la collectivité coupable. C'est bien plutôt un pasteur chargé d'apporter aux âmes angoissées l'annonce joyeuse de la libération définitive et d'être pour chacune d'elles un soutien durable. Nous trouvons là à tout le moins un messianisme réel. Peut-être même s'agit-il d'un messianisme personnel, comme le suggérerait l'allusion à l'onction royale. De toute manière il n'y a aucune raison de voir dans ce morceau la continuation des poèmes du Serviteur. La perspective est restreinte aux Israélites, ou plutôt l'auteur ne pense au reste du monde qu'en fonction d'Israël (LXI, 5 sq.).

Sauf une allusion fugitive aux autres villes en ruines, on a l'impression qu'en Juda, Jérusalem est la seule ville qui compte. Ces poèmes sont, pourrait-on dire, *l'apothéose de Jérusalem, centre de rassemblement du peuple choisi*. Comme le fait remarquer avec raison Stade (*Deuterozacharia, Zeitschr. für alttest. Wissensch.*, 1882, p. 164), dans Jérémie, la ville de la résidence royale et du temple occupe certes la première place : les autres villes sont les villes de Jérusalem (XIX, 15). Cependant elles ont aussi leur importance : VIII, 14; X, 22; XXXIII, 13; XXXIV, 7, et d'ordinaire le prophète d'Anathoth mentionne Juda avant Jérusalem : IV, 5; XIII, 9; XIV, 1, 19, etc. Avec la destruction de la cité sainte et de son temple, la situation change; on se demande avec angoisse : « Pourquoi Yahweh a-t-il ainsi traité cette grande ville? » (Jer., XXII, 8). La prédication d'Ézéchiel après 586 et les oracles d'Is., XL-LV concentrent sur la capitale toute l'attention des Juifs dispersés. Israël a cessé d'exister comme nation, mais il ne se console pas d'avoir perdu son unité, et il rêve de la retrouver. Et puisque cette unité était d'ordre religieux avant d'être d'ordre politique, il s'agit avant tout pour le peuple choisi de revenir dans la cité sainte que Yahweh lui-même aura relevée de ses ruines. Les déceptions même qui suivent le retour ne font qu'avi-

ver cette espérance. Comme le note Causse, « à mesure que les conditions de l'heure deviennent plus défavorables, l'espérance juive se détache de la réalité présente; elle se développe par delà les conditions du réel et du possible, dans un monde de surnaturel et de miracles » (*La vision de la nouvelle Jérusalem, Ésaïe LX*, dans *Mélanges syriens offerts à R. Dussaud*, p. 743). A la fin Jérusalem en vient à participer au caractère sacré du temple qu'on « rebâti et qu'on aime à contempler lui-même, tout auréolé de la splendeur des temps messianiques. C'est manifestement dans ce contexte psychologique qu'il faut lire les oracles très nationalistes d'Is., LX-LXII, tout en constatant du reste que l'universalisme centralisateur de II, 2-5 continue d'y faire sentir son influence.

Car Jérusalem n'est pas seulement la ville unique du peuple choisi; elle est la ville unique et le *centre d'attraction de l'univers*. Au sein d'un monde plongé dans les ténèbres du paganisme, elle apparaît toute resplendissante de la lumière divine, comme un magnifique lever de soleil : LX, 1-2. Éclairée par la gloire de Yahweh (LX, 19-20), qui trouve en elle sa joie comme un homme en sa fiancée, elle est aussi le moyen dont il se sert pour manifester au monde sa gloire (LX, 3, 21; LXII, 2-3). Il n'est plus dit, comme dans XL, 5, « la gloire de Yahweh apparaîtra et toute chair sans exception la verra » (sans avoir besoin de se déplacer), mais le poète nous représente les nations et les rois se dirigeant vers la cité sainte, car c'est là seulement qu'elles pourront contempler la gloire de Yahweh. Il ne faut pas comprendre avec la Vulgate: *Ambulabunt gentes in lumine tuo* (cf. Condamin : Les nations marchent à ta lumière), mais il faut laisser au ל son sens de direction (Joüon, *Grammaire*, § 133 *d*) : « Des nations sont en marche vers ta lumière, des rois vers ta rayonnante aurore » (trad. J. Marty, *Les chap. LVI-LXVI du livre d'Ésaïe*, Paris, 1924). Ces pèlerins, qui affluent de tous côtés, ramènent avec eux les Israélites encore en exil (v. 4). Ils apportent également leurs richesses (cf. Agg., II, 7; Is., XXIII, 18) : c'est ainsi qu'arrivent du désert (de l'Orient) de longues files de chameaux chargés de présents, et de riches troupeaux (v. 5-7), tandis que sur la mer (à l'Occident) les vaisseaux de Tarsis se dirigent en rangs pressés vers Jérusalem « comme des colombes vers leur colombier » (v. 8-9; cf. v. 11-16; LI, 6). Comme le dit Elliger (*Der Prophet Tritojesaja*, dans *Zeitschr. für alttest. Wissensch.*, 1931, p. 124), pour juger de ces espérances, il convient d'en examiner le motif. Elles ne trahissent aucune basse cupidité : les troupeaux de Cédar et les béliers de Nebayoth sont destinés aux sacrifices (v. 7); les trésors des nations doivent servir, soit à l'embellissement de la Ville sainte (LX, 15-17) et de son sanctuaire (LX, 13), soit à la subsistance des ministres du culte (LXI, 6), et par le fait même servir à la gloire de Yahweh. C'est toujours la gloire de Yahweh et l'établissement de son règne qui demeurent la fin suprême; seulement le contraste inévitable et déprimant, qui oppose les promesses brillantes d'Ézéchiel et d'Is., XL-LV à l'œuvre encore bien humble de la restauration postexilienne, pousse à se représenter l'avenir messianique sous des traits qui sont l'antithèse des tristesses présentes. C'est le cas plus que jamais de parler de la « fusion du concret et de l'idéal », et de constater comment les aspirations immédiates, terrestres et nationales, sont englobées dans les visions de l'avenir (cf. E. Tobac et J. Coppens, *Les prophètes d'Israël*, Malines, 1932, p. 74). En même temps que leurs richesses, « les fils de l'étranger » donnent à Jérusalem, « tiare royale dans la main de Yahweh » (LXII, 3), le secours de leurs bras pour rebâtir ses murailles (LX, 10). Ce n'est pas là d'ailleurs une corvée, ce n'est qu'une collaboration, puisque les Israélites eux-mêmes s'emploient à la reconstruction (LXI, 4).

Il reste vrai pourtant que la *condition privilégiée des Israélites dans le monde nouveau* est fortement mise en relief, en particulier par LXI, 4-9. Si tous ne sont pas réellement prêtres, ils forment tous une race sacerdotale (Ex., XIX, 6; cf. I Petr., II, 9) à cause de leur étroite union avec Yahweh; en face des autres hommes, ils sont comme des prêtres en face des laïcs. Les étrangers se font leurs serviteurs (LX, 10, 12-14) et se chargent de tout ce qui est travail profane (LXI, 5). Il y a une espèce de hiérarchie soulignée par l'emploi du même mot שָׂרֵת (LX, 7, 10 et LXI, 6), et le contexte montre que le terme doit s'entendre dans les trois cas d'un service essentiellement religieux (cf. Volz, p. 205) : les Israélites servent Yahweh et les étrangers servent les Israélites, ce qui est encore indirectement servir Yahweh. Il est clair que ces espérances se comprennent mieux, si on les regarde comme la contre-partie de la situation lamentable des rapatriés encore en petit nombre (LXII, 4, 12), exposés aux coups de main des brigands (LXI, 8) et aux vexations des étrangers installés en Terre sainte (LXII, 8-9). Mais cette aspiration toute naturelle à une vie plus paisible et moins précaire n'aurait jamais engendré d'elle-même ces accents enthousiastes et ces larges perspectives d'avenir. Elles ne s'expliquent que par la foi vive aux promesses messianiques : LX, 15 semble faire allusion à Gen., XII, 3, et en tous cas LX, 22 se réfère visiblement à Gen., XVII, 16; XXVIII, 3; comp. aussi LXI, 9 et LXII, 2. Il est étonnant de voir un peuple que l'épreuve a cruellement meurtri et qui, au point de vue politique, paraît ne plus compter, rêver encore de suprématie sur le monde, et cela uniquement en vertu de ses croyances religieuses. Il ne doute pas un seul instant que celles-ci ne soient destinées à devenir celles de l'univers : c'est là chose aussi assurée que la germination des semences confiées à la terre (LXI, 11). Et s'il contemple sa cité sainte devenue maîtresse de l'univers, c'est parce qu'il contemple en même temps la justice parfaite régnant en souveraine à Jérusalem, dont le nom sera désormais « Mon-plaisir-en-elle » et « l'Épousée-de-Yahweh » (LX, 21; LXII, 3-5). Toutefois, il convient de le reconnaître, nous sommes loin de l'attitude si largement ouverte des poèmes du Serviteur.

VI. Conclusion générale. — L'étude du livre d'Isaïe fait d'abord toucher du doigt la grande *variété des genres littéraires* qu'il renferme. Dans I-XXXIX on trouve l'oracle et l'exhortation prophétiques proprement dits. Les chap. XL-LV sont encore des oracles, non plus parlés mais écrits, et qui font songer au travail d'un scribe théologien doublé d'un grand poète. Les poèmes du Serviteur ont une forme dramatique tout à fait spéciale. Les chap. LVI-LIX et LXIII-LXVI, par l'accent individualiste de la piété et par les sentiments exprimés, évoquent les accents du psautier. Il faut aussi mentionner les poèmes lyriques et eschatologiques, comme LX-LXII, et les morceaux à tendance apocalyptique plus ou moins accusée, comme XIII-XIV; XXIV-XXVII; XXXIV-XXXV.

A cette diversité dans la forme correspondent une *richesse et variété extrêmes de la doctrine*, que les synthèses qui précèdent ont essayé de souligner. Nous ne rappellerons ici qu'une manifestation, à vrai dire fondamentale, de l'évolution théologique que l'on discerne à l'intérieur de cet ouvrage complexe. Dans I-XXXIX, l'universalisme est centralisateur; le centre de perspective est le temple et la maison de David, sans que le nationalisme soit pour autant fortement accusé. Les oracles de XL-LV sont certes très patriotiques, à certains égards nationalistes, et cependant

plus ouverts que ceux de I-XXXIX. L'universalisme y apparaît détaché du temple et de la maison de David : c'est ce que nous avons appelé de l'universalisme décentralisé. Par rapport à I-XXXIX, on constate ici un progrès dans l'affirmation du fait de l'alliance et de Dieu Créateur du monde, deux dogmes qui s'excluraient s'ils étaient le fruit de la spéculation. Dans les poèmes du Serviteur, l'universalisme décentralisé de XL-LV est poussé à sa suprême perfection et purifié de tout élément nationaliste (cf. aussi, mais sous une autre forme XIX, 16-25). Avec LVI-LIX, LXIII-LXVI, et aussi XXIV-XXVII, oracles qui supposent tous le temple reconstruit, nous revenons à l'universalisme centralisateur de II, 2-5, mais sous une forme plus nationaliste (cf. encore XI, 10-16). Cette conception trouve son expression la plus forte dans LX-LXII, où Jérusalem tout entière et le peuple choisi paraissent participer au caractère sacré du sanctuaire (cf. XIV, 1-2, très apparenté à LX, 10, 14 et à LXI, 5).

Est-il nécessaire après cela de souligner *l'importance du livre d'Isaïe?* Les auteurs du N. T. l'ont bien comprise, eux qui si souvent le citent ou s'inspirent de lui : on a compté en effet qu'ils l'avaient utilisé en plus de 85 passages. Mais ce qu'il est plus intéressant de constater, c'est que la profonde doctrine qu'ils enseignent a été dans bien des cas ébauchée par Isaïe. Rappelons seulement quelques-uns des exemples expliqués au cours de notre étude. La doctrine paulinienne du salut par la δικαιοσύνη Θεοῦ n'est pleinement compréhensible que pour qui connaît déjà Is., XL-LV et les poèmes du Serviteur. La théologie de la Parole divine de XL-LV prépare déjà le prologue johannique. Citons encore l'admirable philosophie de l'histoire que suggèrent sous des formes diverses I-XXXIX et XL-LV; la conception si profonde d'un temple spirituel reposant sur le Messie et construit avec ces pierres vivantes que sont les croyants. Et quel sens aigu de l'inutilité de l'effort humain sans la grâce ne trouvons-nous pas en des morceaux comme LXIII, 7-LXIV, 11! Ne faudrait-il pas tenir compte de ces anticipations si précieuses quand on étudie le N. T.?

Sans doute les évangélistes n'ont pas manqué de souligner les cas les plus évidents où les oracles messianiques d'Isaïe viennent éclairer les mystères de la vie de Jésus. Mais plus intéressante encore est l'harmonie secrète qu'ils ont omis de mentionner. Il est incontestable que le titre de « Dieu fort » donné par Is., IX, 5 au Messie met sur la voie du dogme de l'Incarnation. Des oracles comme II, 2-5 et surtout XIX, 18-25, XLV, 22-24 préludent à l'universalisme du message évangélique. Non seulement les poèmes du Serviteur décrivent à l'avance la vie humiliée et souffrante de Jésus, mais, quand on ne se contente pas de les étudier matériellement, ils livrent à l'avance quelque chose du sens le plus profond de la personne et de la mission du Christ : le Messie y apparaît comme la fleur et l'épanouissement de tout l'A. T. : prince davidique (mais ce trait n'est qu'insinué), prophète, prêtre sacrifiant sa propre vie, nouveau Moïse, c'est-à-dire tout à la fois médiateur d'alliance, législateur et sage : en un mot, il résume et porte à sa suprême perfection tout ce qu'il y a de grand et de noble dans la révélation de l'ancienne Loi. Mais il est rejeté par ses compatriotes pour n'être pas entré dans leurs ambitions nationalistes et ne s'être intéressé qu'au salut moral et religieux de toutes les âmes sans distinction. En vérité on ne peut lire ces prophéties extraordinaires sans entrer plus profondément dans le mystère de la personne et des destinées de Jésus.

BIBLIOGRAPHIE. — Nous nous retenons que les travaux les plus importants et les plus faciles d'accès.

I. COMMENTAIRES ET OUVRAGES GÉNÉRAUX. — D'abord les commentaires patristiques : Origène, Eusèbe, S. Cyrille d'Alexandrie, S. Ephrem, S. Jérôme. Puis les auteurs modernes, catholiques et non-catholiques.

1° *Catholiques.* — A. Calmet, *Commentaire littéral sur tous les livres et de l'A. et du N. T. Le prophète Isaïe*, Paris, 1714; F.-C. Houbigant, *Biblia hebraica cum notis criticis et versione latina*, t. IV, *Prophetæ posteriores*, Paris, 1753; P. Schegg, *Der Prophet Jesaja übersetz und erklärt*, München, 1850; A.-M. Le Hir, *Les trois grands prophètes Isaïe, Jérémie, Ezéchiel*, Paris, 1877; C. Trochon, *Isaïe, introduction critique et commentaires*, Paris, 1878; J. Knabenbauer, *Commentarius in Isaiam prophetam*, Paris, 1887 (2e éd. 1923); A. Condamin, *Le livre d'Isaïe*, Paris, 1905; E. Tobac, *Les Prophètes d'Israël*, II-III, Malines, 1921; F. Feldmann, *Das Buch Isaias*, Münster im W., 1925; J. Chaine, *Introduction à la lecture des prophètes*, Paris, 1932; J. Fischer, *Das Buch Isaias*, Bonn, 1939; E.-J. Kissane, *The Book of Isaiah*, Dublin, 1943.

2° *Non-catholiques.* — T.-K. Cheyne, *The Prophecies of Isaiah*, London, 1881 (5e éd. 1889); Fr. Delitzsch, *Kommentar über das Buch Jesaia*, Leipzig, 1889; T.-K. Cheyne, *Introduction to the Book of Isaiah*, London, 1895; A. Dillmann-R. Kittel, *Der Prophet Jesaja*, Leipzig, 1898; K. Marti, *Das Buch Jesaja*, Tübingen, 1900; C. von Orelli, *Der Prophet Jesaja*, München, 1904; O.-C. Whitehouse, *Isaiah (The Century Bible)*, Edinburgh, 1905; G.-B. Gray, *The Book of Isaiah*, Edinburgh, 1912; J. Skinner, *The Book of the Prophet Isaiah*, Cambridge, 1918; L.-G.-A. Roberts, *Commentary on the Book of Isaiah*, London, 1921; Guthe-Eissfeldt-Budde, *Das Buch Iesaja* (dans E. Kautzsch), Tübingen, 1922; B. Duhm, *Das Buch Jesaia*, Göttingen, 1922 (4e éd.; 1re éd., 1892); E. König, *Jesaja*, Gütersloh, 1926; C.-C. Torrey, *The Second Isaiah*, Edinburgh, 1928; O. Procksch, *Jesaja*, I, Leipzig, 1930; P. Volz, *Jesaja II*, Leipzig, 1932.

II. ÉTUDES SPÉCIALES. — 1° *Introduction à Isaïe I-XXXIX.* — C.-H. Cornill, *Die Composition des Buches Jesaja*, dans *Zeitsch. für alttest. Wissensch.*, 1884, p. 81 sq.; K. Budde, *Ueber die Schranken, die Jesajas prophetischer Botschaft sich setzen sind*, dans *Zeitschrift für alttest. Wissensch.*, 1923, p. 154 sq.; S. Mowinckel, *Die Komposition des Jesajabuches Kap. 1-39*, *Acta Orientalia*, 1933, p. 267 sq.; M.-L. Dumeste, *Le prophète Isaïe*, dans *R. B.*, 1935, 526-547.

2° *Études sur l'Emmanuel.* — M.-J. Lagrange, *La Vierge et l'Emmanuel*, *R. B.*, 1892, p. 481-497; B. Haghebaert, *La Vierge Mère du chapitre VII d'Isaïe*, *R. B.*, 1893, p. 381-383; A.-B. Davidson, *Immanuel*, *Dictionary of the Bible*, de Hastings, 1899, p. 454 sq.; A. van Hoonacker, *La prophétie relative à la naissance d'Immanuel*, *R. B.*, 1904, p. 213-227; G. Beauquier, *Le signe de l'Emmanuel*, *Rev. augustinienne*, 1908, p. 529-561; S. Perret, *La prophétie d'Emmanuel*, *Rev. prat. d'apol.*, oct. 1910, p. 81-99; J. Calès, *Le sens de « Almah »* en *hébreu d'après les données sémitiques et bibliques*, *Rech. scienc. relig.*, 1910, p. 161-168; du même, *Les trois discours prophétiques sur l'Emmanuel*, *Rech. scien. rel.*, 1922, p. 169-177; du même, *L'avènement d'Emmanuel est-il affirmé prochain dans Is., VII, 14?*, *Rech. scienc. rel.*, 1927, p. 314-316; A. Condamin, *Is., VII, 14*, *Rech. scienc. rel.*, 1923, p. 160 sq.; L. Dennefeld, *Le « signe » dans la prophétie d'Emmanuel*, *Revue des scienc. rel.*, 1927, p. 69-86; du même, *Messianisme*, *Dict. théol. cath.*, X, 1929, col. 1434-1446; E.-G. Kraeling, *The Immanuel Prophecy*, *Journ. Bibl. Lit.*, 1931, p. 277-297; K. Budde, *Das Immanuelzeichen und die Ahaz-Begegnung Jes., 7*, *Journ. Bibl. Lit.*, 1933, p. 22 sq.; F. Ceuppens, *De prophetiis messianicis in Antiquo Testamento*, Romæ, 1935, p. 185 sq.; A. Vaccari, *De signo Emmanuelis*, *Verbum Domini*, 1937, p. 39-44, 75-81; A. Feuillet, *Le signe proposé à Achaz et l'Emmanuel*, *Rech. scienc. relig.*, 1940, p. 129-151.

3° *Études sur divers oracles d'Is., I-XXXIX.* — K. Budde, *Zu Iesaja I-V*, *Zeitschr. für alttest. Wissensch.*, 1931, p. 16-40, 182-211; 1932, p. 38-72; H.-M. Weil, *Exégèse d'Isaïe III, 1-15*, *R. B.*, 1940, p. 76-85; P. Cersoy, *L'apologue de la vigne*, *R. B.*, 1899, p. 40-49; L. Federlin, *A propos d'Isaïe X, 29-31*, *R. B.*, 1906, p. 266-273; J. Touzard, *Is., XI, 2-3 et les sept dons du Saint-Esprit*, *R. B.*, 1899, p. 249-266; E. Power, *The prophecy of Isaias against Moab (Is., XV, 1-XVI, 6)*, *Biblica*, 1932, p. 435-451; M.-J. Lagrange, *L'Apocalypse d'Isaïe XXIV-XXVII*, *R.B.*, 1894, p. 200-231; R. Smend, *Anmerkungen zu Ies., 24-27*, *Zeitschr. für alt. Wissensch.*, 1884, p. 161-224; P. Lohmann, *Die selbstständigen lyrischen Abschnitte in Ies., XXIV-XXVII*, *Zeitschr.*

für alttest. Wissensch., 1917-1918, p. 1-58; W. Rudolph, *Iesaia XXIV-XXVII*, dans *Beiträge zur Wissenschaft A. T.*, 62, 1933; J. Lindblom, *Die Iesaia-Apocalypse XXIV-XXVII*, Lund, 1938; H. Gunkel, *Iesaia XXXIII, eine prophetische Liturgie, Zeitschr. für alttest. Wissensch.*, 1924, p. 177-208; W. Caspari, *Iesaja XXXIV und XXXV, Zeitschr. für alttest. Wissensch.*, 1931, p. 67-86; J. Touzard, *De la conservation du texte hébreu, étude sur Is., XXXVI-XXXIX, R. B.*, 1897, p. 185-206; 1898, p. 511-524; 1899, p. 83-108; J. Begrich, *Der Psalm des Hiskia, Forschungen zur Religion und Literatur des A. und N. T.*, 1926

4° *Introduction à Is., XL sq.* — F.-E. Gigot, *The autorship of Isaias XL-LXVI, The New-York Review*, août-novembre, 1905; H. Gressmann, *Die literarische Analyse Deuterojesajas, Zeitschr. für alttest. Wissensch.*, 1914, p. 254-297; J. Touzard, *L'âme juive au temps des Perses, influence d'Is., XL-LV l'âme des exilés, R. B.*, 1920, p. 5-42; A. Kaminka, *Le développement des idées du prophète Isaïe et l'unité de livre, Revue des Études juives*, 1925, t. XXX, p. 42-59; 131-169; t. XXXI, p. 27-47; A. Loisy, *La consolation d'Israël*, Paris, 1927; S. Mowinckel, *Die Komposition des deuterojesanischen Buches, Zeitschr. für alttest. Wissensch.*, 1931, p. 87-112, 242-260; W. Caspari, *Lieder und Gottessprüche der Heimkehrer (Is., XL-LV), Beiheft zur Zeitschrift für die alttestam. Wissensehaft*, Giessen, 1934; L. Glahn und L. Köhler, *Der Prophet der Heimkehr*, Giessen, 1934.

5° *Études le Serviteur de Yahweh.* — Là plus qu'ailleurs nous sommes obligés de faire un choix; innombrables sont les études consacrées à ce sujet : K. Budde, *Die sogenannten Ebed-Jahwe Lieder und die Bedeutung des Knechtes Jahwes in Is., XL-LV*, Giessen, 1900; S. Protin, *Le Messie souffrant dans la pensée juive, Revue augustin.*, 1907, p. 5-25;. A. Condamin, *Le Serviteur de Jahvé, R. B.*, 1908, p. 162-181; M.-J. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909, p. 236-256; A. Van Hoonacker, *L'Ebed-Jahvé et la composition littéraire des chapitres XL sq. d'Isaïe, R. B.*, 1909, p. 497-528; du même, *Questions de critique littéraire et d'exégèse touchant les chapitres XL sq. d'Isaïe, R. B.*, 1910, p. 557-572; 1911, p. 107-114; 279-285; W. Stärk, *Die Ebed Jahwe-Lieder in Jesaja 40 sq.*, Leipzig, 1913; E. Brunston, *La prophétie du Serviteur de l'Éternel dans le second Ésaïe et l'idée de la Rédemption, Rev. de théol. et des questions relig.*, 1914, p. 494-529; F. Zorell, *Das vierte Ebed-Jahve-Lied, Bibl. Zeitschr.*, 1916, p. 140-146; J. Fischer, *Isaïas 40-55 und die Perikopen vom Gottesknecht, Alttest. Abhandl.*, VI, p. 4-5, Münster-im-W., 1916; du même, *Wer ist der Ebed in den Perikopen Is., XLII, 1-8; XLIX, 1-9; L, 4-9; LII, 13-LIII, 12, Alttest. Abhandl.*, VIII, 5, Münster-im-W., 1922; W. Rudolph, *Der exilische Messias, Zeitschr. für alttest. Wissensch.*, 1925, p. 90-114; du même, *Die Ebed-Jahve Lieder als geschichtliche Wirklichkeit, Zeitschr. für alttest. Wissensch.*, 1928, p. 156-166; L. Dennefeld, *Messianisme, Dict. théol. cath.*, 1929, col. 1474-1476; E. Sellin, *Tritojesaja, Deuterojesaja und das Gottesknechtsproblem, Neue kircht. Zeitschr.*, 1930, p. 73-93, 145-173; M.-J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931, p. 366-379; O. Eissfeldt, *Der Gottesknecht bei Deuterojesaja (Jes. 40-55) im Lichte der israelitischen Anschauung von Gemeinschaft und Individuum*, Halle, 1933; A. Vaccari, *I carmi del « Servo di Jahve », ultime risonanze e discussioni, Miscellanea biblica*, II, 1934, p. 216-244; J.-S. Van der Ploeg, *Les chants du Serviteur de Iahvé dans la seconde partie du livre d'Isaïe*, Paris, 1936.

6° *Études Isaïe LVI-LXVI.* — H. Gressmann, *Ueber die in Jes., LVI-LXVI* verausgesetzen zeitgeschichtlichen *Verhältnisse*, Göttingen, 1898; E. Littmann, *Ueber die Abfassungszeit des Tritojesaja*, Freiburg-im-B., 1899; K. Cramer, *Der geschichtliche Hintergrund der K. 56-66 im Buche Jesaja*, Dorpat, 1905; A. Zillesen, « *Tritojesaja* » *und Deuterojesaja, Zeitschr. für alttest. Wissensch.*, 1936, p. 231-280; K. Cramer, *Der Begriff der צדקה bei Tritojesaja, Zeitschr. für alttest. Wissensch.*, 1907, p. 79-99; J. Marty, *Les chapitres LVI-LXVI du livre d'Esaïe traduits et commentés* Paris, 1924; J. Touzard, *L'âme juive au temps des Perses, R. B.*, 1927, p. 5-24; 161-179; K. Elliger, *Die Einheit des Tritojesaja, Beiträge zur Wissenschaft vom A. T.*, Stuttgart, 1928; du même, *Der Prophet Tritojesaja, Zeitschr. für alttest. Wissensch.*, 1931, p. 112 sq.; L. Glahn und L. Köhler, *Der Prophet der Heimkehr*, Giessen, 1934.

A. FEUILLET.

ISRAEL (Histoire d'). — I. Le nom. II. Les origines. III. La formation du peuple. IV. La conquête de la Palestine. V. La monarchie unitaire. VI. Israël et Juda au milieu des nations. VII. L'exil. VIII. La restauration. IX. La période grecque. X. L'emprise de Rome.

I. LE NOM. — 1° *Forme.* — En hébreu, la forme constante est ישׂראל, appuyée par la transcription également constante de la version grecque Ἰσραήλ. Le même état consonnantique est donné par l'inscription de Mésha : ישׂראל. En assyrien, le gentilice est seul attesté, Sir-'i-la-a-a, *l'Israélite* (Monolithe de Salmanasar III); la stèle de Meneptah porte Y-si-r-'i-ra, à lire Yaśir'el d'après Albright (*The Vocalization of the egyptian syllabic orthography*, 1934, III, B, 3). Ces transcriptions étrangères ne valent pas contre la tradition très ferme du texte biblique.

2° *Étymologie.* — D'après Gen., XXXII, 29, « Israël » est un surnom donné à Jacob lors du mystérieux combat qu'il soutint à Penuel, au gué du Yabboq. Dans ce passage et dans Os., XII, 4-5, qui y fait clairement allusion, le nom est expliqué par le verbe שׂרה qui ne paraît pas ailleurs; le sens le mieux attesté par les versions est « être fort » et il mérite d'être retenu (P. Joüon, *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth*, X (1925), p. 42 sq.). Gen., XXXII, 29 se traduit alors (avec une légère correction suivant le grec) : « Tu as été fort contre Dieu, et contre les hommes tu l'emporteras »; et Os., XII, 4-5 : « Dans sa vigueur, il fut fort contre Dieu, il fut fort contre l'Ange et l'emporta. » Cette explication populaire, qui alimentait la confiance et la fierté des Israélites, oublie que, dans les noms hébreux ainsi composés d'un verbe et d'un appellatif divin, celui-ci est toujours le sujet du verbe. L'étymologie vraie demeure incertaine et de nombreuses solutions ont été proposées par les anciens et les modernes (rassemblées dans E. Sachsse, *Zeitsch. für die altt. Wiss.*, XXXIV (1914), p. 1-15; cf. Caspari, *Zeitschrift für Semitistik*, III (1924), p. 194-211; E. Sachsse, *ibid.*, IV (1926), p. 63-69; R. Marcus, *Journal of biblical Literature*, LX (1941), p. 141 sq. Trois seulement sont dignes de considération : *a)* le nom est rattaché à la rac. שׂרר pour laquelle on postule, d'après l'arabe, le sens de « briller » : « Dieu illumine » (K. Vollers, *Archiv. für Religionswiss.*, IX (1906), p. 184; H. Bauer, *Orientalistische Literaturzeitung*, XXXVIII (1935), col. 477); — *b)* le nom est construit avec une rac. ישׁר qui n'est pas attestée autrement en hébreu, mais que l'arabe et l'éthiopien possèdent avec le sens de « guérir » : « Dieu guérit » (W.-F. Albright, *Journal of bibl. Liter.*, XLVI (1927), p. 154-158); — *c)* plus vraisemblable et plus proche de la tradition biblique est la dérivation de שׂרה, au sens « être fort » : « Dieu est fort » (Joüon, *loc. cit.*), ou jussif avec une signification voisine : « Que Dieu se montre souverain » (M. Noth, *Die israelitischen Personnennamen im Rahmen der gemein semitischen Namengebung*, 1928, p. 207 sq.).

3° *Usage.* — Il s'en faut de beaucoup que, dans la suite de Gen., ce surnom évince le nom de Jacob. Son attache avec la personne du patriarche reste lâche et il paraît surtout dans les traditions relatives à Joseph et à Benjamin (J. Dahse, *Textkritische Materialen zur Hexateuchfrage*, I, 1912, p. 122-143). Ces deux ancêtres sont précisément ceux dont se réclament les groupes qui constituent la « Maison d'Israël ». A partir de l'Alliance du Sinaï (Ex., XIX, 3 sq.), à partir surtout de son renouvellement à Sichem (Jos., XXIV), « Israël » désigne la fédération des douze tribus que Yahvé choisies pour son peuple et qui ont choisi Yahvé pour leur seul Dieu. L'idée de cette double élection et le souvenir de ce pacte d'abord religieux devaient rester attachés au nom d'Israël; cependant les circonstances politiques modi-

flèrent l'usage suivant les époques. Bien que le royaume de Saül englobât « tout Israël », les Judéens y faisaient déjà bande à part; cette opposition du Nord et du Sud, qui provoqua des crises assez graves sous David, conduisit finalement au schisme : les tribus du Nord se constituèrent en « royaume d'Israël ». Cet événement donna au nom d'Israël un sens politique qui resta dominant jusqu'à la ruine du royaume du Nord, ou plus exactement jusqu'à l'heure où cette ruine parut imminente; Isaïe déjà parle des deux royaumes comme des « deux maisons d'Israël » (VIII, 14). De ce moment à la chute de Jérusalem en 597, « Israël » recouvre sa valeur religieuse et désigne Juda en tant que peuple de Yahweh, Dieu d'Israël (Mich., Jer.). L'emploi se maintient chez les exilés, cependant que ceux qui sont restés en Palestine préfèrent les désignations administratives de « Juda » et « Jérusalem ». Les premiers groupes rentrés de Babylonie se conforment à cet usage, mais, à partir d'Esdras, se manifeste une prédilection pour l'acception religieuse du terme (derniers Prophètes, Chron., I Mach.) : le nom d'Israël était, pour le judaïsme, le rappel des souvenirs glorieux du passé et l'expression de l'espoir messianique et théocratique qu'on plaçait dans l'avenir. Le Nouveau Testament et les écrits rabbiniques indiquent que cette désignation des Juifs comme peuple de Dieu était courante au début de notre ère. Son sens religieux permit à saint Paul de la transférer à la communauté chrétienne, héritière de l'élection et des promesses (I Cor., X, 18; Gal., VI, 16). — Cf. Ed. Sachsse, *Die Bedeutung des Namens Israel*, I (1910), II (1922); L. Rost, *Israel bei den Propheten*, 1937; *Theolog. Wörterbuch zum Neuen Testament*, III (1938), au mot Ἰσραήλ; G.-A. Danell, *Studies in the name Israel in the Old Testament*, 1946.

L'usage moderne a consacré l'application du nom d'Israël à tout le peuple issu des patriarches et uni dans la foi au même Dieu. C'est ce peuple dont nous devons retracer très brièvement l'histoire.

II. Les origines. — La tradition israélite consignée dans la Genèse faisait remonter à la fois l'origine du peuple et les premières promesses divines aux patriarches Abraham, Isaac et Jacob. La critique moderne suspecte ces récits qu'elle explique comme la projection dans le passé d'un état politique, social, et religieux bien postérieur. Mais les diverses théories qu'elle a élaborées s'embarrassent dans des contradictions, aboutissent à des invraisemblances ou reposent sur de fausses prémisses. En nous faisant mieux connaître l'histoire du Proche-Orient au IIe millénaire avant J.-C., les textes et les monuments profanes découverts récemment discréditent de plus en plus cette attitude négative et nous invitent à admettre que, sous une forme populaire à laquelle il ne faut pas appliquer les canons rigides de l'histoire scientifique, la tradition a conservé beaucoup de souvenirs exacts sur l'origine du peuple d'Israël (R. de Vaux, *Les patriarches hébreux et les découvertes modernes*, dans *Rev. bibl.*, 1946, p. 321-348).

1° *La migration d'Abraham.* — Le premier ancêtre, Abram ou Abraham, porte un nom qui est attesté en Mésopotamie au début du IIe millénaire sous les formes A-ba-am-ra-ma, A-ba-ra-ma, A-ba-am-ram (A. Ungnad, *Urkunden aus Dilbat, Beiträge z. Assyriologie*, VI, 5 (1909), p. 82) et qui peut signifier : « Il est grand quant à son père » (W.-F. Albright, *Journ. of bibl. Liter.*, LIV (1935), p. 193 sq.). Abram appartenait à un groupe de sémites semi-nomades qui vivaient en Basse-Mésopotamie dans l'ambiance de la ville d'Ur, dont les fouilles récentes ont révélé les ruines. Sa famille dut quitter cette région dans la période de trouble et d'insécurité qui suivit la chute de la IIIe dynastie d'Ur. Elle se fixa en Haute-Mésopotamie, où vivaient des clans de même race, dans l'Aram Naharaïm, « l'Aram des fleuves », le pays compris entre les cours supérieurs du Tigre et de l'Euphrate et arrosé par le Baliḫ, le Ḫabour et leurs affluents. Sur ce séjour, la tradition biblique est assez étoffée et riche en noms qu'on retrouve dans les documents profanes. Elle se concentre autour de Ḫarrân, que des liens religieux rattachaient à Ur et qui paraît déjà dans les tablettes cappadociennes et dans les textes de Mâri (Landsberger, *Zeitschr. für Assyriologie*, XXXV [1924], p. 236; G. Dossin, *Syria*, XIX [1938], p. 115). Aux environs de Ḫarran, qui rappelle le nom de Haran, père de Lot, se situent la « ville de Nachor » (Gen., XXIV, 10); elle porte le nom du grand-père et du frère d'Abraham et nous pouvons suivre son histoire depuis le XXe jusqu'au VIIe siècle av. J.-C. (J. Lewy, *Revue de l'hist. des relig.*, CX [1934], II, p. 46; *Rev. d'assyr.*, XXXV [1938], p. 184; textes juridiques d'Assur, *Keilschriftexte aus Assur. jurist. Inhalts*, 109, 8 et 16, etc.; C.-H.-W. Johnes, *Assyrian Deeds and Documents*, n. 420, 3). Les documents assyriens (C.-H.-W. Johnes, *An Assyrian Doomsday Book*, index, *sub verbo*) nomment Sarûgi, près de l'actuelle Serug, qui garde le nom de l'arrière-grand-père d'Abraham, Serug, tandis que le nom de son père, Teraḫ, se maintenait au IXe siècle av. J.-C. au Til-Turaḫi, non loin de là (E.-G.-H. Kraeling, *Zeitsch. für die altt. Wissenschaft*, XL [1922], p. 193).

Dans cette région, le clan d'Abraham mène la vie des pasteurs semi-nomades, que suppose l'histoire de Laban et Jacob. Même après leur entrée en Palestine, les patriarches gardent des attaches en Haute-Mésopotamie : c'est là qu'on envoie chercher une femme pour Isaac, là que Jacob se marie et séjourne une vingtaine d'années.

Abraham a quitté Ḫarran pour Canaan, guidé par un appel de Dieu (Gen., XII, 1), mais la Bible, en lui adjoignant Lot, ancêtre des Ammonites et des Moabites, nous invite à admettre que son départ a coïncidé avec celui d'autres groupes pasteurs. Sa migration paraît avoir fait partie d'un déplacement de certaines populations vivant en bordure du désert syrien, et ce déplacement lui-même semble avoir accompagné ou suivi un mouvement de groupes sédentaires (Hurrites) originaires du Nord. En effet ces groupes, dont on peut déterminer l'arrivée, vers le début du IIe millénaire, en Haute-Mésopotamie — où était la famille d'Abraham — descendent ensuite en Syrie et en Palestine, et l'on a des indices qu'ils se sont installés à Sichem et à Hébron, deux séjours du patriarche en Canaan. Cette hypothèse, qui a encore besoin d'être confirmée, replacerait la migration d'Abraham dans le cadre de l'histoire générale.

2° *Date d'Abraham.* — Les indications de la Bible, 215 ans du départ de Ḫarrân à l'entrée en Égypte, 430 ans de séjour en Égypte (soit le double du séjour en Canaan), 480 ans de la sortie d'Égypte à la construction du Temple (soit 12 générations de 40 ans) sont trop évidemment systématiques pour fixer la date d'Abraham. Pour obtenir une chronologie, il faudrait retrouver dans les récits patriarcaux la mention de personnages ou de faits qu'on peut dater par l'histoire profane. Le passage qu'on veut utiliser pour ce propos est le fameux chap. XIV de la Genèse, dans lequel Amraphel serait Hammourabi, le roi de Babylone. Sur la date d'Hammourabi, des documents récemment édités apportent une lumière nouvelle : les textes de Mâri assurent que ce monarque était le contemporain de Shamshi-Adad Ier d'Assyrie (F. Thureau-Dangin, *Rev. d'assyriologie*, XXXIV [1937], p. 135 sq.) et la grande liste royale de Khorsabad

détermine la place de Shamshi-Adad dans la chronologie assyrienne (A. Pœbel, *Journ. of Near Eastern Studies*, I [1942], p. 247-306; 460-492; II [1943], p. 56-90). L'interprétation de cette dernière liste est contestée, mais il semble qu'elle permette de fixer le règne de Shamshi-Adad à partir de 1750 environ et, conséquemment, le règne d'Hammourabi de 1728 à 1686 (W.-F. Albright, *Bull. of the amer. Schools of orient. Research*, 88 [déc. 1942], p. 28 sq.; cf. F. Cornelius, *Klio*, XXXV, p. 1-16); c'est une réduction de plus de deux siècles sur les dates communément admises. Malheureusement, cette acquisition ne vient pas directement à notre objet, car l'identification d'Amraphel avec Hammourabi soulève de graves difficultés et elle est généralement abandonnée aujourd'hui. Mais la réduction massive de la chronologie, à laquelle nous invitent les découvertes récentes, a son importance pour la date d'Abraham. A moins de refuser toute valeur historique à Gen., XIV, on conviendra que cette campagne des quatre rois se place à une période où la Transjordanie était occupée par des sédentaires et où l'Élam pouvait intervenir très loin vers l'Ouest. Or, les explorations de l'autre côté du Jourdain indiquent que la civilisation urbaine dans cette région a été brusquement interrompue dans le cours du XIX^e^ siècle (N. Glueck, *The other side of the Jordan*, 1940, p. 114); d'autre part, entre la chute de la III^e^ dynastie d'Ur en 1940 et le début de la I^re^ dynastie de Babylone vers 1830 (chronologie réduite), les Élamites ont été fort actifs dans la Mésopotamie affaiblie. On pourrait ainsi placer ce stade de la vie d'Abraham aux environs de 1850, et la suite de l'histoire biblique s'accorderait bien à cette hypothèse : après quatre générations, les fils mariés de Jacob et leur vieux père quittent Canaan pour l'Égypte; cela nous conduirait aux alentours de 1700, au moment où s'installent dans le Delta les Hyksos, ces envahisseurs en majorité sémites (art. HYKSOS), et il est probable que la descente des Israélites en Égypte a été liée à ce mouvement (pour la bibliographie moins récente sur Abraham et son époque, cf. art. ABRAHAM, t. I, col. 8-28).

3° *Origine ethnique et état social des patriarches.* — D'après Deut., XXVI, 6, Jacob (le nom a été retrouvé récemment dans les textes de Chagar-Bazar, Haute-Mésopotamie, XVIII^e^ siècle, sous la forme Ia-aḥ-qub-él, *Iraq*, VII [1940], p. 38) était un « Araméen errant ». Dans Gen., Laban, consanguin d'Abraham, frère de Rébecca, oncle et beau-père de Jacob, est appelé avec persistance « l'Araméen ». La parenté d'Abraham habite la région de Ḥarrân, qui est « la plaine d'Aram », « l'Aram des fleuves ». Cette tradition très ferme nous invite à considérer les Israélites comme un rameau détaché anciennement du tronc araméen. Lorsque le nom des Araméens apparaît pour la première fois, au XII^e^ siècle, dans les documents assyriens, il est appliqué aux populations qui nomadisent en bordure du désert syrien, et leurs ancêtres y étaient depuis longtemps, comme en témoignent les formes ou les mots proto-araméens qu'on relève parfois dans les textes de Haute-Mésopotamie au début du II^e^ millénaire (J. Lewy, *Zeit. für Assyriol.*, XXXVIII [1929], p. 243 sq.; G. Dossin, *Syria*, XIX [1938], p. 108). Parmi les Cananéens et les Amorrhéens de Palestine, les patriarches se sentent dans un milieu étranger et cherchent à maintenir la pureté de leur sang (Gen., XXIV, 3; XXVIII, 1, 6 sq.), mais leur clan s'est mêlé de plus en plus aux populations du pays qu'ils habitaient : la progéniture de Juda lui vient de son mariage avec une Cananéenne et de son inceste avec Thamar, une autre fille du pays; la descendance de Joseph est issue de son mariage avec une Égyptienne. Tout en proclamant leur origine araméenne, les Israélites eux-mêmes reconnaissaient que leur race était métissée (Ez., XVI, 3).

Le nom d'Hébreux qui, dans l'Ancien Testament, est appliqué peu souvent aux Israélites et à leurs ancêtres, et ordinairement dans leurs rapports avec les étrangers, n'est pas une dénomination ethnique. Son sens et sa valeur sont incertains. Le rapprochement séduisant qu'on avait proposé avec les Ḫabiru des textes cunéiformes et les ʿApiru des documents égyptiens et contre lequel certains avaient toujours réagi (ainsi Dhorme, *Suppl. Dict. Bible*, art. AMARNA, col. 220 et *Rev. de l'hist. des relig.*, CXVIII [1938], II, p. 170 sq.) ■ été remis en question, depuis que la lecture Ḫapiru ■ été établie par les textes de Ras Shamra (A. Gœtze, *Bull. of the amer. Schools of orient. research*, 79 [oct. 1940], p. 32 sq.; H.-H. Rowley, *Palest. Explor. Quarterly*, 1940, p. 90 sq.; 1942, p. 41 sq.; E.-G. Kraeling, *Amer. Journ. of semit. languages and literatures*, LVIII [1941], p. 237 sq.). Il demeure cependant possible.

Les études modernes sur la géographie et le climat du désert syrien et sur les populations qui l'habitent nous éclairent sur l'état social des patriarches. Ils n'ont jamais été des ▪ fils du désert », de vrais bédouins; ce sont des semi-nomades, des éleveurs de petit bétail, dont les campements et les transhumances se limitent à la zone sub-désertique où les pluies sont suffisantes et les points d'eau assez nombreux. En rapports fréquents avec les sédentaires installés au pourtour de la steppe, ils empruntent certaines de leurs coutumes et, les conditions politiques aidant, finissent par se fixer au sol. En Palestine, ils ont trouvé un pays où la civilisation urbaine et agricole était en plein essor, après un stage de dépeuplement relatif, mais de vastes espaces restaient libres pour les pasteurs. Abraham et ses fils plantèrent leurs tentes à la lisière des terres cultivées ou dans le Négeb. Ils s'assurèrent des droits sur les puits comme tous les nomades (Gen., XXI, 25 sq.; XXVI, 19 sq., 32), mais aussi des droits fonciers comme les sédentaires (Gen., XXIII; XXXIII, 19), et la culture s'ajouta au soin des troupeaux (Gen., XXXVII, 7 sq.).

III. LA FORMATION DU PEUPLE. — D'après Gen., XLVI, 27, Jacob et sa famille, un groupe de 70 personnes, vont en Égypte, où Joseph qui ■ gagné la faveur du Pharaon leur obtient un établissement. D'après Ex., XII, 37 sq., 430 ans plus tard, 600 000 Israélites quittent l'Égypte sous la conduite de Moïse. Aucun intermédiaire ne relie ces indications étonnantes, aucun fait ne meuble cette longue période obscure où le peuple s'est formé, et l'historien est réduit à des conjectures.

1° *Les douze tribus.* — La tradition représentait les douze tribus de la confédération israélite comme la descendance de douze éponymes, qui étaient fils de Jacob. Ce système n'est pas la création artificielle d'une époque récente comme l'ont soutenu certains critiques, car il est déjà constitué au lendemain de la conquête de Canaan (M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*, 1930). Il est l'expression d'une parenté raciale et d'antiques rapports entre les groupes constitutifs du peuple. Cela n'exclut pas que ces groupes aient eu des histoires différentes, et cette diversité est impliquée par la Bible elle-même qui distingue entre les fils de Lia, ceux de Rachel et ceux des concubines. De plus, elle caractérise les douze éponymes par des traits qui s'appliquent aux collectivités qui portent leur nom (bénédictions de Jacob, Gen., XLIX), et elle met à part la tribu de Lévi, d'abord clan profane (Gen., XXXIV, 25 sq.) avant de devenir lignée sacerdotale.

2° *Le séjour en Égypte* est l'un des souvenirs les

plus profonds qu'Israël avait gardé de son passé, et il est étrange qu'on l'ait parfois considéré comme légendaire. Mais c'est une autre question de savoir si toutes les tribus y prirent part. On peut l'affirmer de la maison de Joseph et de Benjamin, de la tribu de Lévi dont naîtra Moïse, on peut l'admettre de Juda et de Siméon; le problème reste posé pour les tribus les plus septentrionales.

La date de l'entrée en Égypte a donné matière à beaucoup de discussions et l'on a parfois abrégé notablement la durée du séjour (H.-H. Rowley, *Israel's sojourn in Egypt*, dans *Bull. of the John Rylands Library*, XXII [1938], p. 3-50). Il reste cependant indiqué de mettre la descente d'Israël en liaison avec l'afflux étranger qui marque la domination des Hyksos dans le Delta, d'autant plus que certains traits bibliques s'harmonisent bien avec cette époque, et l'on a dit plus haut que la date ainsi obtenue s'accorde avec celle que nous avons retenue pour Abraham. Si d'autre part, on admet, pour l'Exode, la date basse qui sera défendue dans un paragraphe suivant, la durée du séjour aurait dépassé quatre siècles, ce qui justifie le chiffre de 430 ans donné par Ex., XII, 40.

Mais ces siècles sont pour l'historien un blanc à peu près absolu : c'est qu'ils appartiennent encore à la préhistoire du peuple et qu'ils ne furent marqués par aucun des progrès de la Révélation divine que consignent les Livres saints. Du tableau qu'ils font de l'installation des fils de Jacob et de la situation de leurs descendants à la veille de l'Exode, on peut seulement conjecturer ce que fut cette longue attente.

Les immigrants furent établis dans la terre de Goshen (Gen., XLVI, 34, etc.), vraisemblablement la région du Wâdi Toumilât, dans lequel se trouve Tell Reṭabeh, site de l'ancienne Pithom, où les Israélites furent astreints à la corvée (Ex., I, 11). Le même texte mentionne la ville de Ramsès, qui sera aussi le point de départ de l'Exode et qui est évidemment la Pi-Ramsès des documents égyptiens. La localisation en est fort disputée. Les deux seules hypothèses qui méritent d'être considérées sont celle qui l'identifie à Tanis, sur la branche tanitique du Nil (surtout P. Montet, *Le drame d'Avaris*, 1940, p. 116 sq. et ailleurs) et celle qui la place un peu au Sud, à Qantir (L. Gauthier, *Kemi*, I [1928], p. 177 sq.; B. Couroyer, *Rev. bibl.*, 1946, p. 75 sq.). De toutes manières, il s'agit de la partie orientale du Delta, à la lisière du pays proprement égyptien et où les Israélites retrouvèrent des congénères, comme l'indiquent les noms sémitiques de plusieurs localités, probablement celui même de Goshen. Ils y vécurent d'abord la même existence pastorale qu'en Canaan (Gen., XLVI, 3, 4; XLVII, 6), puis se mêlèrent de plus en plus aux Égyptiens (noms égyptiens dans la famille de Moïse, rapports avec l'administration et la famille royale). Cette expansion amena dans la politique indigène à leur égard un changement dont la Bible témoigne en distinguant, après la période de sécurité, une période d'oppression : d'abord la simple corvée, puis la suppression des nouveau-nés mâles, enfin l'aggravation de la corvée. C'est l'histoire toujours renouvelée des minorités ethniques : utiles au pays lorsqu'elles sont peu nombreuses, elles deviennent un danger si elles se multiplient et s'organisent, et le pouvoir central les subjugue ou, en les persécutant, les force à partir.

3° *L'Exode et le séjour au désert.* — Les Israélites ont gardé le souvenir de cette sortie d'Égypte comme d'une libération par Dieu, qui dans une série de prodiges a frappé les Égyptiens et sauvé son peuple. Le tracé de la route qu'ils suivirent dépend de la localisation de l'Horeb-Sinaï, leur première grande halte. La plus ancienne tradition juive et chrétienne, qui y reconnaît le Djebel Mousa au sud de la péninsule sinaïtique, s'adapte aux textes de l'Exode et des Nombres mieux que d'autres hypothèses modernes. La Mer Rouge fut traversée à la pointe méridionale du grand Lac Amer, qui communiquait alors avec le Golfe de Suez (Cl. Bourdon, *Rev. bibl.*, 1932, p. 370 sq., 538 sq.). De là au Djebel Mousa, les stations peuvent se répartir sur deux itinéraires légèrement différents entre lesquels il importe assez peu de prendre position (F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, 1938, p. 208 sq.). Du Sinaï à Cadès, la route est difficile à déterminer dans le détail mais le point d'arrivée est certain : Cadès est la région de ʿAïn Qedeis et ʿAïn Qedeirât, au Nord de la péninsule sinaïtique et à la limite du Négeb palestinien (*Rev. bibl.*, 1922, p. 58 sq.; 1938, p. 89 sq.).

Après les premières étapes, faites à marche forcée pour échapper à la poursuite égyptienne, les tribus menèrent pendant cette pérégrination au désert l'existence de pasteurs de petit bétail, transhumant de pâturage en pâturage et stationnant aux endroits les plus favorables. L'arrêt au Sinaï fut surtout un pèlerinage au lieu où Yahweh s'était révélé à Moïse et l'Alliance y fut conclue. Le séjour à Cadès fut un début de sédentarisation. Ainsi le groupement humain se constitue en peuple, d'abord par l'adhésion à une même religion, puis par l'établissement de lois communes, civiles et cultuelles. Dans cette évolution, des facteurs humains ont joué : les Israélites entrèrent là en relations avec les Madianites, qui avaient atteint un état social plus avancé, et il est notable que les premiers cadres politiques et judiciaires du peuple s'instituèrent sur le conseil du Madianite Jéthro, le beau-père de Moïse (Ex., XVIII). Les rapports établis avec cette population du Sinaï furent assez étroits pour engager certaines fractions à pénétrer avec les Israélites en Palestine (Calébites, Qénites). Par contre l'établissement de la nouvelle religion qui devait rester jusqu'au bout celle d'Israël ne trouve pas d'explication suffisante dans les influences étrangères et le milieu du désert. Le Yahvisme se rattache davantage aux croyances des Hébreux pré-israélites de l'époque patriarcale; il a pu emprunter certaines formes aux cultes voisins, mais l'esprit qui les anime est radicalement nouveau et cette éclosion d'une religion monothéiste est un événement qui échappe aux explications de l'historien : celui-ci s'arrête devant le mystère de la Révélation.

4° *Moïse.* — Dans cette période de formation du peuple, le premier rôle est tenu par Moïse. La critique a longtemps voulu dissoudre cette grande figure dans les brumes de la légende ou réduire son influence; elle revient maintenant à une conception plus juste de son importance historique et religieuse (W.-F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, 2e édit., 1946). Il ne fut pas seulement le guide qui fit évader ses frères d'Égypte, il fut le chef qui les unit en un même peuple autour de la même foi, le législateur et l'initiateur religieux.

5° *Date de l'Exode.* — La date de ces évènements reste un objet de dispute. Une première théorie place l'Exode vers 1450 ou peu après, sous la XVIIIe dynastie égyptienne. Les arguments ne varient guère (A. Lucas, *Palestine Exploration Quarterly*, 1941, p. 110 sq.) : la durée de 480 ans que la Bible, I Reg., VI, 1, met entre l'Exode et la construction du Temple; la stèle de Meneptah, qui cite Israël comme déjà installé en Palestine; les Lettres d'Amarna, dans lesquelles les Ḫabiru seraient les Hébreux conquérant le pays; les fouilles de Jéricho, qui prouveraient que la ville a été prise par les Israélites à cette époque. Mais ces arguments sont insuffisants : le chiffre de 480 paraît artificiel, il est égal au nombre d'années qui, d'après la Bible, sépare la construction du Temple

sous Salomon de sa reconstruction après l'Exil et correspond dans les deux cas à douze générations de grands-prêtres; la stèle de Meneptah peut aussi bien être invoquée pour la thèse adverse; les Ḫabiru des Lettres d'Amarna ne représentent pas le groupe israélite sorti d'Égypte et les noms des rois cananéens qui y sont cités sont différents de ceux de Jos. et Jud.; la date de la ruine de Jéricho reste contestée (en dernier lieu, G.-E. Wright, *Bull. of the amer. Schools of orient. research*, 86 [avril 1942], p. 32). La thèse qui place l'Exode au XIIIe siècle s'appuie sur des arguments beaucoup plus solides : l'histoire de Moïse et la sortie d'Égypte supposent une période où les pharaons résidaient dans le Delta et y entreprenaient de grandes constructions, ce qui fut le cas sous la XIXe dynastie; la ville de Pi-Ramsès, où les Israélites travaillèrent, Ex., I, 11, porte le nom de Ramsès II; l'itinéraire des Israélites en Transjordanie suppose que les royaumes d'Édom, Moab et Ammon étaient constitués, et l'archéologie montre qu'ils ne le furent qu'au XIIIe siècle; l'installation des Israélites en Palestine doit coïncider avec un changement de civilisation et celle-ci est marquée, au début de l'âge du Fer à la fin du XIIIe siècle, par un recul de toutes les techniques, comme on peut l'attendre d'un peuple nouveau resté à un stade moins évolué; les fouilles de Béthel et de Lakish montrent que ces cités cananéennes ont été détruites dans la seconde moitié du XIIIe siècle (R. de Vaux, *Zeitsch. für die altt. Wiss.*, LVI [1938], p. 236 sq.; H.-H. Rowley, *Palestine Explor. Quarterly*, 1941, p. 152 sq.); la stèle de Meneptah, qui mentionne Israël avec le déterminatif de « peuple » et non de « pays », se comprend aisément si les Israélites sont alors au premier stade de leur installation en Palestine. D'ailleurs, il n'est pas nécessaire de dater l'Exode sous le règne même de Méneptah : il peut avoir eu lieu dans la seconde partie du long règne de Ramsès II (1301-1235).

IV. La conquête de la Palestine. — D'après Jos., la conquête de toute la Palestine fut une œuvre commune de toutes les tribus sous la conduite de Josué. Mais Jud., I, présente Juda et Siméon s'emparant seuls de leur territoire et rappelle les entreprises particulières — surtout les échecs — des autres groupes. La comparaison de ces deux sources laisse penser que Jos. a simplifié une histoire qui fut plus variée.

1° *La conquête du Sud.* — De Cadès, une tentative générale pour pénétrer directement en Palestine fut repoussée par les Cananéens de Tell Arad, installés de l'autre côté du Négeb, alors sans population sédentaire (Num., XIV, 45; XXI, 1). Les Israélites firent alors un grand détour par la Transjordanie : Édom leur ayant refusé le passage, ils cherchèrent à le tourner par le Sud (Num., XX, 14 sq.; XXI, 4), en descendant vers le Golfe d'Aqaba; puis, obligés de changer de dessein, remontèrent par la ʿArabah le long de la frontière occidentale d'Édom et s'infiltrèrent par le torrent de Zared (Wâdi el Hesy) entre Édom et Moab, qu'ils contournèrent ensuite par le désert. Enfin, ils arrivèrent dans la vallée du Jourdain, en face de la Terre promise.

Cependant, des groupes qui leur étaient alliés n'avaient pas renoncé à pénétrer en Palestine par les Négeb : Caleb s'empara d'Hébron, Othniel prit Qiriath Sepher (Jos., XIV, 13 sq.; Jud., I, 12), les Qénites montèrent de Tamar (Jud., I, 16). Faut-il admettre que Juda et Siméon aussi ont atteint leur territoire par ce chemin direct, sans passer en Transjordanie? La thèse a été présentée d'une manière séduisante (Auerbach, *Zeitsch. für die altt. Wiss.*, 1930, p. 286 sq.; 1933, p. 47 sq.; F. Schmidtke, *Die Einwanderung Israels in Kanaan*, 1933), mais elle perd son principal appui si l'on considère que la mention des « fils de Juda » avec les Qénites, dans Jud., I, 16, n'est sans doute pas primitive. Il reste bien vraisemblable, comme l'indique la Bible, que les deux tribus n'ont fait bande à part qu'après le passage du Jourdain et que, s'ouvrant un chemin par leur victoire contre le roi de Jérusalem (Jud., I, 5 sq.), elles ont atteint la région d'Hébron où elles se sont assimilé les Calébites déjà installés.

2° *L'installation en Transjordanie.* — Nous avons dû anticiper. Le gros des Israélites n'a atteint les « plaines de Moab » qu'en battant les Amorrhéens d'Hesbon (Num., XXI, 21-30). Ce succès leur donna un territoire où s'installèrent les tribus de Ruben et de Gad, lesquelles occupèrent aussi la région de pâturages qui s'étendait au Nord du royaume d'Hesbon jusqu'au Jabboq (Num., XXXII). (R. de Vaux, *Vivre et penser*, I [1941], p. 16 sq.) L'établissement d'une partie de Manassé en Galaad peut aussi dater de cette époque (A. Bergman, dans *Journal of the Palest. orient. Soc.*, XVI [1936], p. 224 sq.).

3° *Josué.* — Après la mort de Moïse et le passage miraculeux du Jourdain, sous la conduite de Josué, celui-ci tient la première place dans les récits de la conquête. Il est clair que, considérant l'ensemble des événements, la tradition consignée dans Jos. a rattaché à ce grand nom des succès remportés en dehors de lui ou postérieurs à son époque. Mais il est manifestement exagéré de réduire son importance à celle d'un chef local et de faire de presque toutes les narrations qui le concernent des légendes étiologiques (A. Alt, dans *Werden und Wesen des A. T.*, 1936, p. 13 sq.; M. Noth, *Das Buch Josua*, 1938, et dans *Palästinajahrbuch*, XXXIV [1938], p. 7 sq.; voir la réaction de W.-F. Albright, *Bull. of the amer. Schools of orient. Research*, 74 [avril 1939], p. 11 sq.). Josué eut certainement une part essentielle dans l'installation en Palestine centrale.

Mais il faut comprendre comment se fit cette installation. La marche des immigrants est jalonnée par la prise de Jéricho (Jos., VI), de ʿAï (Jos., VII et VIII) et de Béthel (Jud., I, 22 sq.); il semble ensuite que la maison de Joseph s'installe sans coup férir dans son territoire. Cette impression correspond à la réalité : les premières victoires ont permis aux Israélites de monter du Jourdain dans ce qui sera la montagne d'Éphraïm, mais ils trouvèrent au delà une région assez peu habitée et qui n'était pas morcelée, comme les plaines, en de nombreuses cités-états, conditions favorables dont ils profitèrent (A. Alt, *Die Landnahme der Israeliten in Palästina*, 1925). A Sichem, centre de la région, illustré par le souvenir des patriarches et habité par une population originairement non cananéenne qui avait eu des rapports avec les ancêtres des Hébreux, Josué renouvela l'alliance avec Yahweh, et constitua une fédération de tribus dans laquelle entrèrent les groupes du Nord (Jos., VIII, 30 sq. et XXIV, 1 sq.). (M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*, 1930.) Il conclut un pacte avec la tétrapole gabaonite, qui était une ancienne enclave hurrite dans le territoire cananéen (Jos., IX). Cette installation d'un nouveau peuple dans la montagne palestinienne suscita les réactions des principautés cananéennes. Ainsi s'expliquent la bataille de Gabaon, où les Israélites défirent une ligue qui s'était formée contre leurs nouveaux alliés (Jos., X), et la bataille des eaux de Mérom, où furent battus les rois du Nord, inquiets de l'accord de Sichem qui, en entraînant les tribus de Galilée dans l'orbite de la maison de Joseph, rompait l'équilibre politique (Jos., II).

Ce sont les derniers épisodes guerriers de la vie de Josué. Le double partage de la Terre sainte qui lui

est attribué (Jos., XIV, 1 sq. et XVIII, 1 sq.) est une répartition, entre les membres de la confédération israélite, de zones d'influence, de territoires dans lesquels chaque groupe doit se consolider et s'étendre.

4° *Israélites, Cananéens et Philistins.* — En fait, à la mort de Josué, la conquête était loin d'être achevée. Les Israélites se trouvaient répartis en trois régions : Juda et Siméon au Sud, la maison de Joseph au centre, les tribus du Nord en Galilée. Ces trois groupes étaient séparés par des barrières étrangères dont la persistance explique les obstacles que rencontra l'union nationale. Entre la montagne de Juda et celle d'Éphraïm, les principautés cananéennes de Gézer et de Jérusalem, et aussi l'enclave gabaonite tiraient un premier verrou. Un second était constitué, entre la maison de Jacob et la Galilée, par les installations cananéennes de la plaine de Yisréel, jusqu'à Beisan. Au Sud et au centre, les Israélites étaient à peu près chez eux dans la montagne, mais ne descendaient pas dans les plaines où les Cananéens, anciennement établis et mieux armés, étaient en solide position; en Galilée, les tribus étaient plus mêlées aux anciens habitants. Ces renseignements se tirent de Jud., I; Jos., XVI, 10; XVII, 12-13; ils concordent avec la situation géographique et avec l'état politique antérieur à la conquête.

Les Israélites n'avaient pas fini d'assurer leur place en Palestine que d'autres étrangers y arrivèrent. Le mouvement des « peuples de la mer » déferlait en plusieurs vagues contre l'Empire égyptien et, en se retirant, laissait des colonies sur la côte syro-palestinienne. Ainsi, vers 1190, les Philistins s'installèrent dans la plaine côtière au sud de Jaffa, d'où ils cherchèrent ensuite à s'étendre vers le Nord et à pénétrer dans la région des collines jusqu'au cœur du pays. Leur origine demeure obscure, on ne sait rien de leur religion, rien de leur langue, sauf quelques noms propres et le titre de leurs chefs, et il semble qu'ils se soient très vite assimilés à la civilisation sémitique qui les environnait. Les succès qu'ils remportèrent étaient dus à leur esprit guerrier, servi par de bonnes armes de fer; ils restèrent fidèles à une organisation politique particulière, divisés en cinq cités gouvernées par des « tyrans » (O. Eissfeldt, *Philister und Phönizier*, 1936, et art. *Philister* dans la *Real-Encyclopädie* de Pauly-Wissova).

5° *La période des Juges.* — On conçoit que les Israélites, voulant étendre leur nouveau domaine aux dépens des Cananéens et obligés de le défendre contre les entreprises agressives des Philistins et les razzias des nomades, aient traversé une époque de troubles et de luttes. Elle dura de la première conquête à l'établissement de la monarchie : c'est la période des Juges. Ces « juges » sont des guerriers comme Ehoud, Barak et Gédéon, de riches propriétaires comme Jaïr ou Abdon, mais aussi des aventuriers comme Jephté, un prêtre, Éli, un prophète, Samuel, et même un héros de village, Samson. Mais ils ont en commun d'avoir un « charisme », de porter une marque divine (vaillance, sagesse, habileté ou force) qui les désigne comme chefs. Le péril particulier qu'ils ont à parer délimite le temps de leur mission et le champ de leur action. Certains d'entre eux ont été contemporains et beaucoup n'ont été intéressés qu'au sort de leur propre tribu. Mais ces luttes qui mettaient chaque groupe aux prises avec l'ennemi commun ont forgé peu à peu l'âme nationale. Cependant le principal facteur d'unité fut la religion, car tous ces Juges partageaient la même foi active en Yahweh, et le sanctuaire de l'Arche à Silo était un centre où tous se retrouvaient. Lorsqu'éclatait un danger plus général, la coopération devenait effective. Le Cantique de Debora, qui célèbre la victoire remportée à Taanak sur les Cananéens (Jud., IV et V), loue six tribus d'avoir participé au combat et en blâme quatre autres d'être restées inactives. Il est remarquable que Juda et Siméon soient omis de cette liste : ils vivent au Sud, dans un isolement où se développent les germes du schisme futur. La victoire de Taanak, en donnant aux Israélites la plaine de Yisréel, assura l'union de la maison de Joseph et des tribus du Nord. Elle marque à peu près le milieu de la période des Juges, vers 1125 (W.-F. Albright, *Bull. of the amer. Schools of orient. Research*, 62 [avril 1936], p. 26 sq.). Elle est antérieure à la judicature de Gédéon, sous lequel plusieurs tribus s'unirent encore contre les Madianites (Jud., VI-IX), et à l'expansion des Philistins qui finalement battirent les Israélites à Eben-Ezer et s'emparèrent de l'Arche d'Alliance (I Sam., IV). C'était la fin de la judicature d'Éli, vers 1050. En face de la menace philistine, qui se révélait si dangereuse, l'unité nationale s'acheva : Israël était mûr pour la monarchie.

V. La monarchie unitaire. — Ce développement historique est commandé par les événements et se fait sans rupture : comme l'institution des Juges, celle de la royauté est une réaction de défense contre le danger extérieur. Mais, parce que le danger philistin est chronique et qu'il est général, on lui oppose une autorité durable et reconnue par tous. Le dernier Juge, Samuel, sacre le premier roi, et l'histoire du premier roi, Saül, commence comme celle d'un Juge.

1° *L'institution de la royauté.* — Sur ces origines de la monarchie, nous avons deux récits combinés dans les Livres de Samuel. Le premier (I Sam., IX, 1-X, 16 et se continuant d'une manière assez lâche par le ch. XI) pourrait s'intituler : « Comment Saül partit à la recherche des ânesses de son père et trouva une couronne ». L'initiative vient de Yahweh, qui a choisi Saül comme futur roi, malgré l'humilité de ses origines, et qui en a averti Samuel. La rencontre du voyant et de l'élu se fait par hasard, l'onction reste secrète (IX, 27 et X, 16), mais l'emprise de l'Esprit transforme Saül (X, 6, 10-13), Dieu est avec lui (X, 7), et il le montre en conduisant les tribus à la victoire contre les Ammonites (XI, 1-11). Le peuple, revenant du combat, acclame Saül comme roi à Gilgal (XI, 15). Une institution nouvelle est née.

Le second récit (I Sam., VIII, 1-22; X, 12-25, qui se continue par le ch. XII) a un autre caractère : l'initiative vient du peuple, qui veut avoir un roi comme les autres nations (VIII, 5); Samuel résiste d'abord, puis cède sur l'injonction de Yahweh (VIII, 8 et 22). A Mispa, le sort désigne Saül comme l'élu de Dieu; il est acclamé par tous (X, 17-24), et Samuel annonce le droit du roi (X, 25), qui est une servitude pour le peuple (VIII, 11-18). Samuel n'a plus qu'à abdiquer la judicature et il prend congé par un discours menaçant (ch. XII).

Ce second récit, qui est défavorable à la royauté et suppose qu'on en a fait l'expérience, est assez postérieur. Le premier récit, au contraire, est proche des événements et, avec le charme d'une narration populaire, nous conserve l'essentiel. Le caractère charismatique du pouvoir est nettement marqué : le roi est choisi par Yahweh, il est possédé par son Esprit, qui lui fait accomplir de grandes choses. Mais il s'y ajoute un élément nouveau et profane : la reconnaissance par toutes les tribus d'une autorité permanente conférée à l'élu. Ainsi se dégage la notion d'une monarchie nationale, qui sera celle de Saül. Là seulement a pu jouer l'imitation des autres peuples, dont parle le second récit. Il ne peut s'agir d'ailleurs ni des Cananéens, morcelés en de multiples cités-états, ni des Philistins qui forment une ligue de « tyrannies », mais des royaumes transjordaniens d'Ammon, Moab et Édom, qui se sont constitués

peu avant l'installation des Israélites en Palestine, et des royaumes araméens de Syrie méridionale, qui s'organisent vers la même époque. Encore faudrait-il parler moins d'une imitation que d'un développement parallèle chez des peuples qui sont parents de race et dont la sédentarisation est encore récente. Mais l'important est que là comme en Israël l'évolution aboutisse à la formation de royaumes nationaux (A. Alt, *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina*, 1930).

2° *Le règne de Saül.* — Nous sommes incomplètement renseignés sur le détail de son règne : on insiste surtout sur ses fautes religieuses, données comme le motif de son rejet et de son échec, et l'intérêt du récit se concentre très vite sur David, qui doit lui succéder.

Il est assuré, du moins, que le danger philistin, auquel devait parer l'établissement de la royauté, resta toujours pressant (I Sam., xiv, 52). Les Philistins ont des postes à Mikmash, à Geba' et sûrement ailleurs encore; ils contrôlent en partie les territoires de Gabaon et de Benjamin et s'étendent en Éphraïm, empêchant la jonction avec les tribus du Nord. Des points stratégiques où ils sont établis, ils lancent leurs colonnes dans différentes directions (xiii, 17-18). En face d'eux, les Israélites sont sans défense, se cachent ou s'enfuient (xiii, 6-7). D'ailleurs, ils n'ont pas d'armes, les Philistins ayant monopolisé le travail des métaux (xiii, 19). Ils sont au début incapables d'une action commune, ils ont un roi, mais pas de pouvoir central, et la résidence de Saül à Gibe'a (Tell el-Foul au nord de Jérusalem) ne mérite pas le nom de capitale.

Cependant, le ferment national agissait et le signal de la guerre de libération est donné par le coup de main de Jonathan, fils de Saül, contre le poste philistin de Geba' (xiv, 1-15). Son succès déclanche une action générale des Israélites qui repoussent les Philistins sur leur voie normale de pénétration, jusqu'à Bethoron (xiv, 23 [LXX]) ou Ayyalon (xiv, 31). Bien que Saül, arrêté par un scrupule religieux, n'ait pas exploité entièrement sa victoire, celle-ci eut des conséquences importantes : la montagne est enlevée aux Philistins, la liaison avec les tribus du Nord est rétablie, et les rencontres ultérieures se feront en bordure du territoire israélite, dans la vallée du Térébinthe (ch. xvii), ou dans la plaine de Yizréel (ch. xxviii sq.).

En dehors des luttes philistines, nous ne sommes informés avec quelque détail que sur une campagne contre les Ammonites, où se manifeste la cohésion des tribus du Sud (ch. xv). Mais le récit ne s'intéresse qu'à l'aspect religieux de l'événement : c'est une guerre sainte, entreprise sur l'ordre de Yahweh, que Samuel a transmis. Prisonniers et butin sont voués à l'anathème et comme celui-ci n'est pas exactement respecté, Samuel notifie à Saül son rejet par Yahweh. Nous découvrons ainsi le drame profond du règne : entre l'obéissance à Dieu qui l'a élu (xv, 1, 11, 19, 22, 26) et la complaisance envers le peuple qui l'a reconnu (xv, 21, 24) Saül n'a pas su choisir exclusivement pour Yahweh et il a cherché des compromis (xv, 20-21). Mais Samuel intervient comme un prophète, qui doit défendre, contre le peuple et contre le roi, les droits absolus de Yahweh (A. Weiser, dans *Zeitschr. für die alttestamentl. Wissenschaft*, liv, 1936, p. 1-28). Le conflit se renouvellera au long de l'histoire, mais il est particulièrement tragique en ce début d'une monarchie fondée sur l'élection divine. Pour réconcilier, temporairement, les prophètes avec le trône, il faudra que le pouvoir s'affranchisse de l'influence des tribus et qu'il soit aux mains d'un autre homme que Saül, mieux que lui à la mesure de ses responsabilités royales. Et l'intérêt se porte désormais sur cet homme nouveau que Dieu prépare, sur David.

3° *La montée de David.* — C'est une si grande figure dans l'histoire israélite que de nombreuses traditions s'étaient conservées sur lui, notamment sur ses débuts; elles émanaient de milieux divers et reflétaient des points de vue différents. Dans les cercles prophétiques, on racontait comment le fils de Jessé avait été choisi tout jeune par Yahweh, comment il avait été oint par Samuel après le rejet de Saül (I Sam., xvi, 1-13). D'autres récits ignorent cette scène et rapportent de deux manières l'entrée de David dans la vie publique : d'après une forme de la tradition, ce jeune homme de Bethléem est engagé comme ménestrel à la cour de Saül pour calmer par la musique la neurasthénie du roi, qui s'attache à lui et le fait son écuyer. Une victoire qu'il remporte contre un champion philistin lui vaut une promotion dans l'armée et un surcroît de faveur. Selon d'autres souvenirs, David reste un jeune pâtre inconnu avant qu'un hasard ne l'amène au camp où le Philistin provoque les Israélites. Il le défait, puis est présenté à Saül qui le prend à son service. I Sam., xvi, 14 à xviii, 5, juxtapose ces deux traditions qui se rejoignent dans le récit du combat singulier et des fruits qu'en retire David : amitié avec Jonathan, faveur populaire, confiance du roi enfin, qui le met à la tête d'une partie de l'armée et le choisit pour gendre; tout lui réussit (xviii, 6-30).

Ces succès et cette popularité excitent une sombre jalousie chez Saül devenu maniaque : il cherche à se débarrasser de celui qu'il considère comme un rival. Rien n'indique que David ait alors voulu supplanter Saül mais, à la suite de graves menaces contre sa vie et malgré son amitié pour Jonathan, il doit s'enfuir de la cour (ch. xix et xx).

David, dans la montagne judéenne, réunit les mécontents et se fait chef de bande (xxii, 1-2). Cela est très important, d'abord parce qu'à partir de ce moment — et de ce moment seulement — David fait figure de révolté, ensuite parce que la troupe qui l'entoure est le noyau de son pouvoir politique. Ce n'est d'abord qu'un groupe de « maquisards », dont les coups de main contre la gendarmerie de Saül et les démêlés avec la population qui les trahit ou les ravitaille, bon gré mal gré, sont racontés de manière anecdotique dans les ch. xxiii-xxvi.

Enfin, pressé davantage par l'armée régulière, David se réfugie chez les Philistins (xxvii, 1-4, anticipé dans xxi, 11-16) et il se trouva que ce passage aux ennemis d'Israël fut une étape essentielle dans sa marche vers le trône. Institué prince de Ṣiqlag, sous la mouvance d'Achis, « tyran » de Gath (xxvii, 5-7), il réussit à garder la faveur de son suzerain tout en gagnant la reconnaissance des Judéens par ses razzias contre les nomades (xxvii, 8-12; 30). Mais ce double jeu ne pouvait pas toujours durer. Contraint par Achis d'appuyer, avec ses mercenaires, une expédition générale des Philistins contre Israël, David est délivré d'une situation embarrassante par la méfiance des autres chefs, qui font renvoyer ces gens par qui ils craignent d'être trahis (xxviii, 1-2; xxix, 1-11).

Cependant l'armée philistine rencontre les Israélites à l'extrémité orientale de la plaine de Yizréel. La bataille est perdue d'avance, Saül le sait, qui a consulté la nécromancienne d'Endor (ch. xxviii); ayant vu périr ses trois fils, traqué par l'ennemi, il se donne la mort. La défaite se change en désastre, le pays se vide devant les Philistins qui occupent Bethshan (xxxi, 1-10).

Jamais les Philistins n'ont été plus puissants dans

le Nord de la Palestine : il semble que ce soit une faillite complète de l'œuvre monarchique. Et cependant, si l'on ne voulait pas accepter cette suprématie étrangère, il n'y avait pas d'autre issue que l'union nationale sous la guidance d'un roi. Aussi l'idée en est reprise aussitôt, mais elle ne se réalise pas directement. David est proclamé roi à Hébron par les hommes de Juda, qui lui donnent l'onction (II Sam., II, 1-4). Le choix d'une capitale si méridionale indique que l'intérêt de David s'étendait vers le Sud, où il contrôlait les groupes non israélites du Négeb; Hébron même est le fief des Calébites. De plus, David reste prince de Siqlag (I Sam., XXVII, 6), donc nominalement vassal des Philistins : il semble qu'on tourne le dos à l'union nationale.

De fait, les tribus du Nord suivent une autre voie : Abner avec les débris de l'armée s'est réfugié en Transjordanie et a établi le dernier fils de Saül, Ishbaal, roi sur Galaad et sur « tout Israël ». Étant donnée la suprématie philistine, ce roi en exil ne pouvait guère exercer sur la Palestine propre qu'un pouvoir théorique. Cela suffit pour qu'éclate une longue inimitié entre Israël et Juda (II Sam., III, 1), non vraiment une guerre, mais une série de rencontres sanglantes entre les partisans d'Ishbaal et ceux de David (ainsi II, 12-32). Cependant Abner, rompant avec Ishbaal, se tourne vers David et promet de lui gagner Israël (III, 6-21). On touchait au but, lorsque le meurtre d'Abner par Joab parut remettre tout en question (III, 21-30).

Ce fut cependant ce qui précipita la crise : en Israël où les tractations étaient restées secrètes, on pensa que la mort d'Abner ruinait la cause d'Ishbaal, et celui-ci fut assassiné par deux Benjaminites (ch. IV). Rien n'arrêtait plus l'accession de David au pouvoir sur tout Israël : le peuple avait besoin d'être commandé et souhaitait de rejeter la domination philistine; pour être ce chef et ce libérateur, il n'y avait qu'un seul homme qui eût déjà fait ses preuves, David. Aussi les anciens d'Israël vinrent-ils à Hébron le reconnaître pour roi. Il reçut l'onction et conclut un pacte religieux avec le peuple. Il régnait déjà depuis plus de sept ans sur Juda seul (V, 1-5).

4° *Le règne de David.* — Bien que tout le second Livre de Samuel lui soit consacré, nous sommes assez mal renseignés sur le règne de David. Nos sources qui, jusqu'à ce point, s'étaient préoccupées surtout de montrer comment le pouvoir était passé de Saül à David, s'intéressent maintenant au sort de Jérusalem, considérée comme sanctuaire de l'Arche d'Alliance; puis, très vite, commence un long récit qui explique comment se prépara et fut finalement réglée la succession au trône de David (L. Rost, *Die Ueberlieferung von der Thronnachfolge Davids*, 1926). Et c'est beaucoup plus l'histoire de la famille de David que celle de son royaume : nous y trouvons peu d'informations sur des événements aussi essentiels que la reconquête sur les Philistins, l'unification du territoire et son extension par les guerres extérieures. Les grands traits sont néanmoins assurés.

Les Philistins, qui s'étaient peu souciés de la royauté de David à Hébron, réagissent dès qu'il devient roi sur Israël (V, 17 se raccorde à V, 3 et l'événement précède la prise de Jérusalem). Ils prennent l'offensive, occupent Bethléem (XXIII, 13 sq.) et campent dans la vallée des Rephaïm aux environs de Jérusalem, mais ils sont battus par David (V, 17-21); peu après une nouvelle victoire israélite les rejette sur Gabaon (V, 25 [LXX]) puis jusqu'à Gézer. Il est certain que les hostilités ont continué longtemps : presque tous les exploits des preux de David (XXI, 15 sq.; XXIII, 8 sq.) se rapportent aux luttes contre les Philistins. Le combat finit par être porté sur le territoire même de l'ennemi, à Gath (XXI, 20, et VIII, 1, interprété d'après I Chron., XVIII, 1). Les Philistins perdent leur suprématie, ils ne seront plus jamais un danger pour Israël et, par un retournement complet de la situation, leurs villes tombent sous la mouvance de David, et des mercenaires philistins entrent dans la garde royale.

Il fallait aussi absorber les îlots étrangers à l'intérieur du territoire. De la situation sous Salomon, nous concluons que Megiddo, Ta'annak, Bethshan, etc., furent occupées par David. Nous savons mieux comment il ramena à lui les Gabaonites, en leur livrant les descendants de Saül qui les avait durement traités (XXI, 1-9). Nous sommes surtout renseignés sur la réduction de l'enclave jébuséenne, qui séparait le territoire de Juda de celui d'Israël (V, 6-9). (Voir plus bas, art. JÉRUSALEM.) La prise de Jérusalem eut, pour l'histoire, une importance considérable : David y gagna une résidence située à peu près au centre géographique de son domaine, un centre administratif qui, étant sa possession personnelle, affranchissait son pouvoir de l'influence d'une tribu particulière. Par le transfert de l'Arche (ch. VI), plus tard par la construction du Temple, Jérusalem devint le sanctuaire commun, où, dans le même culte rendu au Dieu national, les différents groupes oubliaient leurs rivalités : le choix de Jérusalem comme capitale civile et religieuse assurait l'unité du royaume.

Celle-ci était d'autant plus nécessaire que David fut très vite engagé dans des guerres extérieures. Moins qu'à une volonté d'expansion, celles-ci répondirent à la provocation des nations voisines, inquiètes de cette puissance qui grandissait à côté d'eux. Le cas est spécialement clair pour la guerre ammonite, sur laquelle nous sommes le mieux renseignés (ch. X-XII). Les hostilités éclatent après une insulte faite aux envoyés pacifiques de David, et les Benê Ammon prennent pour alliés les Araméens de Ṣôba, Beth Reḥob et Ma'aka. Dans une première campagne, les Araméens sont battus en plaine, probablement dans la région de Mâdaba (I Chron., XIX, 7), et les Ammonites s'enferment dans leur capitale. L'année suivante, les Araméens reviennent en force, mais avant qu'ils n'aient exécuté leur jonction avec les Ammonites, David les rencontre à Ḥêlam (peut-être 'Elamûn sur le versant du Yabboq, F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, 1938, p. 347). Les confédérés sont vaincus et une partie de leur territoire devient tributaire (X, 19). Privés du soutien étranger, les Ammonites ne peuvent pas résister à une troisième campagne; leur capitale, Rabbath Ammon, est prise et leur pays réduit en vassalité (XI, 26-31).

Ces succès furent vigoureusement exploités par David. Il porte le combat sur le territoire de Hadadézer, roi de Ṣôba, gagne par sa victoire le contrôle de la Syrie méridionale, y compris la Damascène, et l'alliance du roi de Ḥamath (VIII, 3-12, épisode différent de celui de X, 15 sq. et qui lui est postérieur, cf. A. Noordzij, *Zeitschr. für die alttestamentl. Wissenschaft*, XXVIII, 1907, p. 16-21). En Transjordanie, les Moabites subissent le même sort que leurs voisins d'Ammon (VIII, 2) et Édom est assujetti après une dure campagne (VIII, 13-14 et I Reg., XI, 15-16).

On trouvera le détail des faits bibliques à l'art. DAVID, t. II, col. 287-330. Il importe surtout de souligner ici combien cette royauté de David diffère de celle de Saül. L'aspect charismatique est moins en relief : David devient chef de bande par nécessité, prince de Ṣiqlag par le bon plaisir d'Achis, roi d'Hébron par la volonté des Judéens, roi sur tout Israël par le choix des anciens du peuple. Cependant, sa foi et sa piété, son zèle pour l'Arche et le culte, le

succès de ses entreprises depuis son combat contre les Philistins jusqu'aux grandes guerres qu'il conduit, tout montre à ses contemporains que « Yahweh est avec lui »; il deviendra le modèle des rois et le type du Messie. De l'idée d'un royaume national on tend à celle d'un empire : il réunit sous son sceptre non seulement les fils des Douze Tribus, mais les Cananéens qui vivent au milieu d'eux, et ces territoires qu'il gouverne directement (décrits dans le recensement de II Sam., XXIV, 5-7) sont entourés d'une ceinture d'états sujets ou vassaux, en Transjordanie, en Philistie et en Syrie jusqu'à « l'entrée de Ḥamath » (K. Elliger, *Die Nordgrenze des Reiches Davids*, dans *Palästinajahrbuch*, XXXII, 1936, p. 34-73). Plutôt qu'une délégation de l'autorité des tribus, le pouvoir royal devient un pouvoir personnel, concentré à Jérusalem qui n'appartient à aucune tribu mais au roi, s'exerçant par une administration calquée sur celle de l'empire le plus voisin, l'Égypte (R. de Vaux, dans *Rev. biblique*, XLVIII, 1939, p. 394-405), appuyé sur des troupes mercenaires plus que sur la nation en armes (E. Junge, *Der Wiederaufbau des Heerwesens des Reiches Juda unter Josia*, 1937, p. 9 sq.). Surtout, dans ce cadre trop vaste et trop mêlé, l'union nationale ne se réalise pas : David est roi de Juda *et* roi d'Israël (II Sam., v, 5), il mobilise les contingents de Juda *et* ceux d'Israël (II Sam., XI, 11; XXIV, 9). Les deux fractions du peuple continuent d'être séparées et ne se rejoignent que dans la soumission au même souverain; c'est un régime d'union personnelle, un Royaume-Uni, en fait une monarchie dualiste.

Ainsi se préparent les luttes intérieures qui troublent le règne de David. Il est vrai que la plus grave a pour origine une dissension de famille (meurtre d'Ammon, fuite d'Absalom, II Sam., XIII), mais lorsque Absalom devient un révolté politique, il trouve ses appuis chez les hommes d'Israël (II Sam., XV, 6 et 13) et c'est dans une bataille contre Israël que les mercenaires du roi qui l'ont suivi en Transjordanie écrasent le soulèvement et tuent Absalom (XVIII, 6-15). Au retour de David, Judéens et Israélites se disputent le roi avec qui on cherche à rentrer en grâce (XIX, 10-16; 41-44) et une nouvelle révolte éclate, celle de Sheba' le Benjaminite, où retentit déjà le cri qui sera poussé au moment du schisme : « A tes tentes, Israël! » (XX, 1; cf. I Reg., XII, 16).

5° *Le règne de Salomon.* — Une dernière crise se noue autour du lit où David va mourir. Le pouvoir de Saül, comme celui des Juges, avait été un privilège personnel, sans droit de transmission à ses successeurs. Avec la transformation de la monarchie sous David, le principe héréditaire prévaut, mais l'ordre de succession n'est pas encore réglé, et on attend que le roi lui-même choisisse entre ses fils (I Reg., I, 20). Or la cour est divisée : Adonias, l'aîné des fils survivants de David, est soutenu par les représentants de la tradition d'Hébron, Joab, Abiathar et les fonctionnaires judéens, mais un autre parti, dirigé par Nathan, appuyé par le nouveau sacerdoce de Jérusalem et par la garde royale, lui oppose Salomon, fils de Bethsabée. Celle-ci arrache au vieux roi la désignation de Salomon, qui est immédiatement sacré et installé (I Reg., I, 40). David meurt, laissant à Salomon l'héritage de ses vengeances (II, 1-9). En les exécutant, celui-ci trouve l'occasion de supprimer les ennemis de son pouvoir : mort de Joab et de Shime'i, mais aussi mort d'Adonias et exil d'Abiathar (II, 13-46).

Le premier Livre des Rois trace du règne de Salomon un tableau logiquement ordonné : Salomon le Sage (III, 1 à V, 14); Salomon le Constructeur (V, 15 à IX, 25); Salomon le Commerçant (IX, 26 à X, 29); enfin les ombres qui font ressortir ces hautes couleurs (XI, 1-43). Cette présentation peut gêner l'historien curieux de la suite exacte des faits, mais elle répond au caractère essentiel du règne de Salomon : il est statique, après le dynamisme de la période précédente où s'est formée la monarchie. Désormais, on conserve, on organise, surtout on exploite.

La mort de David avait éveillé un espoir d'indépendance chez les peuples qu'il avait soumis. Un prince moabite, Hadad, qui s'était réfugié à la cour d'Égypte, revint alors dans son pays (I Reg., XI, 21) et y rétablit probablement une principauté autonome; cependant Salomon garda sous son contrôle la région métallurgique et la route commerciale de la Mer Rouge. Chez les Araméens, Razon, fondateur d'une dynastie à Damas, s'affranchit de la tutelle que David avait établie; mais le royaume damasquin ne devint un danger sérieux pour Israël que sous les successeurs de Salomon (XI, 23-25; cf. art. DAMAS, t. II, col. 276 sq.). Si l'on excepte ces reculs en Édom et en Syrie, les conquêtes de David furent sauvegardées, et le territoire proprement israélite fut protégé par une ligne de places fortes, où prirent garnison les troupes de chars, nouvellement constituées (IX, 15-19; X, 26; cf. V, 6).

Le rayonnement extérieur n'eut plus pour instrument les armes mais la diplomatie. L'Égypte cherche alors à reprendre un certain contrôle sur la Palestine, mais sa faiblesse l'empêche d'être exigeante. Le Pharaon, probablement Psousennès II, donne sa fille en mariage à Salomon et lui constitue comme dot Gézer, qui tombe dans l'apanage royal (III, 1; IX, 16-17). Avec Hiram de Tyr, une alliance est conclue, qui prend la forme d'un accord économique (V, 15-26), et ce sont certainement des intérêts commerciaux, autant que la renommée de Salomon, qui attirent à Jérusalem la reine d'une colonie sabéenne d'Arabie du Nord (X, 1-10). En effet, Salomon, comme les autres rois de l'Orient, détient dans ses États le monopole du grand commerce avec l'étranger; c'est un commerce de transit : les chevaux de Cilicie sont transportés en Égypte, d'où viennent des chars à destination de la Syrie (X, 28-29; cf. W.-F. Albright, *Archæology and the Religion of Israel*, 1942, p. 135); commerce d'échange aussi : le blé et l'huile du pays contre les bois du Liban (V, 24-25), surtout les métaux de la 'Arabah contre les produits rares de la péninsule arabique. La nécessité d'avoir une marchandise de troc donne son essor à une industrie : on raffine à Eṣion Geber = Tell el-Kheleifeh le fer et le cuivre extraits des mines voisines (N. Glueck, *The other side of the Jordan*, 1940, p. 50 sq.; 89 sq.). Le trafic se fait par caravanes (X, 15), mais Salomon, plus hardi, arme une flotte en association avec Hiram et ses matelots phéniciens (IX, 26-27; X, 22); on va charger l'or en Ophir (IX, 28; X, 11), terme géographique qui englobe probablement la côte occidentale de l'Arabie et la côte opposée des Somalis (dernière discussion dans R. Hennig, *Terra incognita*, I², 1944, p. 28 sq.).

Il est certain que ces opérations fructueuses amenèrent alors en Israël un afflux de richesses (X, 11-12 et 14-29), mais celles-ci furent absorbées par le train fastueux que menait le roi (*ibid.*, et V, 2-3), et par ses grandes constructions. De celles-ci, la plus célèbre est le Temple et les bâtiments qui y attenaient, sur quoi cf. art. JÉRUSALEM.

Le royaume s'organisait de manière à répondre à ces développements. En dehors de Juda qui avait un statut spécial, le territoire fut divisé en douze préfectures, dont les prestations en nature subvenaient aux besoins de la cour, des fonctionnaires et de l'armée (IV, 7-19; V, 2-3 et 7-8; A. Alt, dans *Alttestamentliche Studien R. Kittel... dargebracht*, 1913, p. 1-

19; F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, 1938, p. 79-83). L'administration centrale, esquissée par David, fut renforcée et nous avons une liste des ministres de Salomon qui date du milieu du règne (IV, 1-6).

Incontestablement, Salomon le Magnifique fait grande figure : rien ne lui manque, ni le renom d'une sagesse extraordinaire et universelle (III, 16-28; V, 9-14; X, 1-10), ni les marques d'une vraie piété (III, 4-15 et les parties anciennes du ch. VIII). La postérité garda le souvenir admiratif et mélancolique de cette gloire, telle que le pays n'en connut plus jamais.

Il faut cependant ajouter des ombres à ce brillant tableau. L'habile mise en œuvre des succès remportés par David cache mal l'affaiblissement de l'esprit conquérant qui marqua le début de la monarchie; peut-être aussi les étapes avaient-elles été franchies trop vite. En tous cas, il y a, dans cet organisme encore jeune, des signes d'un vieillissement prématuré, qui présagent la catastrophe. Salomon lui-même est, pour un roi du peuple élu, trop engagé dans les affaires du monde, sa sagesse est surtout profane, son sentiment religieux est beaucoup moins profond que celui de David (XI, 4), et il est condamné par le prophète Ahia (XI, 31). En politique intérieure, aucun progrès n'est fait vers l'unification; au contraire, car Salomon ne tient pas la balance égale entre les deux constituants de sa monarchie dualiste : Juda a une administration à part, d'après IV, 19*b* bien interprété, et fournit les hauts fonctionnaires (dans la liste de IV, 1-6, tous sont des Judéens, sauf les scribes, des Égyptiens, et le préposé aux corvées, un Phénicien); Israël au contraire est soumis aux prestations en nature (IV, 7-19 et V, 7) et à la corvée (V, 27). Celle-ci était une lourde charge, car les grands travaux occupèrent la majeure partie du règne.

Il n'est pas étonnant qu'un mouvement de rébellion se soit déclaré, qu'il soit venu de la maison d'Éphraïm et d'un homme mêlé au service de la corvée, et qu'il ait eu l'appui d'un prophète (XI, 26-40). La révolte avorta et Jéroboam dut s'enfuir en Égypte, mais Salomon mourut peu après et aussitôt le royaume se divisa.

VI. Israel et Juda au milieu des nations. — 1° *Le schisme politique et religieux.* — Le fils de Salomon, Roboam, fut facilement accepté comme roi par les Judéens, qui avaient été favorisés par son père et qui avaient admis le principe dynastique. Mais le régime de la monarchie dualiste demandait qu'il fût aussi proclamé par les Israélites. Or ceux-ci restaient attachés à la conception première de la royauté : le chef, choisi par Yahweh, est reconnu par ses sujets et se lie avec eux par un pacte; c'est pour cela que Roboam se rend à Sichem, lieu normal de réunion pour les tribus du Nord. Celles-ci n'ont pas d'objection de principe contre le prétendant, mais elles exigent que soient allégées les charges inégales qui pèsent sur elles. L'intransigeance provocante de Roboam consomme la rupture (I Reg., XII, 1-19), et tout Israël se donne pour roi Jéroboam, l'ancien révolté qui est revenu d'Égypte (XII, 20) : il ne reste au descendant de David que Juda et les groupes alliés du Sud

On appelle assez improprement « schisme » cette désintégration de la monarchie dualiste. Mais une telle séparation d'Israël et de Juda est plutôt un retour à la situation qui avait prévalu depuis la conquête; l'union, incomplète et plusieurs fois menacée, qui se réalisa sous David et sous Salomon, apparaît finalement comme un accident dans l'histoire du peuple élu.

Cette sécession fut suivie d'un schisme religieux, et cela est plus grave, car depuis l'alliance du Sinaï et le pacte de Sichem (Jos., XXIV), depuis surtout le transport de l'Arche à Jérusalem et la fondation du Temple, le lien religieux sauvegardait une certaine unité politique. Et c'est précisément pour empêcher ce rapprochement (I Reg., XII, 27) que Jéroboam opposa à la religion de Jérusalem un culte et des sanctuaires nouveaux. Sans doute, il ne voulait pas changer le Dieu national et il entendait bien que les images de jeunes taureaux qu'il installa à Dan et à Béthel fussent des symboles de Yahweh, mais en représentant le Dieu invisible comme on représentait Baal, il ouvrait la voie aux pires compromissions, et les vrais fidèles y virent le grand péché dans lequel il avait entraîné Israël (I Reg., XII, 30; XIV, 16; XV, 3, etc... et surtout II Reg., X, 29), une véritable apostasie (I Reg., XIV, 9; Os., VIII, 4-6. R. de Vaux, dans *Angelicum*, XX, 1943, p. 77 sq.).

Désormais, les deux royaumes auront chacun leur histoire propre; ils seront quelquefois alliés, plus souvent ennemis. Israël n'atteindra jamais à une unité nationale stable, et c'est en Juda et autour du Temple que se réaliseront les desseins de Dieu sur son peuple.

2° *La chronologie.* — Malgré les indications nombreuses qui sont données par la Bible, la chronologie absolue de l'époque royale reste incertaine. Depuis l'art. Chronologie biblique, t. I, col. 1244 sq., plusieurs études importantes ont été consacrées à cette question : J. Begrich, *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda*, 1929; S. Mowinckel, dans *Acta Orientalia*, X, 1932, p. 167-277; E.-R. Thiele, dans *Journal of Near Eastern Studies*, III, 1944, p. 137-186; W.-F. Albright, dans *Bull. American Schools of Oriental Research*, C, déc. 1945, p. 16-22. Ce sont autant de solutions différentes de ce problème, qui paraît presque désespéré. Les seules dates précises sont fournies par la chronologie assyro-babylonienne, avec une erreur possible d'une année pour certaines d'entre elles : 853, bataille de Qarqar; 841, tribut de Jéhu; 738, tribut de Menaham; 722/721, chute de Samarie; 701, invasion de Sennachérib; 598, première déportation; 587, prise de Jérusalem. Les dates de chaque règne sont approximatives, et c'est ainsi qu'il faut prendre celles qui seront citées ci-dessous.

3° *Les deux royaumes jusqu'à la révolution de Jéhu. Le péril araméen.* — Au lendemain du schisme, une guerre fratricide fut évitée de justesse (I Reg., XII, 21-24), mais pendant les règnes de Roboam en Juda (931-913) et de Jéroboam en Israël (931-910), il y eut entre les deux royaumes des hostilités dont nous ignorons le détail (I Reg., XIV, 30). Les étrangers profitèrent de ce démembrement de l'empire de Salomon. En l'an V de Roboam, le Pharaon, Sheshonq, fondateur de la XXII^e^ dynastie, fit une campagne en Palestine et vida les trésors de Jérusalem (I Reg., XIV, 25-28). D'une liste de « villes conquises » que Sheshonq fit graver à Karnak, on a voulu conclure (M. Noth, dans *Zeitschr. des deutschen Palästinavereins*, LXI, 1938, p. 277 sq.) à une expédition de grande envergure, qui aurait couvert le Négeb, Édom et Israël, mais aurait épargné le pays judéen à cause du tribut payé par Roboam. C'est accorder probablement trop de crédit à cette liste qui paraît être un pot-pourri topographique; cependant Sheshonq a dû toucher le royaume d'Israël puisque le fragment d'une stèle inscrite à son nom a été trouvé à Megiddo (R.-S. Lamon et G.-M. Shipton, *Megiddo I*, 1939, fig. 70). Pour éviter le retour de telles incursions, Roboam fortifia les villes frontières de son royaume; la liste de ces forteresses (II Chron., XI, 5-11; G. Beyer, dans *Zeitschr. des deutschen Palästinavereins*, LIV,

1931, p. 113 sq.) montre combien son territoire était réduit : il ne dépasse guère la montagne judéenne. Abiam (913-911) s'étendit vers le Nord en incorporant Benjamin (II Chron., XIII, 3-21), mais sous le règne d'Asa (911-870) la frontière recula jusqu'aux environs de Jérusalem, lorsque Baasha d'Israël prit Rama (I Reg., XV, 17). Pour se libérer, Asa inaugura une politique désastreuse d'alliance avec Damas contre Israël (XV, 18-20) : devant cette attaque qui le prenait à revers, Baasha dut se retirer, et Asa s'établit à Miṣpah, au Nord de Rama (XV, 21-22). Mais il avait payé ce maigre succès par un honteux appel aux Araméens, qui prirent alors pied en Galilée.

Pendant tout ce temps, le royaume d'Israël était passé par de nombreuses crises. Jéroboam avait eu un règne sans gloire (931-910), transportant sa capitale de Sichem à Penuel, et finalement à Tirṣa. Il n'avait pas su asseoir fermement son pouvoir et les troubles éclatèrent aussitôt après sa mort. Son fils Nadab fut assassiné après un règne de moins de deux ans, devant Gibbethon qu'Israël disputait alors aux Philistins (I Reg., XV, 25-28; G. von Rad, dans *Palästinajahrbuch*, XXIX, 1933, p. 30 sq.). Le meurtrier, Baasha, prit le pouvoir et rendit au royaume un peu de vigueur et de stabilité (909-886). Mais les revers qu'il subit de la part de Juda et des Araméens indisposèrent contre sa famille le peuple d'Israël, qui restait rebelle au principe dynastique. Son fils Élah, en sa deuxième année de règne, est assassiné à Tirṣa par un officier, Zimri, qui se déclare roi (I Reg., XVI, 9-10). Cependant le peuple, qui campe de nouveau devant Gibbethon, refuse de le reconnaître : on lève le siège et sous la conduite du chef de l'armée, Omri, on attaque Tirṣa, où Zimri périt dans l'incendie qu'il a lui-même allumé (I Reg., XVI, 15-18); il n'avait régné que sept jours et resta le type de l'usurpateur (II Reg., IX, 31). Une guerre civile éclata alors entre les partisans d'Omri et ceux d'un autre prétendant, Tibni; au bout de quatre années, Omri l'emporta finalement (I Reg., XVI, 22).

Du règne d'Omri (885-874, en y comprenant les années de lutte contre Tibni), la Bible ne mentionne que l'abandon de Tirṣa comme capitale et la fondation de Samarie (I Reg., XVI, 22). De fait, ce changement eut une importance comparable au choix de Jérusalem par David : cette ville neuve située au centre du royaume, avec de bonnes communications vers le Nord et vers l'Ouest, symbolise une renaissance, et manifeste chez Omri une volonté de puissance, un souci de politique extérieure qui n'apparaît pas chez ses prédécesseurs. Nous apprenons incidemment (I Reg., XX, 34) qu'une guerre malheureuse avec Damas lui fit perdre un certain nombre de villes, et c'est sans doute pour contrebalancer cette pression des Araméens qu'Omri rechercha l'alliance des Phéniciens; le signe en fut le mariage de son fils Achab avec Jézabel, la fille du roi de Sidon (I Reg.; XVI, 31). Par contre, Omri remporta des succès certains en Transjordanie, où il reprit Madaba et soumit les Moabites au tribut; nous avons à ce propos le témoignage non suspect de la stèle de Mésha, qui éclaire l'allusion de II Reg., III, 4. Ayant ainsi restauré la puissance d'Israël, on s'explique qu'il ait fait figure de fondateur du royaume du Nord et que, même après la chute de sa dynastie, les Assyriens aient continué d'appeler Israël « la maison d'Omri », *Bit-Ḫumria*.

Achab (874-853) continua la politique de son père. Il mit fin aux hostilités qui, depuis le schisme, opposaient Israël et Juda, et conclut avec Josaphat de Juda (870-848) une alliance, qui fut scellée par le mariage d'Athalie, fille d'Achab (ou fille d'Omri? Cf. II Reg., VIII, 26, et J. Begrich, dans *Zeitschr. für die alttestamentliche Wissenschaft*, LIII, 1935, p. 78), et de Joram, fils de Josaphat (II Reg., VIII, 18). Les relations amicales avec la Phénicie permettaient d'écouler les produits du pays sur le marché international et faisaient affluer la richesse à Samarie, où se développaient les grandes constructions. Les Moabites restaient en vassalité, et c'est apparemment pour appuyer les possessions de Transjordanie que les fortifications de Jéricho furent alors restaurées (I Reg., XVI, 34). Les relations avec Damas étaient plus difficiles à régler, d'une part parce que l'alliance phénicienne était dirigée contre les Araméens, d'autre part parce que de gros intérêts étaient en jeu : possession de la Galilée, influence en Transjordanie, concurrence commerciale. Ce fut d'abord la guerre, comme sous Omri : Benhadad, roi de Damas, pénètre jusqu'à Samarie, qu'il assiège, mais il est repoussé avec de grosses pertes (I Reg., XX, 1-21); l'année suivante, une nouvelle rencontre a lieu à Apheq, sur le plateau qui s'étend à l'Est du lac de Tibériade : les Araméens sont battus et leur roi lui-même tombe entre les mains d'Achab, qui conclut avec lui un traité avantageux par ses clauses territoriales et économiques (I Reg., XX, 22-34).

Ce rapprochement était dicté aux deux États par un péril commun. Depuis le début du IX^e^ siècle, l'Assyrie avait repris sa poussée vers l'Ouest et Assurnaṣir-pal avait atteint la Méditerranée et reçu le tribut des villes phéniciennes. Les principautés de Syrie firent front commun et, lorsque Salmanasar III voulut renouveler cette marche conquérante, il se heurta, à Qarqar sur l'Oronte, à une coalition de onze rois, dans laquelle les fantassins et les charriers d'Israël combattirent aux côtés de ceux de Damas; d'après le texte assyrien, le contingent mis en ligne par Achab était important et témoigne de la puissance qu'avait retrouvée le Royaume du Nord. Salmanasar III remporta une victoire indécise qu'il ne sut pas — ou ne put pas — exploiter et il rentra en Assyrie. Aussitôt les liens qui unissaient les confédérés se relâchèrent; avec l'appui de Josaphat de Juda, Israël essaya de reprendre aux Syriens la ville transjordanienne de Ramoth Galaad, et Achab fut mortellement blessé dans le combat (pour une autre présentation de ces faits, cf. J. Morgenstern, dans *Journal of Biblical Literature*, LIX, 1940, p. 385-396).

Malgré ce revers final, le règne d'Achab avait été une brillante réussite de politique humaine. Mais la religion y avait été en danger de se perdre. Dans cette contrée où les Cananéens étaient restés nombreux, et surtout depuis l'établissement des cultes de Dan et de Béthel par Jéroboam, le syncrétisme avait toujours été une tentation à laquelle les Israélites avaient plus ou moins succombé. Mais, sous Achab, un péril beaucoup plus grave menaça la religion traditionnelle : Jézabel avait obtenu la reconnaissance officielle des dieux tyriens et prétendait les imposer par force. Il ne s'agissait plus seulement de servir Yahweh sous une forme qui le rapprochait de Baal, on proposait aux Israélites de partager leurs adorations entre Yahweh et Baal; pire que cela, on les induisait à abandonner Yahweh pour Baal. Ce fut l'honneur d'Élie de se faire alors le champion de Yahweh (I Reg., XVIII), et de ses exigences morales (I Reg., XXI). Son disciple Élisée continua la lutte.

Le roi de Moab, Mesha, se révolta (II Reg., I, 1; III, 5) sous le règne très court du fils d'Achab, Ochozias (853-852). Son frère et successeur, Joram d'Israël (852-841) essaya de ramener les Moabites à l'obéissance et les attaqua par le Sud avec l'aide de Juda et d'Édom; l'expédition, heureusement commencée, s'acheva par un échec, et Mesha dans sa stèle célèbre sa victoire. Les relations avec les Ara-

méens passèrent par les mêmes alternatives que sous Achab : les campagnes répétées des Assyriens conseillaient qu'on s'unît et la venue de Naaman à Samarie (II Reg., v), ou la réception d'Élisée à Damas (II Reg., viii, 7-15) reflètent des conditions de paix; mais, entre temps, les bandes syriennes font des incursions dans le pays (II Reg., vi, 8-23). On peut se demander si le grand siège de Samarie, raconté à propos du règne de Joram (II Reg., vi, 24-vii, 20) ne se situerait pas mieux sous Joachaz, successeur de Jéhu (II Reg., xiii, 3-5). Cependant Israël reprend alors Ramoth Galaad, qu'il faut ensuite défendre contre un retour offensif des Araméens (II Reg., ix, 14).

L'histoire de Juda est, en cette période, plus étroitement mêlée à celle d'Israël. Nous avons vu qu'à Ramoth Galaad, Achab avait à ses côtés Josaphat de Juda (870-848); celui-ci songea à réitérer l'expédition que Salomon avait faite en Ophir, mais les vaisseaux se brisèrent au port et le roi de Juda déclina l'offre présentée par Ochozias d'Israël de renouveler la tentative à frais communs (I Reg., xxii, 49-50). Édom était alors vassal (℣. 48), mais rejeta définitivement le joug sous Joram de Juda (848-841) (II Reg., viii, 20-22), probablement à la suite de l'expédition malheureuse contre Mesha, qui se placerait mieux sous son règne que sous celui de Josaphat.

4° *La révolution de Jéhu et la fin du royaume du Nord. Le péril assyrien.* — Jéhu, officier de l'armée israélite campée à Ramoth Galaad, est oint par un disciple d'Élisée pour être roi d'Israël et mettre fin à la dynastie d'Achab. Reconnu par les troupes, il marche sur Yizréel, tue Joram, Jézabel et ce qui restait de la famille d'Achab (II Reg., ix, 1-x,11). Cette révolution est un coup d'état militaire, et c'est son premier aspect, mais son second caractère est d'être une réaction contre l'influence étrangère et ses conséquences religieuses : le culte de Baal est brutalement supprimé à Samarie (II Reg., x, 18-27). On comprend que Jéhu ait eu l'appui des prophètes (I Reg., xix, 16-18; II Reg., ix, 1-10) et des Rékabites, restés fidèles à l'idéal yahviste du désert (II Reg., x, 15-16).

Il semble que Jéhu ait voulu, du même coup, prendre le pouvoir en Juda : il fait périr Ochozias, qui était venu visiter son collègue du Nord (II Reg., ix, 27-28), puis une partie de la famille royale de Juda (II Reg., x, 12-14). Il est possible aussi que ces massacres ne soient que les actes irraisonnés d'un soudard enivré de sang. En tout cas, le projet de domination dans le Sud, s'il fut jamais formé, ne fut pas poursuivi, et à Jérusalem la reine mère, Athalie, s'assure le trône en mettant à mort les jeunes enfants d'Ochozias (II Reg., xi, 1). Toutes ces tueries se placent au plus tard en 841, où l'obélisque noir de Salmanasar III mentionne Jéhu comme tributaire.

Le changement de dynastie fut d'abord désastreux pour Israël. Sous Jéhu (841-814), Hazael de Damas s'empare de toute la Transjordanie jusqu'à l'Arnon (II Reg., x, 32-33). Sous son fils Joachaz (814-798), la pression araméenne s'accentue (II Reg., xiii, 22); Hazael descend jusqu'à Gath (II Reg., xii, 18); de l'armée israélite, il ne reste presque rien, surtout pas de charrerie (II Reg., xiii, 7).

Mais le retour des Assyriens dans l'Ouest modifie la situation. En 802, ils assiègent dans Damas un roi que leurs inscriptions appellent Mâri, et qui est probablement encore Hazael. Celui-ci paye un lourd tribut et meurt bientôt. Son fils, Benhadad III, continue cependant les hostilités contre Israël, si le siège de Samarie (II Reg., vi, 24-vii, 20) doit être placé sous son règne. Néanmoins la puissance de Damas est décidément affaiblie, tandis que se restaure celle d'Israël. Joachaz avait payé tribut à Adad-nirari III lors des campagnes assyriennes dans l'Ouest. Son fils Joas (798-789) prend l'offensive contre Damas et, en trois campagnes, récupère les villes perdues par son père (II Reg., xiii, 25). Cette reconquête, prédite par Élisée mourant (II Reg., xiii, 14-19), sera achevée par Jéroboam II (II Reg., xiv, 25-27).

En Juda, Athalie s'était maintenue six ans sur le trône (841-835), mais elle fut renversée par une conspiration sacerdotale qui exploitait le mécontentement du peuple contre cette étrangère qui appartenait à la famille d'Achab et favorisait à Jérusalem même le culte de Baal. Les événements sont parallèles à ceux qui se sont déroulés dans le Nord. Joas, un tout jeune fils d'Ochozias, qui avait été soustrait au massacre des enfants royaux, est intronisé par le prêtre Yoiada, Athalie est exécutée, le peuple se rue sur le temple de Baal, dont le desservant phénicien est tué (II Reg., xi, 1-20).

Le règne de Joas (835-796) est marqué, à l'intérieur, par des mesures religieuses. Sous Athalie, le Temple avait été négligé au profit du sanctuaire de Baal (II Chron., xxiv, 7); par deux ordonnances, Joas règle la manière dont les réparations du bâtiment seront payées et exécutées (II Reg., xii, 5-17). A l'extérieur, il doit écarter à prix d'or les Araméens, qui ont traversé tout le territoire d'Israël et menacent Jérusalem (II Reg., xii, 18-19). Joas est assassiné (II Reg., xii, 21-22), à la fin d'un long règne pendant lequel le royaume de Juda semble être tombé fort bas.

Il commence de se relever sous son fils Amasias (796-781) qui, par une victoire contre les Édomites, rouvre la route commerciale de l'Arabie (II Reg., xiv, 7). Cette renaissance est parallèle à celle qui se produit en Israël sous Joas, mais alors les luttes fratricides reprennent. Provoqué par Amasias, Joas bat l'armée judéenne à Beth Shemesh, démantèle Jérusalem et vide le trésor (II Reg., xiv, 8-14). Finalement Amasias tombe victime d'un mouvement populaire (II Reg., xiv, 18).

A ces crises, succède une période de stabilité pendant les longs règnes de Jéroboam II en Israël (783-743) et d'Ozias-Azarias en Juda (781-740). Jéroboam II, profitant de l'affaiblissement de Damas et d'une éclipse de la puissance assyrienne, redonne au royaume d'Israël son ancienne expansion (II Reg., xiv, 25; le ℣. 28 est corrompu); à l'intérieur, c'est une époque où se développe le commerce, où affluent les richesses, mais la religion et la morale en souffrent, surtout la morale sociale, et cette civilisation brillante mais profane est condamnée par les prophètes Amos et Osée.

Favorisé par les mêmes circonstances extérieures et par le maintien de la politique de paix avec le royaume du Nord, le règne d'Ozias ramène la prospérité en Juda (Is., ii, 7). Exploitant le succès d'Amasias contre les Édomites, Ozias reconstruit Élath, sur la mer Rouge (II Reg., xiv, 22; N. Glueck, *The other side of the Jordan*, 1940, p. 86 sq.). Une expédition contre les Arabes (II Chron., xxvi, 7) révèle le même souci de maintenir ouvertes les voies vers le Sud; le Chroniste mentionne également des avantages remportés sur les Philistins et les Ammonites, qui sont difficiles à interpréter (II Chron., xxvi, 6-8). L'identification d'Ozias-Azarias avec *Azriau* de *Iaudi*, mentionné par Téglath Phalasar comme chef d'une coalition syrienne (cf. art. Io'di, t. iv, col. 647), retrouve une certaine faveur auprès des historiens (E.-R. Thiele, dans *Journal of Near Eastern Studies*, iii, 1944, p. 56; W.-F. Albright, dans *Bull. American Schools of Oriental Research*, c, déc. 1945, p. 18); cela donnerait à Ozias un rôle de premier plan dans la politique générale du Proche Orient; cette rencontre

avec les Assyriens se placerait vers 743. A l'intérieur, son règne fut marqué, d'après II Chron., xxvi, par le renforcement des défenses de Jérusalem, une réorganisation de l'armée et des mesures intelligentes prises en faveur de l'agriculture et de l'élevage. Devenu lépreux à la fin de sa vie, il laissa l'exercice du pouvoir à son fils Jotham (II Reg., xv, 5), dont le règne personnel après la mort d'Ozias ne dura que quelques années (740-736). Il poursuivit les entreprises de son père, et les oracles d'Is., ii sq., qui datent de ce temps (art. Isaie, t. iv, col. 653-655), attestent la puissance et la richesse qu'avait alors le royaume de Juda.

Mais l'heureuse période qu'Israël et Juda venaient de traverser touchait à sa fin. A la mort de Jéroboam II, le royaume du Nord retombe dans l'anarchie : son fils Zacharie (743) est assassiné après six mois de règne par un usurpateur, Shallum, qui ne se maintient qu'un mois contre son rival Menahem (743-738). Celui-ci assure son pouvoir par la violence (II Reg., xv, 16; cf. Os., xiii, 11; Is., ix, 19-20) et se fait reconnaître, moyennant un tribut, par Téglath Phalasar III d'Assyrie, que la Bible appelle Pûl, du nom qu'il prit comme roi à Babylone (II Reg., xv, 19). De fait, le développement de l'histoire est alors commandé par le réveil de l'Assyrie. Succédant à des souverains faibles, qui n'avaient pas su arrêter l'expansion du royaume d'Urartu (région du lac de Van) et qui avaient perdu le contrôle sur la Syrie, Téglath-Phalasar est le véritable fondateur de l'Empire assyrien. Il abat la puissance de l'Urartu, dégage la voie de l'Ouest et par plusieurs campagnes ramène la Syrie sous sa domination. Nous avons dit qu'Ozias-Azarias de Juda avait peut-être été mêlé à la campagne de 743. Dans celle de 738, « Menahem de Samarie » paye tribut, avec une dizaine d'autres rois. Il y a alors en Israël un « parti assyrien », auquel s'oppose peut-être un « parti égyptien » (Os., vii, 11; viii, 9; xii, 2; xiv, 4).

Une réaction anti-assyrienne se dessine à la mort de Menahem. Son fils, Pekahiah est assassiné après deux ans de règne (738-737) et son meurtrier Pekah prend le pouvoir (737-732). Son premier soin est de conclure avec Rason de Damas une alliance évidemment dirigée contre l'Assyrie. En effet Téglath Phalasar est alors occupé dans le Nord, où il donne les derniers coups à l'Urartu. Les coalisés voulurent s'assurer le concours de Juda; c'est au moins le motif le plus vraisemblable de ce qu'on appelle la « guerre syro-éphraïmite » (J. Begrich, dans *Zeitschr. des deutschen morgenlandische Gesellschaft*, nouv. série, viii, 1929, p. 215-237; avec des nuances, S. Mowinckel, dans *Acta Orientalia*, x, 1932, p. 182-195). Peut-être fit-on déjà pression sur Jotham (II Reg., xv, 37), mais c'est surtout sous son fils Achaz (736-716) que les hostilités éclatèrent. Rason et Pekah veulent installer sur le trône de Juda un prince syrien, le fils de Tabel; ils viennent bloquer Jérusalem, où l'on s'affole (II Reg., xvi, 5). Par des oracles, dont la portée dépasse les circonstances où ils furent prononcés, Isaïe relève les courages et exhorte à se confier en Dieu seul (Is., vii-viii). Mais Achaz opte pour une politique humaine : c'est en effet le moment où Téglath Phalasar reparaît en Syrie, et Achaz achète son intervention contre Aram et Israël (II Reg., xvi, 7-9). En 734, Téglath Phalasar dirige une première campagne contre la Philistie, sans doute pour couper les coalisés de l'Égypte qui les soutient en dessous, et il soumet au passage une partie de la Galilée. Deux autres campagnes ont pour objectif Damas, qui tombe finalement en 732, mais du même coup Israël est dépouillé de ses possessions de Transjordanie. Les pertes de ces expéditions successives sont résumées dans II Reg., xv, 29, que les Annales de Téglath Phalasar permettent de compléter (D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, i, § 779, 815) : en fait, le royaume du Nord est réduit à la Samarie propre. Le territoire conquis, dont les habitants sont déportés, est divisé en trois provinces assyriennes : celle de Megiddo, celle de Dor et une troisième en Transjordanie, avec un chef-lieu indéterminé.

Ces revers amènent une révolution à Samarie. Pekah est assassiné par Osée qui s'assied sur le trône (732-724) et qui, par une soumission prompte à l'Assyrie, évite peut-être la perte totale de son territoire (II Reg., xv, 30; Luckenbill, *op. cit.*, i, § 816). De son côté, Achaz délivré par l'intervention assyrienne va à Damas se constituer vassal de Téglath Phalasar (II Reg., xvi, 10; Luckenbill, *op. cit.*, i, § 801). On a diversement jugé la politique d'Achaz dans cette guerre syro-éphraïmite, mais il semble bien que c'était une politique à courte vue et que, pour sauvegarder l'indépendance nationale et l'indépendance religieuse qui y était liée, il s'imposait qu'on restât neutre, comme le conseillait Isaïe. En effet, Téglath Phalasar serait de toute façon intervenu contre Damas et Israël et aurait peut-être négligé Juda. Mais, de la part d'Achaz, solliciter son secours et se déclarer vassal, c'était appeler l'intervention assyrienne en Juda même, parce que toute manifestation d'indépendance sera désormais considérée comme une révolte; c'était aussi accepter l'influence religieuse de l'étranger, et celle-ci s'exerce aussitôt (II Reg., xvi, 3-4 et 10-18).

Pendant ce temps, se consomme la ruine du royaume du Nord. Le successeur de Téglath Phalasar, Salmanasar V vient, en 725, bloquer Tyr et pousse une pointe vers Israël. Osée paye son tribut (II Reg., xvii, 3), mais il fait volte-face dès que le roi d'Assyrie s'est éloigné : il refuse la redevance annuelle et recherche l'alliance de l'Égypte (II Reg., xvii, 4). Salmanasar revient, fait Osée prisonnier et met le siège devant Samarie (724), qui tombe aux mains de son successeur Sargon, après trois ans de siège (II Reg. xvii, 5), entre décembre 722 et le printemps de 721. Une partie de la population est déportée en Mésopotamie du Nord et en Médie (II Reg., xvii, 6), le territoire est réduit en province et reçoit des colons, dont II Reg., xvii, 24 indique d'un coup la provenance, mais dont l'installation se fit en plusieurs fois sous le règne de Sargon. D'autres colonisations eurent lieu sous Asharhaddon (Esdr., iv, 2) et peut-être sous Assurbanipal (Esdr., iv 9-10). Ce mélange ethnique eut de graves conséquences religieuses : les colons introduisirent leurs cultes, tout en acceptant celui de Yahweh considéré comme une divinité locale qu'il fallait se concilier (II Reg., xvii, 26-28). Des fidèles restaient à Yahweh, mais ils étaient perdus dans une masse de syncrétisme païen, et ce n'est pas d'eux que sortira la secte samaritaine : celle-ci est un rameau détaché du judaïsme postexilien. De leur côté, les déportés d'Israël, disséminés dans l'empire assyrien, y furent vite assimilés. A partir de la chute de Samarie, les destinées du yahvisme se concentrent dans le royaume de Juda.

5° *La fin du royaume de Juda.* — Les dates du règne d'Ézéchias, fils d'Achaz, sont particulièrement difficiles à établir. A l'encontre des synchronismes de II Reg., xviii, 1, 9 et 10, qui paraissent secondaires, nous acceptons celui de II Reg., xviii, 13, qui place l'invasion de Sennachérib en la 14e année d'Ézéchias; comme cette invasion eut certainement lieu en 701, Ézéchias aurait commencé de régner en 716/715 et serait mort en 687. Ces dates sont confirmées par une indication de II Chron., xxx, 6 et 7, d'après

laquelle l'avènement d'Ézéchias est postérieur à la chute de Samarie.

Il apparaît alors que le changement de politique qui va marquer le règne d'Ézéchias s'est inspiré de la terrible leçon que donnait la ruine du royaume frère : cette ruine avait été préparée par la dissociation du sentiment national sous le contrôle de l'étranger et par l'affaiblissement du sentiment religieux traditionnel. Or les mêmes causes agissaient en Juda depuis le règne d'Achaz; pour éviter la catastrophe, il fallait rompre avec la politique du dernier roi et suivre une conduite opposée à celle d'Israël. Le salut est dans un rétablissement national, qui ne doit pas être obtenu au moyen d'alliances extérieures, mais par un regroupement interne, faisant appel à la seule force de cohésion qui a toujours assuré l'unité du peuple, au yahvisme pur. C'est la grandeur d'Ézéchias d'avoir opéré ce redressement en s'appuyant sur les prophètes, sur Michée et sur Isaïe, dont l'action avait été entravée sous Achaz mais s'exerce efficacement pendant tout le règne de son fils.

La réforme religieuse est résumée dans II Reg., XVIII, 4 et racontée avec une surabondance de détails dans II Chron., XXIX à XXXI. Quoi qu'il en soit de ces précisions, le fait même ne doit pas être suspecté comme il l'a été par certains critiques : il est confirmé par les paroles du Rab-shaké (II Reg., XVIII, 22), et par la contre-réforme de Manassé (II Reg., XXI, 3); l'œuvre de redressement national que personne ne conteste à Ézéchias s'appuyait nécessairement sur une rénovation religieuse. Celle-ci porte sur trois points : la lutte contre l'idolâtrie et le syncrétisme; le rétablissement du yahvisme pur dans le Temple; enfin un effort vers la centralisation du culte par la suppression des hauts lieux. Ce dernier trait — au moins — paraît inventé à ceux qui refusent d'admettre qu'on ait pensé à cette centralisation avant que le *Deutéronome* ne fût promulgué sous Josias. Mais cette mesure était justifiée aussi bien par des considérations politiques que par des vues religieuses et, parce qu'elle servait à l'unité nationale, elle devait être souhaitée autant par le roi que par le clergé de Jérusalem. Parallèlement à la réforme religieuse se poursuit une restauration économique, favorisée par la paix relative dont jouissent les pays de l'Ouest pendant la première moitié du règne d'Ézéchias, le trésor royal se regarnit et des travaux d'utilité publique sont entrepris (II Chron., XXXII, 27-29). De ces travaux, le mieux connu, parce qu'il existe encore, est le canal creusé dans le roc entre la source de Giḥon et la nouvelle piscine de Siloë (II Reg., XX, 20; II Chron., XXXII, 30; voir art. JÉRUSALEM, t. IV).

En dehors d'une campagne contre les Philistins (II Reg., XVIII, 8), le grand événement de politique extérieure de son règne est le refus de tribut à l'Assyrie avec les conséquences qu'il emportera. Cette révolte (II Reg., XVIII, 7) se place peut-être en 711, où Ashdod essaya de soulever toute la région contre Sargon (Luckenbill, *op. cit.*, II, § 195), plus probablement un peu avant 701. Cette rupture avec l'Assyrie doit être mise en relations avec l'ambassade de Mérodach-Baladan (II Reg., XX, 12-21) : ce champion de l'indépendance babylonienne cherchait des alliés contre l'Assyrie. D'autres vassaux de l'Ouest avaient rejeté le joug et quémandaient l'appui de l'Égypte (même Juda, Is., XXX, 2 sq.; XXXI, 1 sq.); ces désordres amenèrent, en 701, l'intervention de Sennachérib, fils et successeur de Sargon. Les événements nous sont connus par la Bible (II Reg., XVIII, 13 à XIX, 36 = Is., XXXVI-XXXVII) et par les Annales de Sennachérib (prisme Taylor). La conciliation de ces sources et l'interprétation des faits sont assez difficiles (Honor, *Sennacherib's invasion of Palestine*, 1926). Certains rejettent comme un midrash la délivrance merveilleuse de Jérusalem que le texte assyrien ignore (ainsi Rudolph, *Palästinajahrbuch*, XXV, 1929, p. 59-80), d'autres distinguent deux campagnes : l'une en 701, pour laquelle concorderaient les Annales de Sennachérib et II Reg., XVIII, 13-16, l'autre une dizaine d'années plus tard, dont les Annales ne parleraient pas (art. BABYLONE ET LA BIBLE t. I, col. 790-791). Mais cette seconde campagne n'est attestée par aucun document; il vaut mieux interpréter ainsi le récit biblique : Sennachérib descend victorieusement en Palestine, ravage la Judée; Ézéchias paye tribut, mais Jérusalem n'a pas été prise. Bientôt ce succès incomplet ne suffit pas à Sennachérib qui, de Lakish qu'il assiège, envoie demander la reddition de la ville. Cependant, apprenant l'arrivée de l'armée égyptienne commandée par Tirhaqa (qui occupe déjà une situation importante sous son prédécesseur, le Pharaon Shabakon), Sennachérib se replie sur Libna, d'où il essaye à nouveau d'obtenir que Jérusalem se rende; c'est alors que la peste se déclare dans son armée et qu'il doit regagner en hâte l'Assyrie : Jérusalem est délivrée. Cette explication suppose que les Annales assyriennes sont incomplètes et partiellement inexactes, mais ce sont des documents royaux qui devaient voiler cet échec.

Ézéchias meurt en 687 et un renversement total de la politique se produit sous son fils Manassé (687-642 : les 55 ans de son règne d'après II Reg., XXI, 1, doivent sans doute être réduits à 45, à moins qu'on n'admette une corégence). La Bible ne parle que de la vague de paganisme qui emporta alors toute la réforme d'Ézéchias (II Reg., XXI, 1-16 et II Chron., XXXIII, 1-11). Les documents assyriens nous apprennent de leur côté qu'on renoua le lien de vassalité avec l'Assyrie : Manassé paye tribut, vers 673, à Asharhaddon, et en 668, à Assurbanipal (Luckenbill, *op. cit.*, II, § 690 et 876). D'après II Chron., XXXIII, 11-13, Manassé fut détenu quelque temps en Assyrie; le renseignement est suspect à certains historiens, mais il a un bon parallèle dans l'aventure de Nékao Ier, ramené d'Égypte par Assurbanipal et ensuite rétabli sur son trône. Le court règne d'Amon (642-640) continue celui de son père; il s'achève dans le sang : Amon est tué par ses officiers, mais une contre-révolution supprime les conspirateurs et intronise Josias, le fils d'Amon (II Reg., XXI, 23-24).

Josias (640-609) est le dernier des grands rois de Juda. La décadence de l'Empire assyrien, à la fin du règne d'Assurbanipal et sous ses faibles successeurs, donne occasion à un réveil national dont la Bible ne parle pas, mais qui est supposé par la réforme religieuse sur quoi elle insiste uniquement. Les recherches de Alt (*Judas Gaue unter Josia*, dans *Palästinajahrbuch*, XXI, 1925, p. 100-116) et de Junge (*Der Wiederaufbau des Heerwesens des Reiches Juda unter Josia*, 1937) rendent vraisemblable qu'il y eut alors une réorganisation du territoire, délivré du joug assyrien, et une rénovation des forces militaires. Le rejet des influences étrangères caractérise également la réforme religieuse, qui reste la grande œuvre de son règne. Les mesures prises à ce propos sont toutes liées (dans II Reg., XXII, 3 à XXIII, 24) à la découverte de la Loi, qui est l'événement dominant; mais on peut accepter comme historiques les étapes que marquent les Chroniques : en la 8e année de son règne, Josias, qui commence d'agir personnellement (il a 16 ans), prend l'attitude d'un roi attaché au yahvisme (II Chron., XXXIV, 3); en sa 12e année, quand la mort d'Assurbanipal entre 633 et 631 a réveillé l'espoir des peuples vaincus, Josias commence sa

lutte contre l'idolâtrie et s'attaque particulièrement aux cultes assyriens, favorisés par Achaz et Manassé (II Chron., xxxiv, 4-7). Enfin, en la 18e année (622/621), à l'occasion de travaux effectués au Temple, on trouve un vieux « livre de la Loi » qui est la partie législative du Deutéronome. Cette découverte encourage à poursuivre plus radicalement la réforme en supprimant les sanctuaires locaux et en groupant le clergé autour du seul temple de Jérusalem. Ces mesures relatives au culte se heurtèrent à certaines difficultés d'application, et la ruine de Jérusalem qui survint peu après les empêcha de porter tous leurs fruits, mais elles sont l'expression d'un renouveau du sentiment religieux, qui est plus important et qui dura davantage : on en trouve l'écho dans les parties homilétiques du Deutéronome et dans la prédication de Jérémie, et c'est lui qui soutiendra les exilés de Babylone.

Car la fin du royaume de Juda approche. Celle-ci est liée à un événement considérable de l'histoire générale : la ruine de l'empire assyrien, prophétisée par Nahum. La suite des faits a été établie par la publication de la Chronique de Nabopolassar (C.-J. Gadd, *The Fall of Nineveh*, 1923; cf. Dhorme, *Rev. biblique*, xxxiii, 1924, p. 218 sq.). En 626, le fondateur de la dynastie chaldéenne et de l'empire néo-babylonien, Nabopolassar, se révolte contre l'Assyrie. Il conquiert peu à peu la Babylonie, puis cherche à s'étendre vers le Nord. Les Assyriens reçoivent le renfort inattendu de l'Égypte, les Chaldéens trouvent des alliés dans les Mèdes, qui prennent Assur en 614. Enfin, en 612, Chaldéens et Mèdes s'emparent de Ninive. Le dernier roi d'Assyrie, Assuruballit, se replie sur Harrân, où il réussit à se maintenir quelques années avec l'appui de l'Égypte et l'intervention militaire du Pharaon Nékao, mais l'ombre même d'une puissance assyrienne a cessé d'exister lorsqu'en 605 Nabuchodonosor, fils de Nabopolassar, entreprend sa grande campagne dans l'Ouest. C'est un tournant de l'histoire du monde : le puissant empire assyrien s'est écroulé sous les coups combinés des Chaldéens et des Mèdes; l'empire néobabylonien lui succède pendant 70 ans, mais il sera renversé à son tour par les Médo-Perses de Cyrus et l'empire perse s'étendra de la Méditerranée à l'Inde.

C'est un tournant aussi dans l'histoire du peuple juif. En Palestine, la chute de Ninive avait été saluée par des cris de joie et la fin immédiate de l'Assyrie fouettait les aspirations nationales. Il ne fallait pas qu'elles fussent déçues par une intervention égyptienne qui eût pu sauver l'Assyrie moribonde, et c'est pourquoi Josias, confiant dans les forces qu'il avait regroupées, voulut s'opposer à l'armée de Nékao, qui montait au secours d'Assuruballit. La rencontre eut lieu à Megiddo (en juin 609) et Josias y fut tué (II Reg., xxiii, 29-30).

Pour succéder à Josias, le peuple avait choisi son fils puiné, Joachaz, mais après trois mois de règne (609), il fut déposé et emmené captif en Égypte par Nékao revenant de sa campagne de Harrân (II Reg., xxiii, 33). Celui-ci mit sur le trône le fils aîné de Josias, Éliakim, à qui il imposa le nom de Joiakim (609-598), et le pays dut payer un lourd tribut (II Reg., xxiii, 34-35).

Nékao ne devait pas garder longtemps la Syrie-Palestine. En 605, une armée babylonienne, commandée par le prince royal Nabuchodonosor, déloge les Égyptiens de Karkémish (Jer., xlvi, 2) et envahit la Syrie; mais Nabuchodonosor est rappelé à Babylone par la mort de son père, à qui il succède. Cependant cette première apparition des Chaldéens présageait de graves dangers, et c'est l'époque où Jérémie multiplie vainement ses avertissements (Jer., vii à x; xxv et xxvi; xxxvi). En effet, Nabuchodonosor, ayant assuré son pouvoir en Mésopotamie, revient dans l'Ouest et, en 603, soumet Jérusalem, apparemment sans rencontrer de résistance (II Reg., xxiv, 1). Mais, trois ans après, Joiakim se révolte, probablement à l'instigation de l'Égypte.

6° *La ruine de Jérusalem.* — Nabuchodonosor, occupé en Mésopotamie, ne vint pas aussitôt châtier son vassal, qui fut livré d'abord aux représailles des voisins demeurés fidèles à leur suzerain (II Reg., xxiv, 2). C'est seulement en 598 que le roi envoya une armée pour assiéger Jérusalem et il la rejoignit bientôt avec des renforts. Lorsqu'il arriva, Joiakim était mort trois mois auparavant en des circonstances incertaines (II Reg., xxiv, 6), mais probablement violentes (Jer., xxii, 18-19; xxxvi, 30) et avait été remplacé par son fils Joiakin. Pour éviter une destruction de la ville, celui-ci se constitua prisonnier avec toute la maison royale (II Reg., xxiv, 12). Emmené à Babylone, il ne fut soumis d'abord qu'à une captivité assez douce, sur laquelle nous renseignent des documents cunéiformes récemment publiés (E.-F. Weidner, *Jojachim, König von Juda in babylonischen Keilschrifttexten*, dans *Mélanges syriens offerts à M. René Dussaud*, ii, 1939, p. 49-55; cf. W.-F. Albright, dans *The Biblical Archaeologist*, v, 1942, p. 49-55) et il gardait assez de prestige pour que l'on continuât de se servir de son sceau en Judée et qu'en Babylonie les Juifs datassent les événements d'après les années de sa captivité (W.-F. Albright, dans *Journal of Biblical Literature*, li, 1932, p. 77-106). Il fut ensuite incarcéré jusqu'à ce qu'en 561 Evil-Merodach le tirât de prison.

En plus de la famille royale, Nabuchodonosor emmena de Jérusalem la partie influente de la population; ce fut la première déportation. Mais les Babyloniens eux-mêmes ne considéraient pas que tout fût fini pour le royaume de Juda. A la place de Joiakin, Nabuchodonosor établit comme roi son oncle Matthaniah dont il change le nom en celui de Sédécias et duquel il exige un serment de vassalité (II Reg., xxiv, 17). C'est un homme faible et inconstant, partagé entre les deux partis qui se forment dès que les vainqueurs se sont éloignés : l'un, représenté surtout par Jérémie auquel Ézéchiel fait écho, recommande la soumission aux maîtres chaldéens, l'autre rêve d'une revanche et exploite un faux nationalisme populaire. Il est le plus nombreux et finira par l'emporter, pour la ruine de Jérusalem. Les ostraka de Tell ed-Duweir (Lakish) datent de cette époque et, s'ils ne contiennent pas les références précises qu'on a voulu y lire, ils nous apportent néanmoins l'écho des divisions qui troublaient les esprits (R. de Vaux, dans *Rev. biblique*, xlviii, 1939, p. 181-206).

Le parti de la résistance cherche appui en Égypte. A l'avènement de Psammétique II (593), on complote avec Édom, Moab et la Phénicie, sans autre résultat que d'obliger Sédécias à aller se disculper auprès de son suzerain à Babylone (Jer., xxvii, 2 sq.; li, 59). A la mort de Psammétique (589), les intrigues se renouent : son fils Apriès (Hophra) rêve de dominer la Syrie et, sous la pression nationaliste, Sédécias se révolte contre Nabuchodonosor et entre dans une ligue qui comprend au moins Juda et Ammon (Ez., xxi, 25), auxquels se joint bientôt la Phénicie. Nabuchodonosor se met en campagne, un corps de troupes soumet la Phénicie et bloque les Tyriens dans leur île, et le gros de l'armée met le siège devant Jérusalem, janvier 588, pendant que des détachements enlèvent les places fortes de la Judée (Jer., xxiv, 7). Dans la capitale, on se décide à une résistance acharnée, qui paraît justifiée quand on voit les Chaldéens lever le camp pour s'opposer à

Apriès, dont l'armée sortait d'Égypte. Les résistants triomphent et jettent Jérémie en prison (Jer., XXXVII, 11). Mais les Égyptiens se retirent devant les Chaldéens et ceux-ci reprennent le siège de Jérusalem, où la situation devient terrible. Enfin, en août 587, le dernier assaut est donné : pendant que les Chaldéens entrent dans la ville par le Nord, Sédécias et ses fidèles, perdant courage, tentent de s'enfuir par la vallée du Cédron, mais ils sont rejoints et Sédécias, conduit devant Nabuchodonosor à Riblah, y est condamné comme un vassal félon (II Reg., XXV, 3 sq.; Jer., XXXIX, 3 sq.). Jérusalem subit le sort ordinaire des cités rebelles : pillage, incendie, seconde déportation (II Reg., XXV, 8 sq.; Jer., LII, 12 sq.).

Ainsi finissait le royaume de Juda : les deux derniers rois de la lignée davidique, Joiakin et Sédécias, étaient captifs, la ville était détruite et dépeuplée. Mais ce qui semble avoir le plus frappé les esprits, ce fut la ruine du Temple : Yahweh abandonnait-il son peuple à jamais (Lam., II, 6-7)? La réponse se trouvait dans les prophéties d'Ézéchiel, qui avait vu la Gloire de Yahweh quitter le Temple (IX, 3), se diriger vers l'Orient (XI, 23), descendre au Nâr-kabaru (I) : Yahweh s'exilait avec son *Reste* pour préparer la restauration promise.

VII. L'EXIL. — C'est en effet entre les mains des exilés, de la *Golah*, que reposent désormais l'avenir du yahvisme et le sort du peuple élu. Sans doute, on a parfois exagéré l'état d'abandon où les expéditions de Nabuchodonosor avaient laissé la Judée; il n'en est pas moins vrai que le peuple resté dans un pays ravagé, privé de presque tous ses chefs spirituels, livré à ses voisins, ne pouvait préparer aucune restauration nationale ou religieuse. C'est ce qu'il faut dire d'abord.

1° *Le pays de Juda entre la prise de Jérusalem et le premier retour.* — Avant de quitter la Palestine, Nabuchodonosor avait établi comme gouverneur de la Judée Godolias, sans doute un ancien ministre de Sédécias (R. de Vaux, dans *Rev. biblique*, XLV, 1936, p. 96-102). Il s'installe à Mispah (Tell en-Naṣbeh) où se rallient les rescapés de la catastrophe (II Reg., XXV, 23; Jer., XL, 7 sq.). Il leur conseille la soumission au vainqueur, mais un groupe d'opposants, soutenus par les Ammonites, l'assassine traîtreusement et massacre ses fidèles, avec la petite garnison chaldéenne qui le protégeait (Jer., XL, 13 à XLI, 17). Craignant une expédition punitive des Chaldéens, une partie du peuple va se réfugier en Égypte, où Jérémie est entraîné malgré lui (Jer., XLI). Nous ne savons pas comment Nabuchodonosor châtia le meurtre de son gouverneur et de ses soldats. Une troisième déportation, mentionnée seulement par Jer., LII, 30, est peut-être en rapport avec cet événement, malgré sa date tardive (582).

La situation politique de Juda pendant le temps de l'Exil n'est pas bien claire. Il est très vraisemblable qu'après la mort de Godolias on rattacha à la province de Samarie ce qui restait de l'ancien royaume (A. Alt, *Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums*, dans *Festschrift Otto Procksch*, 1934, p. 5-28). C'était un territoire fort restreint, qui ne débordait pas la Shephela à l'Ouest et qui s'arrêtait au Sud entre Beth-Ṣur et Hébron, jusqu'où s'installèrent alors les Édomites. Il est impossible d'évaluer la population de ce district car nous ne connaissons ni le nombre de ses habitants avant 598, ni l'importance exacte des déportations successives, mais on peut penser que la densité du peuplement était faible. L'archéologie témoigne à la fois des ravages causés par les campagnes de 598 et de 587 et de l'abandon où de nombreux sites furent ensuite laissés. Il semble que des gens des régions voisines vinrent occuper les champs désappropriés (cf. I Chron., II, 50-55; Ez., XXV, 15 et la présence de Tobias l'Ammonite et de Goshem l'Arabe à l'époque de Néhémie). Mais — et ceci est très important — les Babyloniens ne transplantèrent pas en Judée des colons venus d'autres régions de l'Empire, comme les Assyriens avaient fait après la prise de Samarie; cette différence de politique sauvegarda dans une large mesure l'homogénéité de la communauté et favorisa plus tard l'œuvre de restauration.

La situation religieuse en profita également. Il n'y eut pas, comme en Samarie, une introduction massive de cultes étrangers; un foyer de yahvisme put être entretenu, et si des pèlerins de l'ancien royaume du Nord allaient prier sur les ruines du Temple (Jer., XLI, 4-5), il n'est pas douteux que les fidèles de Juda n'y soient allés aussi pour y perpétuer une sorte de culte. L'introduction au Livre de Baruch, si l'on pouvait se fonder sur elle, nous en fournirait aussi un témoignage. Peut-être certaines des Lamentations ont-elles été composées pour les besoins de ces assemblées religieuses; quant à l'activité prophétique qui se serait exercée, nous en sommes réduits à des conjectures. A côté de ce courant de yahvisme orthodoxe, la religion populaire en restait à ce syncrétisme qu'avait combattu Josias, et Ez., XXXIII, 23 sq. condamne ceux qui habitent des ruines et lèvent les yeux vers des idoles.

2° *Les Juifs en Babylonie.* — Le nombre de ceux qui furent déportés est difficile à apprécier. Jer., LII, 28 sq. donne des chiffres très précis : 3 023 hommes en 598; 832 en 587; 745 pour la troisième déportation qui aurait eu lieu en 582; en tout 4 600. Mais, pour la première déportation, II Reg., XXIV contient côte à côte des indications différentes : ℣. 14 : 10 000 hommes de condition, plus les artisans en fer; ℣. 16 : 7 000 hommes de guerre, plus 1 000 artisans en fer; les Rois ne citent aucun chiffre pour la deuxième déportation et ignorent la troisième. Ces informations sont incertaines et incomplètes; on conjecture que le nombre total des déportés, hommes, femmes et enfants, dépassa 50 000.

Certains de leurs lieux d'exil sont indiqués par la Bible : les rives du « fleuve Kebar » (Ez., I, 1 et 3, etc.), qui est le *Nâr kabaru*, grand canal qui desservait Nippur, l'actuel Shaṭṭ-en-Nil; d'autres localités ne sont pas identifiées : Tell Abib (Ez., X, 10); Tell Ḥarsha, Tell Melaḥ, etc. (Esdr., II, 59); Kasiphiya (Esdr., VIII, 17). D'après les documents babyloniens (archives Murashu, Ve siècle), des Juifs étaient installés près de Borsippa et surtout aux environs de Nippur, où nous conduisaient déjà les indications d'Ézéchiel.

On s'exprime mal en parlant d'une « captivité de Babylone ». Sans doute, les déportés furent-ils d'abord traités en prisonniers et parqués dans des camps de concentration, mais, sauf des exceptions, ils jouirent bientôt dans les lieux dépeuplés où on les avait installés, d'une sorte de liberté surveillée. De loin, Jérémie leur conseille de bâtir des maisons et de planter des jardins (Jer., XXIX); parmi eux, Ézéchiel exerce son ministère sans entraves. Il a une demeure à lui, où il reçoit les « anciens d'Israël » (Ez., VIII, 1; XIV, 1; XX, 1). Ces « anciens », auquels Jérémie écrit (Jer., XXIX, 1), deviennent les chefs naturels des déportés, qui restent groupés par famille et lieu d'origine dans les colonies juives où la police babylonienne les concentre. Ce sort, très différent de celui des « dispersés d'Israël », a maintenu la cohésion de la communauté en exil et favorisé la naissance du judaïsme.

Ils s'adonnaient surtout à l'agriculture, mais dans cette Babylonie qu'Ézéchiel appelle « un pays de marchands » (XVII, 4) ils ont appris aussi le com-

merce, en quoi ils devaient exceller plus tard; certains firent leur chemin dans l'administration. Par tous ces métiers, beaucoup arrivèrent à l'aisance, quelques-uns à la richesse : on le voit au moment de la restauration par la composition des caravanes, où les serviteurs sont nombreux, et par les souscriptions que reçoit le « fonds national juif » (Esdr., II, 65-69; Neh., VII, 67-72). Ces conclusions tirées de la Bible sont confirmées par les documents babyloniens, qui concernent les Juifs restés en Babylonie après les premiers retours (archives Murashu) : ils sont fermiers ou propriétaires, parfois à la tête de gros domaines, employés ou patrons de maisons de commerce, fonctionnaires.

3° *La vie religieuse en exil.* — Nous nous refusons à admettre, avec certains critiques, que l'Exil fut, à ce point de vue, une période de création absolue. Cette thèse, qui ne fait pas justice aux textes bibliques antérieurs, aboutit à un schéma historiquement invraisemblable : celui d'un peuple qui aurait eu jusque-là un idéal religieux et moral assez grossier et qui, arraché de son habitat et placé dans un milieu supérieur quant à la civilisation matérielle et intellectuelle mais polythéiste et moralement dégradé, aurait créé en cinquante ans la plus pure des religions antiques. Il reste que ce fut une période dont l'importance ne peut guère être comparée qu'à celle du séjour au désert : jadis c'était la naissance du yahvisme et la constitution de la théocratie, maintenant c'est la naissance du judaïsme et la constitution d'un État-Église; pour le peuple, deux *crises* majeures, avec tout ce que le mot comporte de rupture avec le passé et de renouvellement, mais la seconde crise ne se conçoit qu'en prolongement de la première.

Ézéchiel est pour nous le principal témoin de cette transformation; et beaucoup plus qu'un témoin, il en est l'un des agents : il réunit en lui l'ancien prophétisme et l'ancien ritualisme autrefois rivaux, et il est à la source des grands courants religieux d'après l'Exil : séparation radicale du monde païen, étude de la Loi, apocalyptique et préoccupations morales de la littérature de Sagesse. Les âmes trouvèrent une nourriture également tonifiante dans les oracles d'Is. XL-LV, qui, par leurs annonces messianiques, excitaient en même temps leur patriotisme.

Il se produit alors un approfondissement incontestable du sentiment religieux, qui éclatera au moment de la restauration, et dont témoignent plus humblement les noms nouveaux qu'on donne aux enfants : Yahweh-a-fait-grâce, Yahweh-est-bon, Yahweh-est-avec-nous, etc... (Bible et documents Murashu). Il est remarquable que nous n'ayons pas l'écho de compromissions avec les cultes babyloniens (sauf Ez., XX, 30 sq.) et on peut conclure que les exilés se montrèrent plus fidèles à Yahweh que n'avaient été leurs pères et que n'étaient leurs frères demeurés en Palestine. Mais l'exercice de cette vie religieuse posait des problèmes : on n'avait pas conçu jusque-là que Yahweh pût être honoré d'un culte légitime en dehors de la terre d'Israël et, depuis la centralisation consacrée par la réforme de Josias, toute la vie religieuse gravitait autour du Temple de Jérusalem. Maintenant qu'on avait quitté le pays et que le Temple était détruit, qu'allait-on faire? Les colons d'Éléphantine, moins purs d'origine et d'esprit, sortirent du dilemme en construisant un temple, mais il est impossible de prouver qu'en Babylonie les exilés eurent à proprement parler des lieux de culte, des sanctuaires, pas même dans la colonie cléricale de Kesiphiya (Esdr., VIII, 17). Mais ils pouvaient avoir des liturgies de suppléance, la célébration de certaines fêtes, l'observance du sabbat qui devient vraiment à cette époque, avec la circoncision, un signe d'alliance entre Yahweh et son peuple (Ez., XX, 20), des assemblées religieuses qui sont l'embryon du service synagogal : la *parole* lue ou chantée prend le pas sur l'*action* sacrificielle. On médite sur le passé de la nation qui, à la lumière du châtiment récent, apparaît comme une suite de transgressions du pacte conclu jadis au désert. Cette « philosophie de l'histoire » s'exprime dans Ez., XVI, 20 et 23, et domine la rédaction finale des livres historiques, de Jud. à Reg. Si Israël se penche alors sur son proche passé, c'est pour le renier et se rattacher, par dessus cette longue période d'infidélité, au temps des amours avec Yahweh (Ez., XVI, 8).

C'est donc une *rupture* et en même temps une *conversion*, et il n'est pas étonnant que cette époque soit marquée par un progrès de la révélation. Contrairement à l'opinion de certains critiques, le monothéisme strict est ancien en Israël, mais on avait peu insisté sur son aspect exclusif, sur la négation des faux-dieux; alors se développe en manière d'apologétique la critique rationnelle du paganisme (Is., XLI, XLIV, XLVI, etc...). On met en relief les attributs de Dieu, transcendance, justice, et l'on insiste spécialement sur la notion de sainteté (Ez., XL à XLVIII; Is., XL à LV). Du côté de l'homme, on prend plus vivement conscience de ce qu'est le péché et l'on dégage enfin nettement le principe de la responsabilité individuelle (Ez., XVIII). La religion devient plus personnelle et le souci méticuleux des rites se fait l'expression du sentiment intérieur (Ez., XXXVI, 26-27). Et puisqu'Israël a été châtié pour n'avoir pas observé les ordonnances de Yahweh, on se met à étudier la Loi et à l'enseigner. En un temps où le culte ne peut pas s'exercer, cette étude et cet enseignement sont l'œuvre principale des prêtres, des lévites et de certains laïcs cultivés. Ainsi débute l'influence des scribes, des « hommes du livre » et des docteurs de la Loi. On rassemble, on organise, on adapte les grands recueils et les collections que connaissait Israël et dont le fond remonte à l'époque mosaïque.

Ainsi se prépare une rénovation totale, sur quoi insiste Ézéchiel : nouvel Israël surgi des ossements desséchés (XXXVII, 12 sq.) avec un esprit nouveau (XL, 9) et un cœur nouveau (VI, 9; XI, 19; XXXVI, 26); nouvelle alliance contractée avec Dieu (XI, 20; XIV, 11; XVI, 60-62, etc...); nouveau partage de la Terre Sainte (XLVIII); nouveau Temple et sacerdoce rénové (XL à XLIV); et jusqu'à un nom nouveau pour la ville nouvelle, qui s'appellera « Yahweh-est-là » (XLVIII, 35). Et c'est un renouvellement qui se fait sans aucun apport extérieur, sans qu'on puisse déceler l'influence des milieux religieux ambiants; au contraire s'affirme la séparation entre Israël et les *Goïm*. Le fait est humainement inexplicable; c'est Dieu qui, prenant immédiatement son peuple en mains comme il avait fait au désert, inspire ses prophètes, dirige le travail de ses scribes et sauve le trésor de la révélation en préparant le retour en Terre Sainte d'un groupe purifié par l'épreuve.

VIII. La restauration. — Ce retour à Sion est lié à un grand événement qui changera la face de l'Orient : le remplacement de l'empire néo-babylonien par l'empire perse. Le troisième successeur de Nabuchodonosor, Nabonide (556-538) fixe temporairement sa résidence à Teima en Arabie du Nord, laissant à son fils Bel-šarra-uṣṣur, le Balthazar du Livre de Daniel, le soin des affaires à Babylone (R.-Ph. Dougherty, *Nabonides and Belshazzar*, 1929), pendant que se prépare la ruine de son empire. Les Mèdes, qui avaient pris une part décisive à la chute de Ninive, s'étaient taillé un vaste domaine au Nord et à l'Est de la Mésopotamie. Dans cette fédération de peuples aryens, les Perses, qui occupaient

jusque-là un rang subordonné, acquièrent la prédominance avec Cyrus qui, après avoir évincé son suzerain Astyage en 553, conquiert la Lydie en 546. Il se retourne alors contre l'empire néo-babylonien, lui enlève ses provinces bordières, dont la Palestine, et finalement s'attaque au grand camp retranché de Babylone, où l'attend Nabonide revenu de Teima. Gobryas, gouverneur du Gutium, fait défection, l'armée babylonienne est battue à Opis, Gobryas pénètre sans coup férir dans Babylone, où Cyrus fait ensuite son entrée solennelle (539).

Cyrus prit le titre de roi de Babylone et ne modifia pas, semble-t-il, l'organisation des pays conquis, dont il fit un gouvernement général de Babylonie et de Transeuphratène (Ebir-Nahara). La division en satrapies ne fut réalisée que sous Darius (O. Leuze, *Die Satrapieneinteilung in Syrien und im Zweiströmlande von 520-320*, 1935). Cyrus chercha à gagner ses nouveaux sujets par la douceur; spécialement il montra une grande tolérance religieuse et ménagea les cultes locaux, à commencer par ceux de Babylone. Les Juifs aussi devaient en profiter.

1° *L'édit de Cyrus et les premiers retours.* — Dès 538, Cyrus prit des mesures en leur faveur : on proclama un édit autorisant les Juifs à retourner à Jérusalem pour y rebâtir le Temple (Esdr., I, 2-4) et un mémorandum au trésorier royal fixa les conditions administratives de cette reconstruction (Esdr., VI, 3-5); l'authenticité de ces deux pièces est solidement établie (R. de Vaux, dans *Rev. biblique*, XLVI, 1937, p. 29 sq.; E.-J. Bickerman, dans *Journal of Biblical Literature*, LXV, 1946, p. 244 sq.). L'histoire des débuts de la restauration dépend du rôle qu'on attribue à Sheshbassar et à Zorobabel, qu'il faut à notre avis considérer comme deux personnages distincts, et de l'interprétation de la liste des rapatriés d'Esdr., II et Neh., VII, qui est digne de foi, mais qui additionne, nous semble-t-il, les éléments de plusieurs caravanes successives. Les événements se seraient succédés ainsi : un premier groupe part sous la conduite de Sheshbassar, prince de Juda (Esdr., I, 8), peut-être un fils de Joiakin (I Chron., III, 18 grec), que Cyrus a nommé son gouverneur (Esdr., V, 12), selon la coutume perse de mettre les chefs des maisons royales à la tête des provinces (Hérodote, III, 15). Dans les années qui suivent, d'autres caravanes se mettent en route; l'une, peut-être la plus importante, comprend le grand-prêtre Josué, descendant de Sadoq, et est conduite par Zorobabel, petit-fils de Joiakin (Esdr., III, 2, etc.), et neveu de Sheshbassar (? cf. ci-dessus). Celui-ci, qui est le gouverneur juif anonyme mentionné à Esdr. II, 63; Neh., VII, 65 et 70, meurt peu après et sa charge passe à Zorobabel, que son ascendance davidique désignait comme le chef naturel du peuple. Le nombre total des immigrants atteint alors 50 000 personnes (Esdr., II, 64-65; Neh., VII, 66-67).

Les phases de la reconstruction du Temple sont liées à ces divers retours, mais le détail pose des questions difficiles. Il apparaît que, sous Cyrus, Sheshbassar a fait les premiers travaux de terrassement et posé les fondations profondes (Esdr., V, 16; Sydney Smith, *Foundations*, dans *Essays presented to J. H. Hertz*, 1946, p. 385 sq.). La construction elle-même fut l'œuvre de Zorobabel et le chroniste en fait ainsi l'histoire (Esdr., III, 1-IV, 5; V, 1-VI, 22) : début des travaux sous Cyrus, interruption causée par les Samaritains, reprise des travaux sous Darius, enquête du satrape, intervention de Darius, achèvement du Temple. On peut se demander si le chroniste n'a pas dédoublé les faits (cf. Esdr., III, 8 avec Esdr., V, 2 et Agg., I, 14-15; Esdr., III, 12 avec Agg., II, 3; Esdr., IV, 1-3 avec Esdr., V, 3 et 13), et s'il ne faut pas retarder jusqu'à la deuxième année de Darius (520) le début des travaux de Zorobabel. Celui-ci est poussé par les prophètes Aggée et Zacharie, dont la prédication religieuse et nationale est contemporaine des mouvements d'indépendance qui agitent tout l'Empire perse après la mort de Cambyse. Mais Darius mate rapidement ces révoltes. Les Samaritains, qui s'étaient habitués, depuis le meurtre de Godolias, à considérer que la Judée était sous leur mouvance, dénoncent l'entreprise de Zorobabel au satrape de Transfluviale, mais, sur le rapport de celui-ci, Darius fait rechercher l'édit de Cyrus et le confirme par un nouvel acte : le Temple est enfin achevé en 515 .

Il y avait plus de vingt ans que les premiers rapatriés étaient arrivés. Ce long délai s'explique — en dehors des intrigues samaritaines — par la situation précaire de la communauté juive, obligée de remettre en valeur les terres abandonnées ou de revendiquer celles qui avait été usurpées, éprouvée par des calamités agricoles (Agg., I, 10-11; II, 16-19), envahie par le découragement en comparant sa misère présente aux promesses des prophètes de l'Exil (Agg., I, 2 et 6; Ez., XXXIV, 26-29; XXXVI, 10-11; Is., LIV).

Du demi-siècle qui suivit la reconstruction du Temple, nous ne savons rien, sinon qu'une plainte contre les Juifs (Esdr., IV, 6) fut adressée à Xerxès (485-465), sans doute au début de son règne pendant sa campagne contre l'Égypte; les accusateurs étaient probablement encore les Samaritains.

2° *Esdras et Néhémie. Le problème littéraire.* — L'histoire de la période suivante a pour sources Esdr., IV, 7-23; Esdr., VII, 1 à la fin; Neh. en entier. Esdr., IV, 7-23 est un document araméen (avec introduction en hébreu) où sont relatées les intrigues des Samaritains, qui réussissent à arrêter une reconstruction des murailles. Ce conflit n'est guère antérieur à la venue de Néhémie, car Neh., I, 1-3 se rattache à Esdr., IV, 23 avec une évidence suffisante. D'après R. Kittel (*Geschichte des Volkes Israel*, III, 1929, p. 600 sq.) et H.-H. Schaeder (*Esra der Schreiber*, 1930, p. 27-28), ce passage appartiendrait, avec tout Esdr., IV, 8 à VI, 18, à un memorandum envoyé à Artaxerxès par Tabe'el et Mithridate pour obtenir le droit de reconstruire les murailles : reproduisant d'abord la lettre accusatrice de Rehum au roi et la réponse de celui-ci, ils rappelleraient en leur faveur l'enquête analogue menée sous Darius et les mesures généreuses prises par celui-ci. Quoi qu'il en soit de cette hypothèse ingénieuse, les pièces ici reproduites, lettre de Rehum (Esdr., IV, 11-16) et réponse d'Artaxerxès (Esdr., IV, 18-22) sont des documents historiques.

Les chap. d'Esdr., VII à X dérivent d'un rapport rédigé par Esdras et utilisé par le Chroniste, avec des retouches. Je crois que cette reprise explique les ressemblances de style qu'on trouve entre Chron. et Esdr. (cf. surtout, A.-S. Kapelrud, *The Question of Authorship in the Ezra-Narrative*, 1944), sans qu'on doive identifier Esdras avec l'auteur des Chroniques. Ce rapport est ponctué d'indications chronologiques précises et rapprochées, qui vont du 1er mois de la 7e année d'Artaxerxès au 1er mois de l'année suivante, avec une lacune entre le 5e et le 9e mois. Cette lacune est comblée par Neh., VIII, qui raconte dans le même style les événements du 7e mois et qui appartient certainement au rapport d'Esdras. L'attribution de Neh., IX à ce même rapport est discutée mais reste très vraisemblable. Par contre, Neh., X (qui interrompt aussi les Mémoires de Néhémie) semble être une source secondaire, dont le récit fait historiquement suite à Neh., XIII.

Les Mémoires de Néhémie couvrent la majeure

partie du livre de Neh. et leur authenticité est hors de doute, mais ils ont été farcis, outre Neh., VII-X, dont on vient de dire l'origine, par des notes du Chroniste (Neh., XI, 3-XII, 26) et par des listes postérieures (Neh., XII, 44-XIII, 3).

Ce travail rédactionnel, qui est évident, suggère que le Chroniste a entendu donner un tableau d'ensemble de la Restauration, en présentant à la fois l'aspect religieux et l'aspect national. Il a été ainsi conduit à combiner les rôles joués par Esdras et par Néhémie et à nommer ceux-ci l'un à côté de l'autre, comme s'ils avaient été contemporains. Mais une analyse précise montre que le seul passage inattaquable où Esdras et Néhémie soient nommés ensemble (Neh., XII, 26) est de la main du Chroniste; que, dans Esdr., VIII, 9, Néhémie a été ajouté au rapport d'Esdras, et que, dans Neh., XII, 36, Esdras a été ajouté aux Mémoires de Néhémie. En réalité, dans leur forme originale, le rapport d'Esdras ne connaissait pas Néhémie et les Mémoires de Néhémie ne nommaient pas Esdras. Cela s'explique parce que leurs missions avaient des objets différents (on les précisera plus loin) mais surtout parce qu'ils ne se sont pas trouvés ensemble à Jérusalem : les dates du rapport d'Esdras vont du début de la 7e année d'Artaxerxès au début de la 8e année; Néhémie séjourne en Palestine de la 20e à la 32e année d'Artaxerxès, et y revient quelques années après.

Cette analyse littéraire déblaie le terrain pour l'interprétation historique : il n'y a plus à se demander, dans l'hypothèse traditionnelle, pourquoi, si Esdras est arrivé treize ans avant Néhémie, il a attendu la venue de celui-ci pour la proclamation de la Loi, ni à s'étonner, dans l'hypothèse nouvelle, qui date Esdras après Néhémie, qu'Esdras ait lu la Loi encore tout jeune mais que sa réforme soit postérieure d'un demi-siècle.

3° *Esdras et Néhémie. Le problème chronologique.* — Cependant le problème chronologique n'est pas résolu pour autant : Esdras réside à Jérusalem de la 7e à la 8e année d'un Artaxerxès. Néhémie y agit entre la 20e et la 32e année d'un Artaxerxès. De quel Artaxerxès s'agit-il? et s'agit-il du même dans les deux cas?

Nous pouvons établir avec certitude sous quel Artaxerxès eut lieu la mission de Néhémie. Celle-ci s'achève en la 32e année du roi (Neh., XIII, 6); par là est exclu Artaxerxès III qui n'a régné que 22 ans (358-336). Mais on a hésité entre Artaxerxès Ier qui resta 41 ans sur le trône (465-424) et Artaxerxès II qui y resta 46 ans (404-358). Le choix d'Artaxerxès Ier, pour qui parlaient déjà toutes les probabilités, a été mis hors de doute par les papyrus d'Éléphantine (art. ÉLÉPHANTINE, t. II, col. 1018) : dans une lettre datée de 408-407, sont mentionnés Joḥanan, le grand prêtre de Jérusalem, Delayah et Shelemyah, les fils de Sanaballat, gouverneur de Samarie. Or Joḥanan est le petit-fils du grand prêtre contemporain de Néhémie et Sanaballat fut l'un de ses adversaires. Néhémie est donc antérieur à 408 : il est venu sous le règne d'Artaxerxès Ier, de la 20e année de ce roi (Neh., II, 1 sq.), en 445, à la 32e année (Neh., XIII, 6) en 433.

Il reste à fixer la date d'Esdras. D'après l'ordre des livres bibliques et leur interprétation traditionnelle, Esdras est venu avant Néhémie, en la 7e année d'Artaxerxès Ier (Esdr., VII, 7), en 458. D'après une théorie défendue par Van Hoonacker en de nombreuses publications, depuis *Néhémie et Esdras, nouvelle hypothèse sur la chronologie de la Restauration juive*, 1890, jusqu'à *La succession chronologique Néhémie-Esdras*, dans la *Rev. biblique*, XXXII, 1923, p. 481 sq. et XXXIII, 1924, p. 33 sq., et adoptée par un bon nombre d'historiens, la mission d'Esdras est postérieure à celle de Néhémie et se place en la 7e année d'Artaxerxès II (398). Enfin, une opinion récente admet la succession Néhémie-Esdras proposée par Van Hoonacker, mais date la mission d'Esdras de la 37e année d'Artaxerxès Ier (428), pour rendre moins invraisemblable la présence simultanée de Néhémie et d'Esdras à Jérusalem (cf. W.-F. Albright, *Archaeology of Palestine and the Bible*, [1935], p. 169 sq.; id., *The Biblical Archæologist*, IX, 1946, p. 13; id., *From the Stone Age to Christianity* ², [1946], p. 366); je ne m'arrête pas à cette opinion qui corrige arbitrairement la date de la 7e année dans Esdr., VII, 7 et 8. Quant à la thèse de Van Hoonacker, ses arguments font impression par leur nombre, mais certains sont éliminés par l'analyse littéraire que nous avons proposée, d'autres ne sont présentés que comme des confirmations. Des preuves principales qu'il donne, aucune n'emporte la conviction : 1° si Néhémie oppose la justice de sa conduite à l'injustice des gouverneurs qui l'ont précédé (Neh., V, 15), cela n'exclut pas qu'Esdras soit venu avant lui, puisque Esdras n'a pas été gouverneur; — 2° si Esdras ne se préoccupe pas de relever les murailles de la ville, ce n'est pas parce qu'elles étaient déjà restaurées par Néhémie, c'est parce que sa mission ne portait pas sur ce point, et si Esdras parle d'un « mur » donné par Dieu en Juda et à Jérusalem (Esdr., IX, 9) il parle probablement au sens métaphorique (cf. la controverse dans *Biblica*, XVI, 1935, p. 89 sq.; 213 sq.; 443 sq.); — 3° le repeuplement de la ville sous Néhémie (Neh., XI, 1-2) n'est pas nécessairement antérieur à la venue d'Esdras, qui est entouré d'une foule nombreuse (Esdr., X, 1), car, d'une part, Jérusalem avait déjà une certaine population quand Néhémie y arriva et, d'autre part, l'assemblée réunie autour d'Esdras ne comprenait pas que les habitants de la capitale; — 4° l'histoire des mariages mixtes n'est pas une « preuve sans réplique » de l'antériorité de Néhémie, dont les mesures partielles (Neh., XIII, 23-28; cf. X, 31) auraient précédé la réforme radicale d'Esdr., IX, 1 sq. et tout le ch. X. Car rien ne dit que cette dernière réforme ait été effective et il est bien plus vraisemblable qu'elle ne fut pas appliquée, précisément parce qu'elle était trop radicale; aussi Néhémie dut-il intervenir à nouveau; — 5° la mention de la « chambre de Joḥanan, fils d'Éliashib », où se retire Esdras (Esdr., X, 6) ne prouve pas qu'Esdras est postérieur à Néhémie, lequel est contemporain du grand prêtre Éliashib (Neh., III, 1), dont le petit-fils Joḥanan eut la même dignité (Neh., XII, 22), car il faudrait prouver d'abord que Joḥanan, fils d'Éliashib, dont parle Esdras, est identique au grand-prêtre Joḥanan, petit-fils d'Éliashib : le fait d'avoir une chambre dans le Temple n'est pas un privilège du grand-prêtre et les deux noms sont communs à cette époque.

En somme, aucun des arguments de Van Hoonacker, pris à part, n'apporte une évidence absolue, mais leur accumulation est impressionnante et ils mettent en relief certains détails qui s'expliqueraient dans l'hypothèse d'une succession Néhémie-Esdras. Cela suffit-il à rendre cette succession certaine? Sûrement pas. Cela suffit-il pour la considérer comme « la plus probable », ainsi que disent aujourd'hui ceux qui suivent Van Hoonacker? Pas même, car l'histoire de la Restauration se comprend mieux et présente plus de cohésion si Esdras est venu avant Néhémie : l'œuvre administrative et sociale de Néhémie suppose la réforme religieuse d'Esdras et se fonde sur elle. C'est ce qui ressortira de l'exposé des faits, tels qu'on peut les interpréter.

4° *La mission d'Esdras.* — Admettons donc qu'Esdras arrive à Jérusalem en 458, muni d'un firman d'Artaxerxès. Il est prêtre et « scribe » (Esdr., VII, 11, 12, etc...). Dans le judaïsme, ce terme de *sôfer*,

comme γραμματεύς dans le Nouveau Testament, est une appellation technique du clerc ou du laïc versé dans l'étude de la Loi, mais ce sens n'est pas connu avant l'Exil, où *sôfer* désigne souvent des fonctionnaires, même de hauts fonctionnaires, des « secrétaires » ou des « secrétaires d'État ». Et sans doute l'étude de la Loi s'est développée durant l'Exil et Esdras y eut une part prépondérante, mais rien n'indique que *sôfer* ait pris avant lui son sens religieux, et comme il est appelé deux fois *sôfer* dans le firman d'Artaxerxès (Esdr., VII, 12 et 21) qu'il faut accepter pour authentique, il est vraisemblable que, dans cette pièce officielle, le mot a un sens administratif. On précise qu'il est « secrétaire pour la Loi du Dieu du ciel » (Esdr., VII, 12), c'est-à-dire qu'il est à la cour de Perse un secrétaire chargé des affaires juives, qui se règlent selon cette Loi (H.-H. Schaeder, *Esra der Schreiber*, 1930, p. 39 sq.). Artaxerxès le charge d'une mission en Judée, où il apporte la Loi de Dieu qu'il doit faire observer. Ainsi le roi donne à la Tôrah valeur de loi d'État, régulatrice de la communauté.

Esdras part à la tête d'une caravane de volontaires auxquels se joint, sur ses instances, un groupe de Lévites (Esdr., VIII, 1-31). Arrivé à Jérusalem, il fait reconnaître sa mission officielle par les administrateurs perses (Esdr., VIII, 36) puis prépare en sous-main sa réforme. Enfin il lit publiquement la Loi qu'il a apportée et qui doit devenir la charte de la communauté (Neh., VIII; cf. l'analyse littéraire ci-dessus). Ce qu'Esdras a lu, c'est le « livre de Moïse », auquel Néhémie se référera (Neh., XIII, 1); il n'a sans doute pas lu tout le Pentateuque, mais certainement plus que le Code Sacerdotal des critiques (G. von Rad, *Das Geschichtbild des chronistischen Werkes*, 1930, p. 38 sq.). Le peuple manifeste sa soumission en célébrant selon les prescriptions légales la fête des Tabernacles, qui coïncide avec cette lecture solennelle (Neh., VIII, 13-17). Esdras voulut obtenir la séparation d'avec les païens, imposée par la Loi et spécialement nécessaire à la réforme religieuse qu'il entreprenait. C'était très difficile à réaliser dans les circonstances : des mariages mixtes avaient été contractés, en particulier par les grands (Esdr., IX, 1-2), et leur rupture signifiait la désorganisation des familles et peut-être la guerre avec les voisins ainsi outragés. Cependant des résolutions extrêmes furent prises et une commission d'enquête dressa, pendant trois mois, la liste des coupables (Esdr., X), mais le rapport d'Esdras s'interrompt là et nous ne savons pas jusqu'à quel point ces mesures furent effectives.

Nous ne savons pas davantage la suite de l'histoire d'Esdras. Il est probable que, chargé d'une mission temporaire par Artaxerxès, il retourna bientôt en Babylonie, où les traditions rabbiniques le font mourir. Il semble que sa figure ait mis un certain temps à se détacher en plein relief. On ne le cite pas dans l'éloge des Pères d'Eccli., XLIX, alors qu'on mentionne Zorobabel, Josué et Néhémie. La tradition juive s'est rattrapée ensuite, entourant son nom d'une floraison de légendes. En fait, et quoi qu'il en soit de l'activité rédactionnelle que d'aucuns lui attribuent, Esdras en promulguant la Loi à Jérusalem a donné sa charte au judaïsme. Il a été l'homme qui, à un moment critique, a fourni leur forme aux aspirations juives et les a pourvues du cadre qui leur a permis de s'affirmer.

5° *L'œuvre de Néhémie.* — En dehors de ce mouvement religieux dont l'importance devait être si grande, l'arrivée des Sionistes qui accompagnaient Esdras réveilla l'esprit national. Bientôt on se mit à reconstruire les murailles de Jérusalem. L'entreprise fut dénoncée à Artaxerxès par les Samaritains comme une tentative de révolte. Artaxerxès ordonna de faire cesser les travaux en attendant qu'il prît une décision motivée (Esdr., IV, 8-22). Les Samaritains, dont le zèle loyaliste était, en l'occurence, commandé par leur haine contre les Juifs, outrepassèrent la volonté royale : ils employèrent la violence (Esdr., IV, 23), démolirent et brûlèrent ce qui avait déjà été construit (Neh., I, 3; II, 3).

La nouvelle en parvint à Néhémie, un Juif qui était échanson d'Artaxerxès (Neh., I, 11) et il obtint du versatile souverain la permission d'aller reconstruire la ville de ses pères. Le roi lui donna les laissez-passer utiles, une lettre pour le garde des eaux et forêts, qui devait lui fournir du bois, et une escorte de cavaliers (Neh., II, 1-9). Il semble qu'il ait envisagé d'abord une absence de courte durée (Neh., II, 6). Rien n'indique qu'il soit parti avec le titre de gouverneur et les précautions qu'il prend au début de son séjour à Jérusalem prouvent qu'il n'en avait pas les pouvoirs, mais il dut être nommé peu après son arrivée (Neh., V, 14). Après une visite des lieux, il communiqua son ardeur au peuple, organisa et poussa activement le travail : en cinquante-deux jours les murailles furent restaurées (Neh., VI, 15). Les indications divergentes de Josèphe ne doivent pas être préférées à ces informations que donnent les Mémoires mêmes de Néhémie (voir art. JÉRUSALEM).

Cependant les oppositions n'avaient pas manqué. Elles étaient dirigées par Sanaballat de Samarie (nous savons, par les papyrus d'Éléphantine, qu'il y était gouverneur) et par Tobiah, un Ammonite dont la famille resta influente jusqu'à l'époque grecque, comme nous l'apprennent les papyrus et l'archéologie (L.-H. Vincent, dans *Rev. biblique*, XXIX, 1920, p. 182 sq.), et reparaît à l'époque des Macchabées. Les intrigues de ces ennemis commencent dès que la résolution de bâtir est prise (Neh., II, 19-20); quand la muraille est à moitié construite, ils projettent une attaque à main armée (Neh., IV, 1-5), et Néhémie est obligé de tenir ses gens en état d'alerte (Neh., IV, 16-17); quand on pose les portes, ils attirent Néhémie dans un guet-apens, que celui-ci déjoue (Neh., VI, 1-9). Ils ne se découragent que lorsque tout est achevé (Neh., VI, 16). Malheureusement, ils trouvaient des complices dans la communauté juive elle-même (Neh., VI, 10-14 et 17-19). On peut enfin célébrer la dédicace des murailles (Neh., XII, 27-43).

La sécurité et la défense de la capitale étant ainsi assurées, il fallait y établir une population convenable. Les mesures prises par Néhémie, installation à Jérusalem de la noblesse et d'un dixième des habitants de la province (Neh., XI, 1) sont analogues au « synoikismos » des cités grecques récemment fondées ou insuffisamment peuplées. Néhémie se montra également préoccupé de justice sociale (Neh., V).

Néhémie retourna à la cour de Perse en 433 (Neh., XIII, 6). Quand il revint quelques années après, il trouva son œuvre compromise par des abus de toute sorte : on avait partie liée avec Tobiah et Sanaballat, ces ennemis jurés de la Restauration (Neh., XIII, 4 et 28), chantres et lévites désertaient le Temple parce qu'ils n'étaient plus payés, on n'observait pas le sabbat, la plaie des mariages mixtes s'étendait. Avec sa fermeté de bon administrateur, Néhémie réprima ces désordres (Neh., XIII) et la communauté s'engagea solennellement à l'observance de la Loi (Neh., X).

Après Néhémie et jusqu'à la conquête grecque, nous ne savons à peu près rien. Suivant Josèphe (*Antiq.*, XI, VII, 1), le grand prêtre Johanan, petit-fils d'Éliashib, aurait tué un de ses frères qui voulait le supplanter; d'après Eusèbe (*Chron.*, I, 1), Artaxerxès III aurait déporté en Hyrcanie des Juifs qui

avaient sympathisé avec les révoltés de Syrie. Mais — et ce fut l'effet durable de l'œuvre d'Esdras et de Néhémie — la Judée, reconnue comme un territoire sacré ayant sa loi propre, continua de jouir d'une certaine autonomie; elle frappait des monnaies d'argent imitées des drachmes attiques (E.-L. Sukenik, dans *Journal of the Palestine Oriental Society*, XIV, 1937, p. 178 sq.).

IX. La période grecque. — Ce tout dernier trait montre que l'influence grecque en Palestine, comme dans les pays voisins, a commencé de s'exercer avant la conquête d'Alexandre; on pourrait en multiplier les indices (céramique : J.-H. Iliffe, dans *Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine*, II, 1932, p. 15 sq.; C.-N. Johns, *ibid.*, p. 46-47; en général, art. Hellénisme, t. III, col. 1442). Mais il reste vrai que cette influence s'intensifia au point de changer la face — la face extérieure seulement — de l'Orient lorsque la victoire d'Issos (333) eut donné à Alexandre la succession de l'empire perse.

1° *Alexandre en Palestine.* — Avant de s'enfoncer en Asie, Alexandre fit la conquête de la Phénicie et de l'Égypte. A l'aller et au retour, il traversa la Palestine. Josèphe (*Antiq.*, XI, VIII) raconte qu'il eut à ce propos des rapports directs avec les Samaritains et les Juifs : pendant le siège de Tyr, le « satrape » de Samarie, Sanballat, trahissant Darius, serait venu faire sa soumission et aurait obtenu de construire un temple sur le Garizim. Après la prise de Gaza, Alexandre serait monté à Jérusalem, aurait honoré le grand-prêtre, sacrifié au Temple, accordé aux Juifs de vivre selon la Loi et d'être exemptés d'impôts. Ces récits, qui ne sont appuyés par aucune source classique, dérivent de la littérature polémique postérieure, dans laquelle Juifs et Samaritains d'Égypte revendiquaient pour leurs sanctuaires respectifs la gloire d'avoir attiré l'attention du grand conquérant. Leur valeur historique est nulle : Alexandre n'est jamais venu à Jérusalem. Mais il ne négligea pas entièrement la Palestine; d'après Arrien, II, XXV, 4, il reçut, pendant le siège de Tyr, la soumission de la Phénicie et de la Judée, il y leva probablement des mercenaires, peut-être envoya-t-il un détachement s'enquérir des baumiers de Jéricho (d'après Pline, *Hist. nat.*, XII, XXV, 117). Lorsqu'il était en Égypte, une sédition éclata chez les Samaritains qui brûlèrent vif le commandant militaire de la Syrie, et Alexandre accourut pour les châtier; d'après Eusèbe et le Syncelle, Samarie aurait alors reçu une colonie militaire macédonienne, mais d'après un autre passage d'Eusèbe, cette colonisation est rapportée à Perdiccas. On voit que nous savons peu de chose (F.-M. Abel, *Alexandre le Grand en Syrie et en Palestine*, dans *Rev. biblique*, XLIV, 1935, p. 48 sq.).

2° *La domination des Lagides.* — Sous les Diadoques, de la mort d'Alexandre (323) à la mort d'Antigone à Ipsos (301), la Palestine changea cinq fois de maître. L'accord de Babylone, en 323, avait donné l'Égypte à Ptolémée, fils de Lagos, et l'ancienne satrapie de Transfluviale à Laomédon, qui dominait ainsi sur la Palestine. La situation de celle-ci ne fut pas changée par l'arrangement de Triparadisos (Ribla) en 321, après la mort de Perdiccas. Mais, l'année suivante, Ptolémée s'empara de la Phénicie, de la Palestine et du sud de la Syrie (Diodore, XVIII, 43). En 318, ces régions sont menacées par Eumène, puis tombent au pouvoir d'Antigone. Elles furent rouvertes à Ptolémée par la victoire qu'il remporta à Palaegaza en 312 sur Démétrius, fils d'Antigone, et c'est probablement à la suite de cette victoire que le Lagide s'empara de Jérusalem, que les Juifs ne voulurent pas défendre parce que c'était un jour de sabbat (cf. Josèphe, *Contre Apion*, I, 209 sq.). De nombreux Juifs furent alors déportés en Égypte (Josèphe, *Antiq.*, XII, I, 1 et *Lettre d'Aristée*, § 12); d'autres, attirés par l'humanité de Ptolémée, s'y rendirent volontairement (Hécatée dans Josèphe, *Contre Apion*, I, 186).

Mais la victoire de Palaegaza n'eut pas de résultats durables. Six mois plus tard, Ptolémée se résigna à évacuer la Syrie en apprenant la défaite de ses armées et le retour en force du vieil Antigone, mais en se retirant il démantela les places fortes, parmi lesquelles Diodore (XIX, XCIII, 7) cite Acre, Jaffa, Samarie, Gaza, à quoi il faut sans doute ajouter Jérusalem. Pendant les dix années qui suivirent, la Palestine fit partie du royaume d'Antigone (F.-M. Abel, *La Syrie et la Palestine au temps de Ptolémée Ier Sôter*, dans *Rev. biblique*, XLIV, 1935, p. 559-581).

La mort d'Antigone sur le champ de bataille d'Ipsos (301) remit tout en question. D'après l'accord passé entre les vainqueurs, toute la Syrie revenait à Séleucus, mais celui-ci trouva la partie méridionale occupée par Ptolémée et renonça à la lui disputer; la Palestine resta sous la domination des Lagides jusqu'à ce que la bataille de Paneion (198) la donnât définitivement aux Séleucides. Mais ceux-ci avaient toujours considéré qu'elle leur appartenait de droit, comme toute la Cœlé-Syrie, et ce siècle fut fécond en escarmouches et en conflits, dont Dan., XI, 5-16 donne, en style prophétique, un résumé exact (F.-M. Abel, dans *Rev. biblique*, XLVIII, 1939, p. 207-236).

Les Ptolémées, n'ayant pas de titres solides à la possession de la Palestine, devaient s'assurer de la fidélité de ses habitants. Ils le firent en établissant des garnisons et aussi en respectant les droits acquis. Ils n'imposèrent pas à cette marche frontière les cadres stricts qui enserraient l'Égypte : il semble que les territoires particuliers n'étaient pas groupés sous une autorité provinciale, mais qu'ils relevaient directement de l'autorité centrale d'Alexandrie. Les anciennes cités reçurent la constitution et les franchises des cités grecques : les noms de Ptolémaïs (Acre), Philotheria (Beth Yeraḥ), Philadelphie (Rabbath Ammon), Scythopolis (Beth Shan) témoignent de cette évolution; d'autres villes, sans changer de nom, eurent le même statut, Tantura, Dor, Samarie... Le fait que ce ne sont pas des fondations nouvelles a conduit certains à estimer que l'action des Ptolémées en Palestine se réduisit à peu de chose (A.-H.-M. Jones, *Cities of the Eastern Roman Provinces*, 1937, p. 241 sq.). En fait, les trouvailles archéologiques (monnaies, céramique, tombes de Marisa) indiquent une influence notable de l'hellénisme et les papyrus de Zénon nous renseignent sur l'activité des transactions commerciales entre la Palestine et la vallée du Nil (L.-H. Vincent, *La Palestine dans les papyrus ptolémaïques de Gerza*, dans *Rev. biblique*, XXIX, 1920, p. 161 sq.; surtout, V. Tscherikower, *Palestine under the Ptolemies*, dans *Mizraïm*, IV-V, 1937, p. 9-90).

Sur le sort fait à la communauté juive de Jérusalem et de son territoire, nous n'avons pas de données explicites, mais on peut aisément le conclure de la politique générale des Lagides : ceux-ci exercèrent une surveillance militaire, qui respectait la constitution théocratique que les Perses avaient autorisée et qu'Esdras avait établie. Les franchises qui en résultaient pratiquement étaient analogues à celles des cités de la côte philistine ou phénicienne, et une pièce d'argent trouvée à Beth-Ṣur prouve que la Judée avait alors le droit de frapper monnaie (O.-R. Seller, *The Citadel of Beth-Sur*, 1933, p. 73-74). Mais précisément parce que la communauté juive gardait sa loi religieuse comme charte, elle fut beaucoup moins atteinte par les progrès de l'hellénisme. Si celui-ci prend alors racine, c'est parmi les colons

juifs d'Égypte, et en premier lieu d'Alexandrie, où les Lagides favorisent leur établissement.

3° *Sous les Séleucides.* — En 198, lorsque Antiochus III le Grand arracha définitivement la Cœlé-Syrie aux Ptolémées, il occupa Jérusalem et il fut bien reçu par les Juifs, qui aidèrent les troupes syriennes à déloger la garnison égyptienne. En récompense de cette soumission facile, le roi leur octroya une charte, qui renouvelait les privilèges accordés jadis par les Perses, en les adaptant aux conditions générales de l'empire séleucide (Josèphe, *Antiq.*, XII, III, 3; E. Bickerman, *La charte séleucide de Jérusalem*, dans *Rev. des études juives*, C, 1935, p. 4-35). Pareillement à d'autres groupes orientaux, les Juifs étaient reconnus comme un *ethnos*, une « nation » gouvernée par la « gérousie » ou conseil des Anciens, dont les membres étaient, comme le personnel cultuel, exempts des taxes royales. La Tôrah était consacrée comme la loi constitutionnelle de la communauté (E. Bikerman, *Institutions des Séleucides*, 1938, p. 131 sq.; 164 sq.).

Après la mort d'Antiochus III (cf. II Macch., I, 14; M. Holleaux, dans *Rev. des études anciennes*, XVIII, 1916, p. 80 sq.), son fils Séleucus Philopator (187-175) suivit d'abord la politique de son père, mais les difficultés financières où il se trouvait le rendirent avide du trésor du Temple de Jérusalem; il envoya Héliodore pour le confisquer. L'entreprise échoua (II Macch., III) et Séleucus fut assassiné peu après par ce même Héliodore, qui usurpa le pouvoir. Mais il fut bientôt dépossédé par le frère de Séleucus, Antiochus IV surnommé Épiphane (175-164).

C'est un personnage complexe, élevé à Rome comme otage, passionné pour la pensée et la religion grecques, imbu de la notion orientale de la monarchie absolue et déifiée (F.-M. Abel, *Antiochus Épiphane*, dans *Vivre et Penser*, I, 1941 = *Rev. biblique*, L, p. 231-254). Voulant réaliser l'unité culturelle et religieuse de son empire, il devait se heurter au particularisme de ses sujets juifs. Mais il trouva chez eux un parti hellénisant qui favorisait ses desseins et qui, au scandale des purs, se recrutait surtout dans l'aristocratie sacerdotale. Comme à chaque changement de souverain, Antiochus devait, à son avènement, confirmer la constitution qui régissait chaque partie de ses États. Il pensa atteindre aisément ses fins politiques en nommant au souverain pontificat un hellénophile, Jason, et en donnant à Jérusalem le statut d'une cité grecque; le roi fut acclamé quand il vint pour la première fois à Jérusalem (II Macch., IV, 7-22), mais le succès n'était qu'apparent. Les luttes autour du haut pontificat, qui éclatèrent bientôt entre Jason et Ménélas ne sont qu'un épisode; le problème était plus profond : la Tôrah avait été reconnue comme loi royale par les Perses et les premiers Séleucides, mais son observance était inconciliable avec l'hellénisme tel qu'Antiochus l'entendait. Il ne restait au roi qu'à abolir la Tôrah et à traiter en rebelles ceux qui continueraient de lui rester fidèles, et c'est ce qu'il fit, avec un mélange de persuasion et de violence, en revenant de son expédition avortée contre l'Égypte (décembre 168) : la circoncision est punie de mort, le culte légitime est interdit, et dans le Temple on dresse un autel à Zeus Olympien, « l'abomination de la désolation » (I Macch., I, 43-64; II Macch., VI, 1-11). Par ces mesures, Antiochus condamnait la pratique religieuse traditionnelle comme une désobéissance civile et les Juifs n'avaient le choix qu'entre l'apostasie et la révolte (E. Bikerman, dans *Rev. de l'histoire des religions*, CXV, 1937, p. 188-223).

4° *Le soulèvement macchabéen.* — Pour l'honneur de la conscience humaine, les Juifs choisirent la révolte. Après une période de résistance passive (II Macch., VI, 18-VII, 41), la lutte active s'ouvrit, dirigée par Mattathias, puis par son fils Judas, surnommé Macchabée, « le Martel ». Celui-ci prit la tête des insurgés et se mesura avec les généraux syriens. Vainqueur d'Apollonios sur un site non identifié (I Macch., III, 10 sq.), puis de Séron sur la route de Bethoron (I Macch., III, 13 sq.), il battit à Emmaüs les troupes de Lysias, vicaire d'Antiochus, enfin Lysias lui-même à Bethoron (I Macch., III, 38-IV, 35; sur toutes les campagnes des Macchabées, cf. F.-M. Abel, dans *Rev. biblique*, XXXII, 1923 à XXXIV, 1926). Maîtres de Jérusalem, sauf de la forteresse qui restait aux mains des Syriens (voir plus bas, art. JÉRUSALEM), les Juifs purifièrent le Temple en décembre 165, trois ans après sa profanation par Épiphane. Peu après le roi persécuteur mourait au delà de l'Euphrate (164). Judas crut le moment venu d'achever la délivrance en s'emparant de l'Acra, la citadelle qui dominait Jérusalem. Mais Lysias, tuteur du jeune roi Antiochus II Eupator, vint au secours de la garnison et battit les Juifs à Beth Zakaria au Sud de Jérusalem (I Macch., VI, 18-47). Cependant, pressé de retourner à Antioche, Lysias renonça à s'emparer de Jérusalem et rendit aux défenseurs de la ville le droit de vivre selon leur Loi (I Macch., VI, 48-63).

La liberté religieuse était donc reconquise, mais Judas pensait qu'elle ne serait vraiment garantie que par l'indépendance nationale, qui était elle-même conditionnée par l'union des Juifs entre eux. Or ils étaient profondément divisés et le parti hellénophile s'agitait. Profitant de l'avènement à Antioche de Démétrius Ier, Alcime se fit nommer grand-prêtre et demanda le secours des troupes syriennes commandées par Bacchidès. Celui-ci repartit bientôt pour Antioche avec Alcime, mais la guerre reprit contre Nicanor, le général de Démétrius, qui fut vaincu (161) dans une défaite qui resta célèbre sous le nom de « jour de Nicanor » (I Macch., VII, 26-50; II Macch., XV). C'est alors que Judas, voulant secouer le joug, recourut aux Romains qui exerçaient déjà sur la Syrie une surveillance hostile. Le Sénat accueillit favorablement cette démarche, mais ne prit aucune mesure effective (I Macch., VIII). Par contre, Démétrius renvoya en Judée Alcime et Bacchidès; Judas, abandonné par les siens, mourut courageusement dans un combat désespéré (I Macch., IX).

C'était en somme la victoire des hellénophiles : Alcime était installé à Jérusalem avec le titre de grand-prêtre et l'appui de l'étranger, et les partisans de Judas étaient traqués. Mais ceux-ci élurent comme chef Jonathas, le frère de Judas, brave comme lui et politique avisé (I Macch., IX, 23-31). Il sut admirablement profiter des circonstances. Alcime étant mort, Bacchidès se fatigua d'une guerre sans gloire et repartit pour Antioche après avoir fait la paix avec Jonathas (I Macch., IX, 32-73).

Dans la lutte qui éclata en 153 entre Démétrius et son compétiteur Alexandre Balas, Jonathas prit parti pour ce dernier, dont il reçu le titre d'« ami du roi » et la dignité de grand-prêtre (I Macch., X, 1-66). Lorsqu'en 147, Démétrius II voulut reprendre le trône de son père, Jonathas resta fidèle à Alexandre, ce qui lui valut d'être attaqué par Apollonios, qu'il défit en rase campagne (I Macch., X, 67-89). Mais, à la mort d'Alexandre (145), il sut se faire agréer par Démétrius qui confirma ses dignités, lui accorda une exemption d'impôt et lui reconnut la possession des trois districts samaritains qu'il avait occupés (I Macch., XI, 30-37).

Dans les troubles occasionnés par le général Tryphon, qui soutenait un fils d'Alexandre Balas contre Démétrius, Jonathan resta d'abord fidèle à Démétrius puis, déçu par lui, il se rangea du côté de son jeune adversaire, Antiochus VI, le protégé de Tryphon.

Mais celui-ci, qui rêvait de la couronne pour lui-même, s'empara de Jonathas par ruse et le fit tuer peu après (143).

Son frère Simon acheva son œuvre. Se déclarant résolument pour Démétrius II, il obtint de lui une charte de liberté, et les Juifs datèrent leur affranchissement de la « première année de Simon, grand-prêtre, stratège et ethnarque » (I Macch., XIII, 42). Ces titres furent reconnus par les Romains (I Macch., XV, 16 sq.) et par Antiochus VII Sidétès, successeur de Démétrius (I Macch., XV, 2 sq.). Simon, comme ses frères, mourut de mort violente (I Macch., XVI, 11-17), en 135, mais il avait fondé une dynastie de princes indépendants, appelés les Asmonéens, probablement de leur pays d'origine.

5° *Les Asmonéens.* — Le seul fils survivant de Simon, Jean Hyrcan, recueillit sa succession (135-104). Il eut des débuts assez difficiles, car Antiochus VII Sidétès vint assiéger Jérusalem, remit la Judée en vassalité et entraîna Hyrcan avec lui dans une expédition contre les Parthes. Hyrcan sut s'éloigner avant le désastre qui coûta la vie à Antiochus VII (129). Il profita des troubles qui suivirent pour rendre à sa nation une indépendance de fait et pour agrandir son territoire au Sud jusqu'à Dora et Marisa, au Nord jusqu'en Galilée, et au delà du Jourdain. En politique intérieure, se marque une évolution importante. Ce fut alors que se constituèrent les deux groupes qui devaient rester face à face jusqu'à l'époque du Christ. Les pharisiens, indifférents aux affaires politiques mais ardemment attachés à la Loi, sont les descendants des *ḥasidim* qui avaient été le meilleur appui des Macchabées. Les sadducéens, réalistes, libéraux de tendance, formaient le parti de l'aristocratie sacerdotale, qui avait naguère pactisé avec les rois de Syrie. Or, Jean Hyrcan, descendant des Macchabées, se conduisait en prince mondain : les pharisiens (et le peuple) se séparèrent de lui.

La rupture s'accentua sous ses successeurs. Son fils Aristobule Ier ne régna qu'un an (104-103) et nous ne savons presque rien de certain à son propos, pas même s'il prit vraiment le titre de roi, comme le dit Josèphe. Sa veuve épousa le frère du défunt, Alexandre Jannée et lui donna le pouvoir (103-76). Il prit le titre royal (Strabon, XVI, II, 40), batailla sans relâche et agrandit considérablement l'État juif : il possédait toute la côte, du Carmel à l'Égypte sauf Ascalon, il avait la haute Galilée au Nord, l'Idumée au Sud, et une large bande de la Transjordanie. Mais à l'intérieur il fut engagé dans une lutte sans merci contre son propre peuple, que soulevaient les pharisiens. Par un étrange renversement, ceux-ci, les sectateurs rigides de la Loi, appelèrent le roi de Syrie, Démétrius III, contre le descendant des Macchabées. Mais alors un sursaut du sentiment national rejeta le peuple vers Alexandre Jannée; Démétrius, se croyant dupé, rentra chez lui et Alexandre se vengea atrocement de ses adversaires. Il eut ensuite douze années tranquilles, qu'il passa dans la débauche.

Avant d'expirer, il avait conseillé à sa femme Alexandra de se réconcilier avec les pharisiens. Celle-ci y était d'ailleurs portée par tempérament, et son règne (76-67) a été considéré comme un âge d'or par la tradition rabbinique : les pharisiens entrèrent alors dans le grand conseil des Juifs, réservé jusque-là à la noblesse et aux prêtres, et prirent une part active à la politique.

La réaction se produisit à la mort d'Alexandra. Son fils aîné, Hyrcan, déjà grand-prêtre, prit le pouvoir, mais il fut bientôt contraint d'abdiquer en faveur de son cadet, Aristobule II (67-63), qui était soutenu par les sadducéens. Hyrcan se serait résigné à rentrer dans l'ombre, mais l'un de ses partisans, l'Iduméen Antipater, noua des intrigues avec Arétas, roi des Nabatéens. Aristobule fut battu près de Jéricho et dut s'enfermer dans Jérusalem. Les sadducéens étaient avec lui; les pharisiens étaient pour Hyrcan. Alors les deux partis en appelèrent à la grande puissance qui venait de se manifester en Orient : Rome (65).

X. L'EMPRISE DE ROME. — 1° *La conquête romaine.* — Pompée, vainqueur de Mithridate du Pont, organisait alors l'Asie. Son lieutenant, Scaurus, envoyé en Syrie, s'avança jusqu'en Judée où les partisans d'Aristobule et ceux d'Hyrcan plaidèrent leur cause devant lui. Contre payement d'une grosse somme, il obligea les Nabatéens à lever le siège de Jérusalem, Aristobule les poursuivit et les battit. En 63, Pompée arriva personnellement à Damas et y convoqua les deux frères rivaux.

Il refuse d'abord de se prononcer entre eux, puis, indisposé par les hésitations d'Aristobule, il le jette en prison et s'approche de Jérusalem où les partisans d'Hyrcan se livrent à sa merci pendant que les prêtres, fidèles à Aristobule, se retranchent dans le Temple, qui tombe un jour de sabbat, à la fin de l'été 63 (F.-M. Abel, dans *Rev. biblique*, LIV, 1947, p. 243-255). Le vainqueur rend à Hyrcan le souverain pontificat, assujettit toute la Judée au tribut et en détache les territoires non juifs, conquis par les Asmonéens.

La Judée, la Galilée et la Pérée, une bande étroite au delà du Jourdain, ne furent pas rattachées directement à la province de Syrie, mais restèrent sous la surveillance du proconsul. Le pays avait perdu son indépendance et payait le tribut.

2° *Les derniers Asmonéens.* — Sous le pontificat d'Hyrcan II (63-40), un fils d'Aristobule, Alexandre, qui avait échappé aux Romains, essaya de reprendre le pouvoir. Aussitôt le gouverneur de Syrie, Gabinius, intervint et, pour éviter la reprise de pareilles tentatives, démembra le pays en cinq districts, régis chacun par un conseil d'Anciens : Jérusalem, Gezer, Amathus en Pérée, Jéricho, Sepphoris. Hyrcan ne conservait pas d'autres fonctions que celles du sacerdoce (57). Les années suivantes, Aristobule, échappé de Rome, prit de nouveau les armes, mais il retomba dans les fers. Antipater, l'Iduméen qui avait soutenu Hyrcan dès le début, continuait d'intriguer et travaillait pour les Romains.

Cependant César franchit le Rubicon en 49 et la guerre éclata avec Pompée. Antipater et Hyrcan, qui s'étaient liés à ce dernier, changèrent de camp et Antipater courut au secours de César mis en échec par la révolte des Alexandrins. Aussi, quand après la bataille de Pharsale (48), César vint en Syrie (47), il rendit à Hyrcan son pouvoir politique, le nomma ethnarque, annula toutes les mesures prises par Pompée (Momigliano, *Ricerche sull'organ. della Giudea*, dans *Ann. R. Scuola Norm. Sup. Pisa*, sér. II, vol. III, 1934, p. 10 sq.).

A côté d'Hyrcan — et en fait au-dessus de lui — Antipater avait été nommé procurateur par César. Tout en répondant à la confiance de son maître, il poussa sa famille et fit désigner ses deux fils comme stratèges, Phasaël à Jérusalem, Hérode en Galilée. Après l'assassinat de César aux ides de mars 44, les différents partis juifs recherchèrent, au prix de désaveux répétés, la faveur des maîtres successifs de l'Orient. Phasaël et Hérode furent nommés tétrarques par Antoine, Hyrcan restant relégué dans son rôle de grand-prêtre (41). Un an après, les Parthes envahirent la Syrie et donnèrent le trône de Jérusalem à Antigone, fils d'Aristobule II. Hyrcan fut destitué du haut pontificat. Phasaël se suicida et Hérode s'enfuit chez les Nabatéens.

Le court règne d'Antigone, roi et grand-prêtre, ne fut pas heureux (40-37). Hérode, rejeté par les Nabatéens, était allé à Rome où le Sénat l'avait reconnu comme roi de Judée. Il revint aussitôt et la guerre civile recommença. Elle fut incertaine jusqu'au jour où Hérode obtint d'Antoine l'envoi de Sossius et de deux légions de renfort. Hérode et les Romains mirent le siège devant Jérusalem qui tomba en l'été 37. Fils d'un Iduméen et d'une princesse arabe, Hérode venait de se rattacher au judaïsme en épousant Mariammé, petite-fille d'Hyrcan II. Antigone fut décapité; c'était la fin de la dynastie asmonéenne.

3° *Les Hérodes.* — Hérode Ier (37-4 av. J.-C.) est un personnage important de l'histoire, et cependant on hésite à lui donner le nom de « Grand », que la tradition lui a attaché. Doué d'un remarquable sens politique, endurant à la fatigue, tenace dans ses desseins, il mit tout en œuvre pour le triomphe de sa personnalité. Il fut orgueilleux comme un fort, jaloux comme un passionné, enfin vaniteux comme un parvenu. Ce fut une aventure singulière que celle de ce demi-Juif, perpétuellement partagé entre ses intrigues politiques et ses drames de famille, sérieusement attaché à ses sujets d'adoption et à ses maîtres romains, parce qu'il trouvait dans la soumission des uns et dans l'amitié des autres le fondement de sa propre grandeur.

Lié d'abord à Antoine et contraint de ménager Cléopâtre, Hérode changea de camp après la bataille d'Actium (septembre 31) et offrit à Auguste ses services et son amitié. Il en reçut la confirmation de son titre de roi, les territoires qu'il avait dû céder à la reine d'Égypte, une partie des villes que Pompée avait enlevées aux Juifs. Mais ces dix premières années de son règne (37-27) furent traversées de crises domestiques, souillées de meurtres qui le débarrassèrent de tous les mâles de la race d'Hyrcan. De 27 à 14, ce fut l'apogée : roi ami et allié du peuple romain, Hérode était en tutelle pour sa politique extérieure, mais il était maître chez lui, exempt de redevances, chef de son armée; les agrandissements de son territoire, la prospérité de ses États qu'il administrait en monarque absolu lui donnèrent les moyens d'élever en Palestine et ailleurs des constructions magnifiques. Pour garder la faveur du maître de l'Empire, il multiplia les attentions, jusqu'à lui rendre les honneurs divins : Auguste avait son temple et ses sacrifices à Samarie, à Césarée, à Panias, ailleurs encore. Ainsi l'hellénisme triomphait jusque dans le domaine religieux. Mais pour donner une satisfaction à ses sujets juifs qu'inquiétait ce débordement de luxe profane, Hérode reconstruisit le Temple de Jérusalem. Ce fut la plus splendide de ses constructions; cependant cette libéralité ne réussit pas à lui concilier les pharisiens, qui ne voyaient en lui que l'instrument de Dieu pour châtier son peuple infidèle. Les dernières années du règne en marquèrent le déclin : brouille avec l'empereur à propos d'une campagne en Nabatène; disputes de famille qui s'achèvent par la condamnation à mort de ses deux fils, Alexandre et Aristobule, par l'exécution d'un troisième, Antipater, qu'il avait désigné pour lui succéder, par le bannissement de son frère Phéroras, qu'il avait comblé d'honneurs; massacre des pharisiens qui avaient abattu l'aigle d'or placé au-dessus de la grande porte du Temple. Cet événement se passait en la dernière année du roi, ulcéré par la désaffection qu'il sentait générale autour de lui, exaspéré par ses malheurs domestiques, rongé par la maladie qui devait l'emporter. Ayant réglé sa succession et ses vengeances posthumes, il mourut en l'an 4 av. J.-C.

Les dernières volontés d'Hérode, qui étaient subordonnées au consentement des Romains, ne furent pas respectées. Après des troubles sanglants, où les légions intervinrent brutalement, son royaume fut partagé entre trois de ses fils : Archélaus reçut la Judée, l'Idumée et la Samarie; Hérode Antipas, la Galilée et la Pérée; Philippe, la Gaulanitide, la Trachonitide et les autres territoires du Nord. On leur refusa le titre de roi. Philippe eut un gouvernement tranquille jusqu'à sa mort en 34 ap. J.-C., où ses états furent incorporés à la province romaine de Syrie. Hérode Antipas, qui fit décapiter S. Jean-Baptiste et participa au procès de Jésus, fut exilé par Caligula, en 39 ap. J.-C.

Archélaus, en Judée, continua la politique d'Hérode, mais il n'eut pas la même largeur de vues ni la même habileté. Dénoncé par les Juifs, il fut destitué et exilé en 6 ap. J.-C.

4° *Les procurateurs et la guerre juive.* — Les Romains prirent alors la Judée (avec la Samarie et l'Idumée) en administration directe. Le pays fut confié à un procurateur muni de pleins pouvoirs. Théoriquement il ne dépendait que de l'empereur, mais la faiblesse de ses moyens d'action exigeait parfois l'intervention du légat de Syrie. Pour les Juifs, c'était la sujétion complète. Des premiers procurateurs, un seul nous est connu avec quelque détail par les renseignements que nous donnent Philon et Josèphe et par le rôle qu'il joua au procès de Jésus, c'est Ponce-Pilate (26-36).

Un petit-fils d'Hérode le Grand, Hérode Agrippa Ier, avait reçu de Caligula le diadème royal avec la tétrarchie de Philippe en 37, puis celle d'Hérode Antipas en 39. En 41, l'empereur y ajouta la Judée et la Samarie, qui cessèrent d'être administrées par un procurateur; le royaume d'Hérode le Grand était ainsi reconstitué. Agrippa Ier n'était qu'un aventurier, mais il joua à Jérusalem le personnage d'un roi pieux, gagna les sympathies des pharisiens et du peuple, qui leur était dévoué; il afficha son zèle pour la Loi en persécutant les premiers apôtres du christianisme. Il mourut subitement en 44.

La Judée retomba alors sous le régime des procurateurs. Les administrateurs qu'elle eut entre 44 et 66 firent, presque tous, ce qu'il fallait pour exaspérer le peuple; il n'est pas étonnant que les troubles se soient multipliés : zélotes et sicaires acharnés contre les Romains et leurs amis, pseudo-prophètes et pseudo-messies excitant la foule. Le gouvernement pacifique de Festus (58-62) valut au pays un certain répit, mais l'exaspération atteignit son comble sous l'odieuse tyrannie d'Albinus (62-64) et de Gessius Florus (64-66).

Enfin la révolte éclata. Les zélotes, conduits par Éléazar, fils du grand-prêtre Ananias, s'installèrent dans le Temple même, occupèrent la citadelle et battirent le légat de Syrie, Cestius Gallus, venu pour rétablir l'ordre. Les conseils de modération qu'avaient prodigués les chefs de la classe sacerdotale et du parti des pharisiens ne pouvaient plus être écoutés et l'insurrection devint générale. La défense de Jérusalem fut confiée au grand-prêtre Ananias, celle de l'Idumée à Éléazar, celle de la Galilée à Josèphe, le futur historien.

Au printemps de 67, Vespasien et Titus furent envoyés par Néron pour abattre la révolte. Ils s'emparèrent facilement de la Galilée. La division se mit alors parmi les insurgés : les zélotes de Jean de Giscala s'attaquèrent à tous ceux qu'ils jugeaient trop tièdes ; les hommes d'ordre appelèrent à leur secours les Iduméens; les modérés se réfugièrent auprès des Romains. Cependant ceux-ci avançaient et encerclaient Jérusalem; après une campagne victorieuse en Transjordanie, Vespasien abordait le Sud de la Judée. La mort de Néron, 9 juin 68, la proclamation

de Vespasien comme empereur, 1er juillet 68, retardèrent les opérations. Cependant les dissensions entre Juifs devenaient de plus en plus atroces et préparaient aux conquérants une proie facile. Au printemps de 70, Titus mit le siège devant Jérusalem. Trop tard réconciliés, les défenseurs opposèrent une résistance acharnée, ne cédant ni aux affres de la famine, ni aux assauts répétés qui enlevaient l'une après l'autre les trois enceintes qui protégeaient la ville. Finalement, le Temple, dernier point où l'on tenait encore, s'écroula dans les flammes (avril 70). La *Judæa capta* constitua une province spéciale de l'empire romain, et pour mieux rompre avec le passé on en effaça le nom même : elle devint la Syrie Palestine. Ici s'arrête l'histoire politique du peuple d'Israël. Après dix-neuf siècles, le Sionisme moderne la fera-t-il renaître?

Bibliographie. — On ne peut signaler ici que les ouvrages généraux sur l'histoire d'Israël, qui sont récents, ou qui ont eu quelque importance dans le développement des études bibliques.

B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, 2 vol., Berlin, 1887, 1888; E. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, 5 vol., Paris, 1887-1893; J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, 7e éd., Berlin, 1914; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3 vol., 4e éd., 1901, 1907, 1909; Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums*, t. I-III (en 5 vol.), 2e et 3e éd., Stuttgart, 1910-1937; S.-A. Cook, dans *Cambridge Ancient History*, vol. II, III et VI, Cambridge, 1924, 1925, 1927; R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, t. I-II, 7e éd., Stuttgart, 1932, 1925; t. III, 1re et 2e éd., Stuttgart, 1927, 1929; J. Vandervorst, *Israël et l'Ancien Orient*, 2e éd., Bruxelles, 1929; L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu des Juges à la Captivité* : I, *La période des Juges;* II, *Saül et David;* III, *Salomon*, Paris, 1922-1930; A. Lods, *Israël des origines au milieu du VIIIe siècle*, Paris, 1930; Id., *Les prophètes et les débuts du judaïsme*, Paris, 1935; A. Jirku, *Geschichte des Volkes Israel*, Leipzig, 1931; A.-T. Olmstead, *History of Palestine and Syria to the Macedonian Conquest*, New-York, 1931; W.-O.-E. Œsterley et T.-H. Robinson, *A History of Israel*, 2 vol., Oxford, 1932; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, 2 vol., Turin, 1932 et 1934; trad. franç. par P. Auvray, Paris, 1939, 2e éd., 1947; L. Dennefeld, *Histoire d'Israël et de l'Ancien Orient*, Paris, 1935; W.-L. Wardle, *The History and Religion of Israel* (*The Clarendon Bible*, I), Oxford, 1936; E.-W.-K. Mould, *Essentials of Bible History*, New-York, 1939; J. Finegan, *Light from the Ancient Past, The Archæological Background of the Hebrew Christian Religion*, Princeton, New-Jersey, 1946.

R. de Vaux.

ITALA. — Ce terme se rencontre constamment dans les commentaires de la Bible et dans les manuels, avec un sens d'ailleurs un peu flottant. Il désigne tantôt les anciennes versions latines de la Bible antérieures à la Vulgate hiéronymienne, tantôt les versions européennes par opposition aux textes africains, tantôt un groupe déterminé parmi les versions européennes. Cette appellation a été vulgarisée par dom P. Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinæ versiones antiquæ seu vetus italica et ceteræ quæcumque in codicibus manuscriptis et antiquorum libris reperiri potuerunt*, Reims, 1739-1751.

En fait un seul texte ancien peut être invoqué, celui de S. Augustin, *De doctrina christiana*, II, 22, et son interprétation est si difficile qu'elle a suscité toute une littérature. Voici ce passage entouré de son contexte immédiat : (21) *Plurimum hic quoque juvat interpretum numerositas collatis codicibus inspecta atque discussa; tantum ut absit falsitas : nam codicibus emendandis primitus debet invigilare sollertia eorum qui Scripturas divinas nosse desiderant ut emendatis non emendati cedant, ex uno dumtaxat interpretationis genere venientes.* (22) In ipsis autem interpretationibus itala ceteris præferatur : nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiæ. *Et latinis quibuslibet emendadis, græci adhibeantur, in quibus Septuaginta interpretum, quoad Vetus Testamentum adtinet, excellit auctoritas : qui jam per omnes peritiores ecclesias tanta præsentia sancti Spiritus interpretati esse dicuntur, ut os unum tot hominum fuerit.* (*P. L.*, t. XXXIV, col. 45-46.)

Notons tout d'abord que *itala* ne peut être ici simple synonyme de *latina*, pour désigner l'ancienne version latine en général. Aux yeux de S. Augustin il n'y a pas une seule version, mais une multitude : *Qui enim scripturas ex hebræa lingua in græcam verterunt numerari possunt, latini autem interpretes nullo modo* (*Doctr. christ.*, II, 16; *P. L.*, t. XXXIV, col. 43). Il n'est pas vrai d'ailleurs que S. Augustin donne la préférence au texte latin. Il dit lui-même, dans le passage en question, qu'il faut le corriger d'après le grec. Il faut donc écarter cette interprétation. Voyons maintenant les opinions qui restent en présence. Nous les exposerons successivement en signalant les difficultés auxquelles elles se heurtent et les discussions soulevées en ces dernières années.

1° « L'*itala* proprement dite paraît avoir été la version, ou la révision biblique, usitée dans le diocèse politique d'Italie, qui comprenait alors Vérone, Aquilée, Brescia, Ravenne et Milan. » S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Age*, Paris, 1893, p. 6. C'est l'opinion la plus courante. Elle a été reprise récemment par P. de Ambroggi, *L'Itala di S. Agostino*, dans *Scuola cattolica*, 1929, t. XIV, p. 114-122, et G. Balestri, *Di un celebre passo in* De doctrina christiana *del S. P. Agostino*, dans *Bolletino storico agostiniano*, 1927, t. III, p. 164-168 et t. IV, p. 6-9; 36-38.

On pourrait songer spécialement au texte milanais que S. Augustin aurait pu apprécier lors de son séjour dans cette ville. A première vue, le sens obvie paraît favoriser cette interprétation. Cependant, à y regarder de plus près, les difficultés surgissent. Qu'est devenu ce phénix qui unissait la fidélité à la clarté? En reste-t-il seulement des vestiges? En vérité, parmi les débris de l'ancienne latine, on ne voit pas ce qui aurait pu mériter cet éloge. On devrait du moins en trouver des traces dans les œuvres de S. Augustin lui-même. Puisqu'il la juge plus fidèle et plus claire, il a dû se servir de l'*itala* dans ses écrits. Il n'en est rien. On retrouve chez Augustin une grande variété de textes bibliques, depuis les vieilles versions africaines jusqu'à certaines parties de la Vulgate hiéronymienne. Il a introduit lui-même de nombreuses corrections, sans se fier jamais exclusivement à aucune version latine, mais en s'appuyant toujours sur le grec. Cf. P. Capelle, *Le texte du Psautier latin en Afrique* (Collectanea biblica latina, IV), Rome, 1913, p. 83-169. D. de Bruyne, *S. Augustin reviseur de la Bible*, dans *Miscellanea Agostiniana*, t. II, Rome, 1931, p. 531-606. Lorsque, pour les Évangiles, Augustin adoptera un texte, sans d'ailleurs s'y asservir, ce ne sera pas un texte vieux-latin, mais la revision de S. Jérôme. Ce n'est pas un texte voisin de la Vulgate qu'il cite, à partir de 400, et qu'il jugerait meilleur que les autres, c'est comme l'a prouvé Burkitt (cf. *infra*), la Vulgate elle-même. Il l'a écrit à S. Jérôme qui lui répond en 404 : *Si me, ut dicis, in Novi Testamenti emendatione suscipis, exponisque causam cur suscipias...* (*Epist. Hieron.*, CXII, 20, dans *Corp. script. eccles. latin.*, t. LV, p. 391).

Il y a moins de raisons encore d'identifier l'*itala* avec la vieille version africaine, comme le faisait H. Rönsch, *Itala und Vulgata*, Marbourg, 1875, p. 1-10, puisque Augustin n'a guère fait que s'écarter de plus en plus de ce texte. On ne peut que répéter ce que disait Bentley au XVIIIe siècle : « J'ai longtemps cherché l'*itala* et dans ces longues recherches je n'ai trouvé que la conviction qu'elle était introuvable. » (Cf. Sabatier, *op. cit.*, t. III, p. XVII.)

2° Le texte est à corriger. « Nous pensons qu'il faut lire : *In ipsis autem interpretationibus* illa *præ ceteris præferatur* quæ *est verborum tenacior*, etc. » A. d'Alès, *Itala*, dans *Recherches de sciences religieuses*, t. XI, 1921, p. 219. Le savant jésuite a eu, peut-être sans le savoir, des précurseurs au XVIII^e siècle, dans la personne de Casley et de Bentley. Ce dernier avait cherché dans la tradition manuscrite, sans trouver autre chose que les deux variantes *ita labor ceteris* et *italici*. Il avait alors conjecturé *illa* et changé *nam* en *quæ*. Cf. Sabatier, *op. cit.*, t. III, p. XVII-XXVII. Scrivener-Miller, *A plain introduction to the criticism of the New Testament*, t. II, Londres, 1894, p. 42, n. Heer, qui est chargé de l'édition de *De doctrina christiana* pour le *Corp. script. eccl. lat.*, n'a trouvé qu'un manuscrit très récent qui porte *illa quæ*. Il estime que la bonne leçon est bien *itala*. Cf. *Bulletin d'anc. littér. chrét. latine*, t. II, p. [31]. Dépourvue de tout appui dans la tradition manuscrite, la conjecture de Bentley n'est pas plus favorisée par l'évidence interne. Si la leçon *illa quæ* est primitive, elle n'a pu être changée en *itala* que par une confusion accidentelle. Ce n'est pas impossible; mais il est étrange qu'un copiste ait changé un mot facile et ordinaire en un autre qui était plus rare et venait obscurcir la phrase. Admettons-le cependant. Nous obtenons alors : *In ipsis autem interpretationibus itala ceteris præferatur quæ est verborum tenacior*. Quel besoin avait-on de changer alors *quæ est* en *nam est?* Aucun. Il n'y a ni confusion possible, ni nécessité de modifier pour obtenir un sens intelligible. Le *nam* doit être primitif, et il est le garant de la leçon *itala*. La solution du P. d'Alès est peut-être commode; elle n'a aucun appui sérieux ni dans la tradition manuscrite, ni dans la critique interne. C'est à cette solution que se rallie dom H. Leclercq, *Diction. archéol. chrét. et de lit.*, art. *Itala*, t. VII, col. 1607-1611.

3° Autre correction : il faut lire *Aquila* au lieu de *itala*. C'est la thèse du P. A. Vaccari, *Alle origine della Volgata*, dans *Civiltà cattolica*, 1915, t. IV, p. 21-37; *L'Itala di S. Agostino*, *ibid.*, 1916, t. I, p. 76-84. Plutôt que de chercher en vain une version latine introuvable, le P. Vaccari préfère changer le texte et lire le nom d'Aquila, dont la méthode de traduction lui paraît bien répondre à l'éloge de S. Augustin. Cette thèse a été reprise sous une forme nouvelle par dom H. Quentin (*La prétendue Itala de S. Augustin*, dans *Revue bibl.*, 1927, t. XXXVII, p. 216-225) et le P. Vaccari lui-même (*Una Itala fenice negli scritti di S. Agostino*, dans *Civiltà cattolica*, 1929, t. IV, 108-117) lui a donné son adhésion. Il y aurait une lacune dans le texte entre *ita* et *la*. Cette dernière syllabe serait la fin du nom d'Aquila; mais le reste de la lacune serait difficile à combler : *In ipsis autem interpretationibus ita* [*...unde fit ut a Judæis Aqui*]*la ceteris preferatur*, etc. C'est assurément fort ingénieux, mais cela manque de solidité. Degering, *Die Quedlinburger Italafragmenta*, Berlin, 1932, a trouvé mieux encore : *In ipsis autem interpretationibus ita* [*lata est a Judæis sententia ut eam quam fecit Aqui*]*la ceteris*, etc. C'est tout au plus une distraction inoffensive. Mais on ne voit pas ce que vient faire Aquila dans ce contexte. Les *interpretationes* dont il a été question auparavant semblent bien être des versions latines (cf. P. de Ambroggi, *L'Itala, versione latina o greca*, dans *Scuola cattolica*, 1929, t. XIV, p. 443-451). On ne voit pas non plus que S. Augustin ait une préférence pour Aquila, et ce qu'il dit ensuite exclut cette préférence, puisqu'il met les Septante au dessus de tout. Dans l'hypothèse de dom Quentin, cette préférence n'est pas attribuée à Augustin; mais nous ne savons plus du tout ce que l'évêque d'Hippone voulait dire.

4° L'*itala* est la revision hexaplaire de S. Jérôme. C'était l'opinion de Reuss, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, Strasbourg, 1860, p. 436. Th. Zahn, (*Die Urausgabe der Apostelgeschichte des Lucas*, dans *Forsch. zur Gesch. des neutestam. Kanon*, IX, Leipzig, 1916, p. 188-196) lui a donné une adhésion partielle.

Le P. Méchineau (*Dictionnaire de la Bible*, art. LATINES *(Versions)*, t. IV, col. 121), avait déjà objecté qu'il n'y avait aucune raison de donner à cette revision le nom d'*itala*, puisque, à part une première revision du Psautier, le reste du travail avait été fait en Palestine. L'objection n'est pas péremptoire. De Bethléem, Jérôme restait en relations avec Rome, et c'étaient ses amis de là-bas qui divulguaient ses ouvrages et ses traductions. Une autre objection paraît plus sérieuse : en 405 S. Augustin ignorait encore l'existence de cette revision : *Deinde nobis mittas, obsecro, interpretationem tuam de Septuaginta quam te edidisse nesciebam* (*Epist.*, LXXXII, 34, dans *Corp. script. eccl. lat.*, t. XXXIV ², p. 385). Plus tard, en 416, S. Jérôme lui répond qu'il ne peut lui envoyer le résultat de ce travail : *Præceptis tuis parere non possumus, maxime in editione Septuaginta quæ astericis verubusque distincta est : pleraque enim prioris laboris fraude cuiusdam amisimus* (*Epist. (August.)*, CLXXII, 2, *loc. cit.*, t. XLIV, p. 639). Notons cependant que dès 395 Augustin loue la traduction de Job sur le grec (*Epist.*, XXVIII, 2, *loc. cit.*, t. XXXIV ¹, p. 105). Il y revient plus tard, en 403 (cf. *Epist.*, LXXI, 3, *loc. cit.*, t. XXXIV ², p. 250). Il reconnaît aussi au Psautier gallican une supériorité du moins théorique (cf. P. Capelle, *op. cit.*, p. 158-163). Cette revision hexaplaire répondait d'ailleurs à l'idéal de S. Augustin : corriger le latin d'après le grec des Septante. Mais d'autre part il n'a connu de cette recension, restée inachevée, que quelques parties.

5° L'*itala* est la Vulgate hiéronymienne. Cette opinion a pour patron Isidore de Séville : *Presbyter quoque Hieronymus trium linguarum peritus ex hebræo in latinum eloquium easdem scripturas convertit eloquenterque transfudit, cujus interpretatio meritis ceteris antefertur, nam est et verborum tenacior et perspicuitate sententiæ clarior, atque utpote a christiano interprete verior* (*Etym.*, VI, 4, 5, *P. L.*, t. LXXXII, col. 236). Isidore applique donc à la Vulgate ce que S. Augustin disait de l'*itala*.

Cette opinion a été reprise par F.-C. Burkitt (*The Old Latin and Itala* [Texts and Studies, IV, 4], Cambridge, 1896, p. 55-65; *Saint Augustine's Bible and the Itala*, dans *Journal of theolog. studies*, 1910, t. XI, p. 258-268; 447-548). Burkitt remarque tout d'abord que *Doctr. christ.*, II, 17 confronte deux citations des Septante avec la Vulgate :

Is., LVIII, 7 : *et domesticos seminis tui ne despexeris et carnem tuam ne despexeris.*
Is., VII, 9 : *nisi crediderit non intelligetis nisi crediderit non permanebitis.*

Il développe ensuite sa théorie en montrant que dans le *De consensu evangelistarum*, S. Augustin avait adopté la Vulgate.

La thèse de Burkitt fut en général mal accueillie (cf. Mercati, dans *Revue bibl.*, 1897, t. VI, p. 474-478; P. Lejay, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1900, t. V, p. 175-176; J. Denk, *Burkitts These Itala = Vulgata. Eine textkritische Unmöglichkeit*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1908, t. VI, p. 225-244). Elle reçut cependant l'adhésion de P. Corssen, dans *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1897, p. 416-422, qui ajouta quelques précisions. Burkitt parlait de la Vulgate en général ou même insistait sur le Nouveau Testament. Corssen fait remarquer que le contexte du *Doctr. christ.* indique plutôt l'Ancien Testament et

que par conséquent il faut penser à la Vulgate de l'Ancien Testament.

Il était assez facile de répondre qu'en 397 S. Augustin ne pouvait juger aussi favorablement une traduction qu'il blâmait encore en 403 : *De vertendis autem in latinam linguam sanctis litteris canonicis, laborare te nollem, nisi eo modo quo Iob interpretatus es* (*Epist.*, XXVIII, 2, dans *Corp. script. eccles. lat.*, t. XXXIV [1], p. 105). Quant aux deux citations d'Isaïe, il en est une qui semble bien venir de Symmaque (cf. S. Jérôme, *In Is.*, III, *P. L.*, t. XXIV, col. 107). L'autre pourrait tout aussi bien venir d'Aquila.

L'opinion de Corssen fut alors reprise sous une forme nouvelle par dom D. de Bruyne (*L'Itala de S. Augustin*, dans *Revue bénéd.*, 1913, t. XXX, p. 294-314; *Encore l'Itala de S. Augustin*, dans *Revue d'histoire ecclés.*, 1927, t. XXVIII, p. 779-785). Il s'agirait bien de la traduction de l'Ancien Testament *ex hebræo;* mais le *Doctr. christ.* aurait eu deux éditions ou deux rédactions, et le texte actuel représenterait la pensée définitive de S. Augustin lorsqu'il reprend et achève son ouvrage en 426. Ses idées sur la Vulgate ont évolué. « Il est vrai, écrit le P. Lagrange, que S. Augustin apprit à l'estimer et qu'à la fin de sa vie il eût pu lui donner l'éloge qu'il confère à l'*itala*. » (*Revue bibl.*, 1921, t. XXX, p. 464).

Le principal contradicteur de dom de Bruyne fut le P. Cavallera (*S. Augustin et le texte biblique; l'Itala*, dans *Bulletin de littérature ecclés.*, 1915-1916, nouv. série, t. VII, p. 365-371; 410-428; *Encore l'Itala de S. Augustin, ibid.*, 1928, t. XXIX, p. 119-136). Le débat porta principalement sur les deux rédactions du *Doctr. christ.* Le P. Cavallera objecte que II, 22 était composé en 397, la première édition allant jusque III, 35. D'autre part, les *Retractationes* II, 4 mentionnent trois corrections au livre II, mais ne disent rien de notre passage. C'est donc que l'auteur n'avait rien à y changer. De Bruyne répond qu'il n'y a eu qu'une édition du *Doctr. christ.* qui est resté inachevé et n'a pas été mis en circulation par son auteur. Il a donc suffi qu'il modifie le texte de sa première rédaction. Il ne mentionne dans les *Retractationes* que des détails qui avaient échappé à sa revision. Il y aurait d'ailleurs dans cet ouvrage d'autres traces de remaniements. A ce point de vue, la thèse de dom de Bruyne reste admissible. Elle souffre d'un défaut bien plus grave : elle introduit la contradiction dans le texte de S. Augustin. Qu'on relise le passage du *Doctr. christ.* cité plus haut, en supprimant la phrase qui parle de l'*itala*. La pensée est logique : il faut confronter les traductions et corriger le latin d'après le grec. C'est d'ailleurs le principe qui a inspiré les revisions faites par Augustin lui-même. Mais si l'on intercale la phrase en question, en admettant l'équation *itala* = Vulgate de l'Ancien Testament, on arrive à cette conclusion étrange que la traduction sur l'hébreu — la plus fidèle — doit être corrigée d'après les Septante. Il faut admettre alors que la revision du *Doctr. christ.* a été bien maladroite et que si elle modifie la pensée première d'Augustin, elle exprime bien mal sa nouvelle opinion. Il faudrait considérer la phrase en question comme une sorte de note marginale ajoutée à la hâte, ou imaginer une théorie exégétique que S. Augustin n'a formulée nulle part, pour introduire un peu de logique dans ce chaos : la Vulgate serait préférable pour le sens littéral, tandis que les Septante conservent un sens prophétique. Si cette théorie répond d'une certaine manière à la pratique d'Augustin vers la fin de sa vie, il est bien difficile en tout cas d'en trouver l'expression dans notre passage.

6° On a l'impression de tourner dans un labyrinthe sans trouver d'issue. Y a-t-il moyen d'en sortir? A notre avis, on a admis à la base de la discussion en ces dernières années deux postulats dont l'évidence est loin d'être établie : 1. Il s'agit de l'Ancien Testament. — 2. Il s'agit d'une traduction complète.

En fait il s'agit principalement, mais non exclusivement de l'Ancien Testament : *Qui Scripturas divinas nosse desiderant, quoad Vetus Testamentum adtinet.* On peut donc tenir compte également des versions du Nouveau Testament. D'autre part, pour porter un jugement sur une œuvre, il n'est pas nécessaire qu'elle soit terminée. On peut dès aujourd'hui marquer sa préférence pour l'édition des Septante de Cambridge ou de Göttingen, pour celle de la Vulgate de Wordsworth ou des bénédictins de S. Jérôme, bien qu'aucune de ces éditions ne soit achevée. Dans ces conditions, n'y a-t-il pas lieu de considérer la revision des Évangiles par S. Jérôme et celle de l'Ancien Testament d'après les Septante, combinant l'opinion de Reuss et de Burkitt, sous sa forme première? Nous savons que ces deux revisions répondaient exactement aux vœux d'Augustin : corriger le latin d'après le grec. Nous savons également qu'en fait l'évêque d'Hippone s'est servi de ces deux recensions. Si elles nous paraissent aujourd'hui disparates, puisque d'un côté on corrige d'après l'original, de l'autre d'après une traduction, il n'en était pas de même au temps de S. Augustin, parce que les Septante apparaissaient comme une sorte de texte officiel et sacré. La revision hexaplaire était, primitivement, la continuation normale de la revision des Évangiles. Si Augustin ne connaissait en 397 que Job et les Psaumes, il pouvait s'attendre à voir un jour la suite de ce travail. En tout cas le groupe comprenant à la fois les Évangiles, Job, les Psaumes constituait déjà un ensemble considérable assez homogène, aux yeux d'Augustin, pour qu'il puisse le désigner d'un nom et marquer sa supériorité. On objectera sans doute qu'en 397 S. Augustin n'a pas encore admis la Vulgate. Il faut tenir compte ici d'un certain décalage entre la théorie et la pratique de S. Augustin. Reconnaître la supériorité théorique d'une version n'entraîne pas l'utilisation immédiate de cette version. Il faut compter avec l'habitude, l'influence du milieu, l'usage liturgique. (Cf. P. Capelle, *op. cit.*, p. 163.) S. Augustin aurait donc pu désigner par ce terme d'*itala* la version hiéronymienne des Évangiles et les premiers livres de la revision hexaplaire. Ces deux revisions considérées comme un tout avaient leur centre de diffusion à Rome et elles pouvaient porter le nom d'*itala*, ce terme s'appliquant parfois en Afrique à ce qui vient de Rome. (Cf. Burkitt, *The Old latin and Itala*, p. 65, n. 1.)

C'est vers cette solution que penchent Th. Zahn (*Urausgabe der Apostelgeschichte*, p. 188-196), et, semble-t-il, le P. Lagrange (dans *Revue biblique*, 1921, t. XXX, p. 464-466, et *Introduction à l'étude du Nouveau Testament*, II[e] partie, *La critique textuelle*, II, *La critique rationnelle*, Paris, 1935, p. 257-258). Elle nous paraît mériter sérieuse considération.

BIBLIOGRAPHIE. — On trouvera la bibliographie ancienne du sujet dans L. Ziegler, *Die lateinischen Bibelübersetzungen vor Hieronymus und die Itala des Augustinus*, Munich, 1879. — P. Corssen, *Bericht über die lateinischen Bibelübersetzungen*, dans *Bursian-Jahresbericht für Altertumswissenschaft*, 1899, t. C 1[e], p. 1-83. La bibliographie récente a été citée au cours de l'article. Voir également *Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine* (adjoint à la *Revue bénéd.*), t. I, n. 666-667, et t. II, n. 102-104.

B. BOTTE.

J

JACOB (TESTAMENT DE). — Voir Abraham (*Testament d'*), t. I, col. 38.

JACQUES (ÉPITRE DE S.). — I. Analyse et contenu. II. Caractéristiques doctrinales et sources. III. Caractéristiques littéraires. IV. Destinataires et auteur.

I. Analyse et contenu. — Nous renonçons à marquer des divisions, pour éviter de prêter à l'auteur un plan dont il ne semble pas s'être préoccupé. Nous soulignons les liens et transitions, qui consistent ordinairement en des associations verbales.

I, 1. Adresse.

2-4. Réjouissez-vous dans les *épreuves:* qu'elles vous conduisent à la perfection, ne *manquant* de rien.

5-8. Celui qui *manque* de sagesse doit demander avec foi : l'âme double et inconstante ne sera pas exaucée.

9-11. Que chacun trouve un juste sujet de glorification : le petit dans son élévation (spirituelle?), le riche dans son abaissement (spirituel ou matériel?) : richesses transitoires, condamnées à disparaître.

12. Couronne de gloire promise à qui supporte l'*épreuve.*

13-15. L'*épreuve*-tentation ne vient pas de Dieu, mais de la convoitise personnelle (mécanisme de la tentation).

16-18. Toute grâce vient de Dieu, immuable, qui a fait de nous les prémices de ses créatures.

19, 20. Soyez prompts à *écouter*, lents à parler. — 21-25. En toute pureté, recevez la parole de salut, ne vous contentant pas d'*écouter*, mais vous appliquant à *pratiquer* la *loi* de *liberté* (vanité de qui écoute seulement). — 26. *Religion* vaine de qui ne réfrène pas sa langue.

27. La *religion* vraie exige la charité et la pureté.

II, 1-9. Ne *faites pas acception* de personnes, honorant les riches, méprisant les pauvres, élus par Dieu, alors que les riches tombent en bien des crimes : *faire acception de personnes* est *violer la loi.*

10, 11. Transgresser un seul commandement est *violer toute la loi.*

12. Agissez comme devant être *jugés* par la *loi* de *liberté.*

13. La miséricorde est une garantie pour le *jugement.*

14-26. La foi et les œuvres. La foi ne sauve qu'avec les œuvres : ainsi les paroles charitables sont vaines sans une assistance réelle; la foi sans les œuvres est morte. La foi se prouve par les œuvres : exemples de justification par la foi : Abraham et Rahab.

III, 1, 2. Dangers menaçant les docteurs : qui ne pèche pas en paroles peut *freiner* tout le corps. — 3, 4. *Freins* pour les chevaux et les navires. — 5-12. La langue est si puissante qu'elle ne peut être domptée : *inconstante* et à double effet, elle viole la loi d'unité qui est dans la nature.

13-17. La sagesse doit se montrer par la conduite : terrestre et démoniaque, celle qui est *inconstante* et querelleuse; céleste, celle qui est pure, *pacifique* et véridique.

18. Fruit de justice promis aux *pacifiques.*

IV, 1-3. Les plaisirs sont la source de divisions extérieures et intérieures; ils rendent la prière stérile.

4-8*a*. Le monde et Dieu sont des ennemis irréconciliables : il faut se soumettre à Dieu qui réclame tout et donne sa grâce. — 8*b*-10. Se purifier et renoncer aux attitudes mauvaises.

11, 12. Ne pas médire, ni juger le prochain, ce qui est *juger* la loi : un seul est législateur, juge et sauveur.

13-15. Contre les négociants, qui, oubliant la fragilité humaine, disposent de l'avenir sans tenir compte de la volonté divine.

16. Contre le mal de la vanité présomptueuse.

17. Péché de qui connaît le bien sans le faire.

V, 1-6. Que les riches pleurent sur leurs trésors, qui disparaîtront et témoigneront contre eux; sur leurs injustices et leurs voluptés.

7-11. Patience et persévérance — sans murmures contre le prochain — dans l'attente du juge, à l'exemple des Prophètes et de Job.

12. Contre toute espèce de serments.

13-16*a*. Conseils pour la santé et les maladies : prières, intervention des anciens de l'Église; se confesser mutuellement ses péchés.

16*b*-18. Puissance de la prière du juste : exemple d'Élie.

19, 20. Mérites de celui qui convertit un égaré.

II. Caractéristiques doctrinales. Sources. — Plus on lit cette épître, plus on est frappé par ses notes singulières qui lui assignent dans le Nouveau Testament un rang à part. Ce ne sont que des exhortations, mais très différentes de celles qui remplissent les autres épîtres : ici l'accent chrétien est peu apparent et nous pouvons nous demander si nous ne sommes pas encore dans la ligne de la morale juive; les motivations proprement religieuses sont rares et peu développées. Comme le remarquait Jean Réville : « La présence, dans la littérature chrétienne primitive, en dehors même des éléments fondamentaux des évangiles synoptiques, de *l'épître de Jacques*, de la *Didaché*, du *Pasteur d'Hermas*, suffit à nous prouver l'existence d'un christianisme populaire, de nature avant tout moral, dépourvu de spéculation, beaucoup plus apparenté à la piété des *pauvres de l'Éternel*, des enfants du Père céleste, qu'à la théologie de Gamaliel, de Philon ou de Platon... » (*La valeur du témoignage historique du « Pasteur » d'Hermas*, Paris, 1900, p. 14).

Ces consignes éthico-religieuses sont elles-mêmes proposées en ordre dispersé : impossible de découvrir les principes généraux qui les inspirent, et pas davantage les thèmes préférés. Ropes (*Comment.*, p. 3), distingue deux principes prédominants : la haine de tout ce qui est honteux; la conviction que l'homme ne peut servir à la fois Dieu et le monde. Pouvons-nous vraiment retrouver dans toutes les maximes l'une ou l'autre de ces propositions? Il nous semble toutefois discerner un peu partout ce sentiment profond : on

ne doit supporter dans sa conduite aucune apparence de duplicité : contradiction entre les sentiments et les actes, divisions intimes, inconstances, opposition à l'ordre naturel...

Dans ces vues sur la doctrine de l'épître, nous considérerons d'abord les points qui se rattachent à la tradition juive; nous étudierons ensuite les développements qui présentent une indéniable couleur chrétienne. De nombreux critiques découvrent également des éléments de provenance hellénistique; nous rechercherons ce qu'il en est.

1° *Tradition juive.* — Nous mettons en premier lieu les affirmations spéculatives, en nous excusant de fausser ainsi quelque peu les perspectives : ces vérités n'occupent qu'un rang secondaire, elles ne commandent pas les développements pratiques.

Le monothéisme est donné comme article de foi fondamental (II, 19; cf. IV, 12); au Dieu un est le plus souvent réservée l'appellation de Seigneur; il est aussi le Dieu et Père (I, 27; III, 9); le Père des lumières, absolument immuable (I, 17); le Créateur des hommes faits à son image (III, 9). Compatissant (V, 10, 11), il exauce les prières (V, 14-18) et il est l'auteur de tout don parfait (I, 16-18); de lui provient la véritable sagesse (III, 15-17). Il est l'unique législateur et juge (IV, 11, 12), à la sentence duquel il faut penser (II, 12, 13; V, 9), nous ne pouvons lui attribuer nos tentations (I, 13); sa volonté doit être la règle de nos désirs (IV, 13-16), et aussi de nos actes, puisqu'il a tous droits sur nous et nous accorde sa grâce (IV, 5, 6); il faut choisir entre lui ou le diable et le monde (IV, 7; cf. III, 13); Dieu s'approche de qui s'approche de lui (IV, 6, 8).

Il est inutile de transcrire des références à la Bible et aux écrits juifs postbibliques : les croyances, que nous venons de mentionner étaient courantes chez tous les Israélites fidèles : pour les découvrir et s'en pénétrer, ils n'avaient pas besoin de recourir à Philon, encore moins aux philosophes grecs.

Les directives pratiques de l'épître de Jacques concernent moins la religion (nos devoirs envers Dieu) que la morale (nos devoirs envers le prochain et envers nous-mêmes). Il est vrai que la distinction n'avait pas cours à cette époque, toutes les obligations étant tenues pour religieuses. C'est ainsi que pour notre auteur, la religion (I, 26, 27) impose des devoirs de pureté et de charité. Le substantif dont il la désigne (θρησκεία) et l'idée qu'il s'en fait se rattachent aux conceptions juives contemporaines de l'ère chrétienne (Act., XXVI, 5; IV Mac., V, 6; cf. notre *Judaïsme palestinien*, II, p. 203).

Dans sa religion la prière tient une grande place : nous réservons ce point pour le paragraphe suivant.

C'est un devoir fondamental de résister au diable, de se soumettre à Dieu et de s'approcher de lui, « car il désire jalousement l'âme qu'il a fait habiter en nous; et il donne une plus grande grâce, suivant ce que dit l'Écriture : Dieu résiste aux superbes, mais aux humbles il donne sa grâce » (IV, 5-7; passage difficile : quelle est l'Écriture annoncée au ℣. 5, tandis que la citation de ℣. 6 est tirée de Prov., III, 34 suivant les LXX? Faut-il donner Dieu comme sujet aux deux verbes de 5 *b*, traité comme Écriture?). Ces diverses idées sont d'authentique résonance juive (Deut., IV, 7; Ps., CXLV, 18; *Testam. Dan*, VI, 2; V, 1; *Siméon*, III, 5...).

Soumis à Dieu, l'homme ne doit faire de projets qu'en stipulant : « Si le Seigneur veut, nous vivrons et ferons ceci ou cela » (IV, 13-15) : cette *conditio Jacobæa* ne se trouve pas expressément dans l'A. T., à peine dans les auteurs juifs (Strack-Billerbeck, *Kommentar in N. T.*, III, p. 758); elle se rencontre, au contraire, fréquemment chez Épictète (Marty, *Comment.*, p. 172) et chez d'autres auteurs hellénistiques. Nous la lisons explicitement ou équivalemment chez nombre d'auteurs chrétiens (I Cor., IV, 19; XVI, 7; Act., XVIII, 21...); elle est pleinement conforme aux enseignements bibliques sur la Providence. Toutefois, ajouterons-nous avec M. Chaine (p. 111) : « On pourrait envisager l'hypothèse d'une influence hellénique quant à la formule, qui était d'un usage courant chez les Grecs et les Romains... »

Se soumettre à Dieu exige l'acceptation de sa loi dans une disposition de fidélité totale : enfreindre un seul commandement équivaut à violer toute la loi (II, 10, 11). Ce principe est classique dans le judaïsme (Strack-Billerbeck, *Komment.*, III, p. 755; Bonsirven, *Judaïsme palest.*, II, p. 75).

La droiture de la volonté s'atteste dans la conversion, ou changement de vie et d'attitudes (V, 19, 20; IV, 8, 9) : combien juives ces expressions et les notions qu'elles convoient : conversion, voies (pour désigner la conduite), devoir et mérites de la correction fraternelle (*Judaïsme palest.*, II, p. 99 sq., 10 sq., 231). Juive aussi la pratique de la confession générale ou particulière des fautes (V, 16; Levit., V, 5; XVI, 21; *Judaïsme palest.*, II, p. 99 sq., 127).

La sagesse à rechercher, celle qui n'est ni terrestre ni démoniaque, mais qui vient d'en haut et se manifeste par toutes sortes de fruits vertueux (III, 13-17; I, 5), ne trouve pas ses lettres de recommandation chez les philosophes grecs, même si elle leur emprunte quelques termes; elle dérive en droite ligne des livres bibliques (Prov., II, 6; VIII, 22-31; Sap., VII, 22-VIII, 1; Eccli., I, 1-4; XXIV, 3 sq., 19, 20...).

Pareillement la tradition juive mentionne les épreuves que Dieu envoie à ses élus pour les affermir et purifier (*Judaïsme palest.*, I, p. 203 sq.; II, p. 286, 67, 97) : il est donc juste de déclarer bienheureux ceux qui les supportent avec patience (I, 3, 12). Le substantif (πείρασμος) suggère ensuite l'idée du verbe (πειράζω), qui souvent dans les contextes moraux, désigne une tentation aboutissant au péché (I, 13, 14). De là un problème angoissant : Dieu n'est-il pas l'auteur de cette occasion de mal? La théologie juive ne fournissait pas de réponse directe, mais bien les deux principes exploités ici : d'une part Dieu est inaccessible au mal; d'autre part la nature mauvaise : le mauvais penchant (le *yèṣèr ha-raʿ* : *Judaïsme palest.*, II, p. 18 sq.), nommé ici convoitise (ἐπιθυμία), existe en tout homme et est à l'origine de toutes les fautes. Plus loin (IV, 1) l'auteur détaille quelques-uns des fruits empoisonnés des convoitises.

Nous retrouvons les mêmes traditions juives dans les prescriptions morales proprement dites. On les reconnaît d'abord dans les directives générales : la recherche de la perfection est recommandée à l'aide des adjectifs bibliques classiques (I, 4); le terme à atteindre est la justice (I, 20; II, 23; III, 18), la justification (II, 21, 24, 25), vocables que le christianisme a empruntés à Israël. Abondamment prônées par les Prophètes et les Sapientiaux sont les dispositions essentielles de patience et longanimité (V, 10, 7, 8), ainsi que de support et de persévérance (I, 3, 4, 12; V, 11). Très traditionnelles aussi sont les invitations à se purifier de toute souillure (I, 21, 27; IV, 8). Cet autre principe, exigeant la pratique de la loi et condamnant celui qui se contente de l'écouter ou de la connaître (I, 22, 23, 25; IV, 11, 17), rappelle la controverse rabbinique : le savoir est-il supérieur à la pratique de la loi? (*Judaïsme palest.*, I, p. 300 sq.; Strack-Billerbeck, *Komment.*, III, p. 753.) Tous les docteurs s'accordaient à affirmer qu'il faut joindre à la science une conduite droite.

Venons au détail des consignes. Contre les péchés en paroles, contre les fautes de la langue, les livres sapientiaux nous mettent volontiers en garde, et la

théologie juive n'a pas manqué de reprendre le thème (Prov., x, 19; xiii, 3; xvii, 27; xxix, 20; xv, 1, 4, 7, 28; xviii, 21; xxi, 23; Eccl., v, 1 sq.; Eccli., xx, 5-8; iv, 29; v, 11-vi, 1; xiv, 1; xix, 6-8, 16; xxii, 25... Strack-Billerbeck, *Komment.*, iii, p. 753, 756). Sur ce point, c'est donc bien à une ligne juive traditionnelle que se relie l'épître (i, 19; iii, 2-12), même si elle prend quelques-unes de ses expressions et de ses images chez les philosophes hellénistiques, très abondants sur ce sujet. Pour les fautes de la langue, médisances, murmures, jugements contre le prochain, vantardises (iv, 11, 12, 16; v, 9), nous reconnaissons sans peine des lieux communs de la théologie biblique et juive (Levit., xix, 16; Ps., l, 20; ci, 5; Prov., xx, 15; Sap., i, 11; Strack-Billerbeck, *Komm.*, i, p. 226 sq.; Bonsirven, *Judaïsme palest.*, ii, p. 228 sq.).

Inutile de rechercher longuement les antécédents des consignes formulées en termes bibliques : secourir veuves et orphelins (i, 27); aimer le prochain comme soi-même, résumé de la loi royale (ii, 8); pratiquer la miséricorde, la douceur (ii, 13; iii, 13, 17), cultiver la paix (iii, 17, 18), éviter les divisions, les querelles et les guerres (iii, 14, 16; iv, 1).

En toutes ces maximes, spéculatives et pratiques, nous entendons un écho authentique du judaïsme, mais marqué d'un esprit nouveau. Sont disparues les tendances ritualistes et particularistes, ne subsistent que des directives morales et religieuses, d'accent universaliste, assimilables pour toute âme craignant Dieu. Le changement s'explique par l'intervention d'éléments étrangers au judaïsme.

2° *Notes chrétiennes.* — Elles apparaissent sous deux formes : directement frappées, communiquant leur couleur propre à des développements de substrat juif.

Explicitement chrétiennes et déterminant une atmosphère sont les expressions : « Serviteur de Dieu et de Notre-Seigneur Jésus-Christ » (i, 1); « La foi de notre glorieux Seigneur Jésus-Christ » (ii, 1); « La parousie du Seigneur » (v, 7, 8).

L'opposition entre Dieu et ce monde, monde corrompu, monde d'iniquité (i, 27; iii, 6; iv, 4) est plus chrétienne que juive : rabbins et écrivains juifs se placent au point de vue eschatologique quand ils distinguent de ce siècle présent, corrompu et passager, le siècle « qui vient » (*Judaïsme palest.*, i, p. 507-511), tandis qu'à la suite de Jésus un Jean (I Joa., ii, 15-17), un Paul (cf. Eph., ii, 2; I Cor., i, 20; iii, 19; II Cor., vii, 10) voient dans le monde une puissance hostile.

Pareillement certains docteurs juifs apercevaient le mal qui provient de l'usage excessif du serment (*Judaïsme palest.*, ii, p. 239 sq.), mais le proscrire totalement, pour lui substituer le simple « oui » et « non » (v, 12), qui l'aurait osé sans les interdits portés par Jésus (Matth., v, 34-37), et dont nous retrouvons ici des termes caractéristiques?

L'invitation à ne pas ambitionner la charge de docteur (iii, 1) ne pourrait que choquer un milieu vivant dans le culte du rabbin. Se dire « les prémices de la création de Dieu » (i, 18) est moins en situation chez les juifs que chez les chrétiens, qui voient dans leur vocation une nouvelle création divine (Eph., ii, 10; II Cor., v, 17; Gal., vi, 15). Les prières sur les malades, prononcées par les anciens de l'Église (v, 14, 15), et l'onction au nom du Seigneur, trahissent un milieu chrétien et des institutions déjà différenciées. Nous sommes loin de la visite des malades, recommandée par la théologie juive comme œuvre de charité (*Judaïsme palest.*, ii, p. 259; Strack-Billerbeck, *Komment.*, iii, p. 759); et ce n'est pas sans raison que le concile de Trente (sess. xiv, Denzinger-Bannwart, § 907-910, 926-929) définit que ces phrases de Jacques sont une promulgation du sacrement de l'extrême-onction (voir *Supplém.*, t. iii, col. 262-271). L'éloge des pauvres, les condamnations portées contre les riches et leurs trésors éphémères, qui les accusent (i, 9-11; ii, 5-7; v, 1-6), peuvent légitimement se rattacher à la littérature des pauvres, qui tient une si grande place dans l'Ancien Testament et dans les livres postbibliques. Malaisément cette tendance trouverait audience dans un monde juif (*Judaïsme palest.*, ii, p. 288 sq.; i, p. 41 sq.), tandis qu'elle s'accorde pleinement avec l'esprit et le message évangélique.

Le paragraphe sur la foi et les œuvres (ii, 14-26) est de note évidemment chrétienne. Caractéristique d'abord est la mention fréquente de la foi (i, 3, 6; ii, 1, 5, 14 *bis*, 17, 18 *bis*, 20, 22 *bis*, 24, 26; v, 15; et croire : ii, 19 *bis*, 23), qui tient si peu de place dans la théologie juive (*Judaïsme palest.*, ii, p. 48-52); cette insistance dénote déjà un climat chrétien. On a souvent opposé sur ce point la doctrine de Jacques à celle de Paul, comme si le premier critiquait le second; et c'est en partie pour cette raison que Luther rejetait cette « épître vraiment de paille ». Plusieurs commentateurs protestants ont été impressionnés par ce jugement. Actuellement ils en viennent peu à peu à des vues plus équitables (Jülicher, Zahn, Mayor, Ropes, Ménégoz, Marty, Dibelius...). Voici, en quelques mots, nos conclusions.

Paul et Jacques sont d'accord sur la notion de la foi : elle ne consiste pas seulement en la profession d'un credo, elle doit être vivante et embrasser toute la vie. Jacques n'en fait pas ressortir le côté mystique, mais cette omission est due à la brièveté de sa lettre et n'implique pas contradiction. Les deux écrivains diffèrent dans leur notion des œuvres : Paul l'entend des œuvres de la loi, Jacques y voit toutes les activités, en particulier de charité, que comprend une vie chrétienne. L'un et l'autre s'accordent à affirmer que les œuvres, prises en ce dernier sens, sont indispensables pour la justification dernière, pour le salut (voir, entre autres, Eph., ii, 8-10). Et si Jacques estime que les œuvres sont nécessaires pour prouver la réalité et l'authenticité de la foi, il reconnaît qu'elles sont produites par la foi (entendre ainsi le συνήργει, *cooperabatur*, de ii, 22, comme dans Rom., viii, 28, quand on lui donne Dieu pour sujet). La thèse paulinienne est dirigée contre les judaïsants, qui, en dernière analyse, feraient reposer la justification et le salut sur une base naturelle; celle de Jacques vise des chrétiens qui voudraient se contenter d'une foi tout extérieure et verbale : c'est ainsi qu'encore nombre de Juifs comprennent la doctrine chrétienne sur le salut par la foi et, à bon droit, s'en scandalisent.

Qui étaient ces adversaires attaqués dans notre épître? Nous ne pensons pas avec Dibelius que ce soient là des adversaires fictifs et une controverse purement théorique et académique : le ton vif et presque irrité de l'écrivain ne s'explique pas comme un procédé de *diatribé*, mais par des dangers réels qui menacent la religion. Il est possible que cette fausse conception du rôle de la foi provienne d'une mauvaise intelligence et d'un abus des affirmations pauliniennes. Nous pensons également que les rencontres avec les épîtres de Paul (Gal., ii, 16; iii, 5-7; Rom., iii, 28; iv, 2) sur certains points caractéristiques (analyse du cas d'Abraham, référence à Gen., xv, 6, insistance sur la justification) ne sont pas fortuites : notre auteur connaissait ces textes. Nous ne pouvons admettre la thèse de certains auteurs (Zahn, Mayor, avec réserve Knowling, Camerlynck, Bardenhewer) assurant que Paul dépend de Jacques. (D'autres, par ex. Meinertz-Vrede, qui datent l'épître de Jacques d'avant les épîtres pauliniennes, admettent seulement des allusions à des doctrines qui avaient cours dans certaines Églises.)D'ailleurs, avec M. Chaine

(p. LXXII), nous devons signaler d'autres rencontres, trop significatives pour être accidentelles : I, 22, 23, 25 et Rom., II, 13; II, 13 et III, 14 avec Rom., XI, 18; II, 9, 11 et Gal., II, 18; Rom., II, 25, 27 (autres rapprochements moins concluants).

Il semble aussi que l'expression « loi de liberté » (I, 25; II, 12), si elle rappelle quelques textes du judéo-stoïcisme (Marty, p. 58 sq.), s'entend beaucoup mieux dans un climat chrétien : il ne s'agit plus ici de la loi mosaïque, et nous entendons les affirmations de Paul sur la liberté chrétienne (II Cor., III, 17; Gal., V, 1, 13; IV, 23, 26, 30, 31; I Cor., IX, 1, 19).

Les textes sur la prière et les conditions de son efficacité (I, 5, 6, 8; IV, 3; V, 16-18) présentent un double caractère. Ils sont d'abord bien juifs par leurs références à l'Ancien Testament et ils proposent une doctrine courante dans la théologie juive (*Judaïsme palest.*, II, p. 156 sq.). Mais par ailleurs, tout chrétiens et rappelant de près certaines maximes évangéliques (Marc., XI, 24; Matth., VII, 7; XXI, 21), ils affirment le lien qui existe entre la prière et la foi, ils exigent l'exclusion du doute et de la division intérieure.

Il convient aussi de considérer certaines rencontres avec les expressions et les images des évangiles : I, 22 et Matth., VII, 21, 24; Luc., VI, 46 sq.; III, 12 et Matth., VII, 16 sq.; IV, 4 et Matth., VI, 24 (?); IV, 13-16 et Luc., XII, 16-21 (?). Les textes évangéliques qui semblent inspirer notre écrivain proviennent presque tous du sermon sur la montagne, et il paraît plus probable qu'ils se trouvaient encore dans la tradition orale avant la rédaction de nos évangiles.

Ces constatations permettent de voir dans notre écrivain un homme tout pénétré de judaïsme, mais d'un judaïsme transfiguré par sa foi chrétienne. Cependant il ne retient du christianisme que des directives pratiques, et se contente de les énoncer sans les vivifier de ce grand souffle qui anime les parénèses des épîtres pauliniennes.

3° *Éléments hellénistiques.* — Dans les commentaires modernes tels enseignements de l'épître sont rapprochés, non seulement de sentences juives analogues, mais de maximes de sages égyptiens, ou de philosophes tels que Pythagore, Zénon, Sénèque, Épictète. Marc-Aurèle. Certaines images, par exemple celle de la mauvaise langue incendiant tout (III, 5), ou bien de la roue de l'existence (III, 6) semblent provenir d'auteurs hellénistiques; de même l'hexamètre un peu boiteux de I, 17, ainsi que le développement sur la langue (III, 2-8). Nous trouverons plus loin quelques procédés de la *diatribé* stoïcienne. Notre auteur s'est-il mis à l'école de la sagesse grecque?

Il semble, comme l'a montré G. Kittel (*Die Probleme des pälastinischen Spätjudentum und das Urchristentum*, appendice, Stuttgart, 1926) pour ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως, que cette image, de provenance incertaine, ait été très répandue dans le monde hellénistique. De même, quantité d'expressions et de notions. Tout homme cultivé les rencontrait autour de lui et se les assimilait, sans s'inféoder pour autant aux écoles religieuses ou philosophiques qui les avaient conçues. Une lecture parallèle de Jacques et d'Épictète nous a définitivement convaincu de l'abîme qui les sépare, tant pour la pensée que pour l'expression.

Concluons avec M. Marty (p. 276 sq.) : « Faut-il préciser la concordance partielle des idées morales de notre auteur avec l'inspiration stoïcienne, signalée à plusieurs reprises dans le commentaire? N'en exagérons pas la portée. Plutôt qu'une influence directe que rien ne peut établir objectivement, il y a quelque analogie, due sans doute à l'atmosphère générale de l'époque...

« Ajoutons que, par son caractère et son tempérament personnels, tels que nous les entrevoyons à travers les lignes de son épître, Jacques, chrétien docteur, modeste et fervent, ne se rapproche vraiment ni d'Épictète... ni de Sénèque...

« Si l'évolution de la pensée antique, spécialement stoïcienne, où prédominent finalement les préoccupations morales et même théologiques, devait favoriser avec puissance la propagation du christianisme, ce n'est pas avant Clément d'Alexandrie et Origène que l'on verra la religion nouvelle lui emprunter des formules et des cadres précis et cohérents. A l'étape, où nous reporte l'épître de Jacques, il y a déjà marche convergente, rencontres isolées, affinités de tendance moralisante; il n'y a pas encore contact et pénétration décisifs. »

III. Caractéristiques littéraires. — 1° *La langue.* — Depuis longtemps les philologues se plaisent à voir dans l'épître de Jacques le meilleur écrit grec du Nouveau Testament. L'auteur se meut avec aisance, parlant avec quelque élégance une langue qui semble bien être la sienne, et qu'il a pratiquée depuis l'enfance : c'est un véritable helléniste, chez lequel ne subsiste qu'un faible relent d'accent juif.

Cette impression favorable résulte d'abord du vocabulaire. Parmi tous les livres du Nouveau Testament, c'est dans celui-ci qu'on rencontre proportionnellement le plus d'*hapax*. Certains de ces mots ne se trouvent pas dans les LXX (18 sur 62) ni dans les documents actuellement connus de la *koiné*. Le même souci de purisme se manifeste en ce que des termes courants dans le Nouveau Testament sont remplacés par une tournure plus grecque, et aussi en ce que divers mots sont employés dans leur sens classique ou technique. Les sémitismes sont rares : ils s'expliquent par la familiarité avec les LXX ou par l'usage chrétien.

Semblables caractères se manifestent dans la syntaxe. Elle est simple, comme il convient à la fois aux thèmes moralisants et au langage parlé. Nous n'y trouvons pas de périodes artistement articulées; pas davantage de ces phrases enchevêtrées dans lesquelles Paul montre sa maîtrise de la langue grecque et son mépris de la rhétorique. Ici, ce sont des propositions brèves, assez soignées, exemptes de fautes (elles évitent par exemple les anacoluthes si fréquentes chez S. Paul). L'emploi des temps témoigne d'un sens grec authentique et du souci des nuances; pareillement le maniement des particules, pourtant moins libre que chez Paul. On discerne encore quelques sémitismes, par exemple omission de l'article, verbe intensifié par un complément de même racine, génitif de qualité...

Le style vif est celui qui convient dans une discussion orale : les propositions y sont plus coordonnées que subordonnées; les enchaînements se font parfois au moyen de mots agrafes. On reconnaît là certains procédés de la *diatribé* : intervention d'un interlocuteur fictif, interpellations plus ou moins véhémentes adressées aux lecteurs, dialogues, personnifications, phrases interrogatives; abondance de comparaisons et d'images. C. de Faye observait que cette courte épître de cinq chapitres en contient plus que « tous les discours et toutes les épîtres de Paul » (*Les métaphores de S. Paul*, Genève, 1889). Toutefois ces procédés de la *diatribé* sont employés sans aucune systématisation servile.

Inutile de prouver contre certains auteurs (par ex., Wordsworth, *Oxforder Studia biblica*, 1885, I, p. 142 sq.) qu'un grec aussi idiomatique ne peut être une traduction d'un araméen original : les assonances fréquentes, les jeux de mots, des sortes de rimes, suffisent à faire sentir la gratuité de cette hypothèse.

2° *Genre littéraire.* — Nous avons assez marqué, dans l'analyse, que cette épître n'est pas composée suivant un plan et une division définis. Ses intentions

parénétiques n'exigeaient pas plus de rigueur : ainsi procèdent Paul, Pierre et Jean dans les passages cohortatifs de leurs lettres. Pourtant nous n'avons pas ici simplement un recueil de sentences ou de brèves *diatribés*, prononcées d'abord oralement et compilées ensuite par écrit : les visibles associations verbales, qui relient nombre de phrases, attestent que l'écrivain se livre à un travail de composition.

Il ne semble pourtant pas que nous ayons affaire à une véritable lettre missive. Nous ne trouvons aucune indication concrète sur les conditions des destinataires qu'aurait en vue l'écrivain. Il est vrai que l'adresse est tellement générale qu'elle interdit la vision nette de circonstances déterminées : « Aux douze tribus qui sont dans la dispersion. » Ce titre lui-même paraît soulever des suspicions. A cette époque des juifs auraient-ils songé aux douze tribus? Ne pensaient-ils pas que les dix tribus d'Éphraïm étaient perdues, s'étant fondues avec les populations au milieu desquelles elles étaient exilées? Peut-être cependant cette mention des douze tribus a-t-elle pour objet d'affirmer que les chrétiens sont désormais le véritable Israël (cf. Act., XXVI, 7; *Ia Clem.*, LV, 6; Rom., IX, 6; Gal., VI, 16...). S. Pierre (I Pet., I, 1) s'adresse pareillement à des élus de la dispersion, mais bien déterminés : dans le Pont, la Galatie, la Cappadoce, l'Asie et la Bithynie. Notre épître serait donc destinée à tous les chrétiens, d'origine juive (?), dispersés hors de Palestine. A ce compte, elle est moins une lettre qu'un traité, revêtant quelque peu une apparence épistolaire.

Ce traité se rattache à un genre littéraire, bien connu sinon parfaitement défini : le genre parénétique, dont le caractère est accusé par l'abondance des impératifs (60 sur 108 versets). Par là notre lettre se range d'une façon de plus en plus décidée dans la ligne des livres sapientiaux, dont elle reproduit les idées (cf. *Commentaire* de M. Chaine, p. XLVIII-LXIV). Elle en diffère pourtant assez nettement par la forme. D'autre part, on peut la rapprocher des moralistes grecs, surtout d'Épictète. Ce même genre se développera dans le christianisme, aboutissant à des écrits, comme ceux d'Hermas, qui présentent plusieurs analogies avec l'épître de Jacques.

A quelles sources a puisé notre auteur? Il utilise le large héritage de la Sagesse juive et de la Sagesse hellénistique, mais avec une entière liberté et en y mettant l'empreinte personnelle de son esprit et de son expérience. Dibelius prétend reconnaître en plusieurs endroits des matériaux, provenant de carrières diverses et réemployés tels quels : ses démonstrations restent toujours hypothétiques. Il est pourtant probable que Jacques a inséré, sans les modifier, des maximes déjà courantes, ainsi tout au moins les sentences isolées de II, 12, 13; III, 18; IV, 17. Ces blocs erratiques et quelques autres analogues peuvent laisser l'impression, déjà ressentie par Luther, que nous avons là des notes destinées à servir d'amorces ou de bases à des développements plus amples ou à des improvisations.

IV. DESTINATAIRES ET AUTEUR. — 1° *Destinataires.* — Comme le titre le suggère, les lecteurs sont à chercher dans la chrétienté de la dispersion. Impossible de les déterminer avec plus de précision. Ce sont certainement des chrétiens : le ton général de l'épître laisse croire que ce sont des chrétiens d'origine juive. Certains exégètes, frappés par la dureté des invectives contre les riches, prendraient volontiers ceux-ci pour des juifs ou des païens, oppresseurs des fidèles. On pourrait admettre que de pareilles gens aient été admis aux réunions cultuelles (II, 2-9), on ne comprend aucunement que des avertissements leur soient adressés (I, 10, 11). Faut-il alors penser que ces vives peintures de mœurs, brossées d'un pinceau si vif et concret (I, 23, 24; II, 2-4, 15, 16; IV, 1-3; 13-15; V, 1-6), soient des constructions fictives exprimant des possibilités théoriques, suivant un des procédés de la *diatribé*? Ce n'est pas impossible; cependant l'accent véhément laisse croire que l'auteur rappelle des scènes réelles, trop souvent vécues. Mais alors les chrétientés seraient-elles tellement déchues et ne faudrait-il pas reculer à la fin du premier siècle la date de cet écrit? Les reproches que Paul adresse aux fidèles de Corinthe, de Galatie, de Crète nous obligent de croire que tout n'était pas parfait pendant les années d'enfance du christianisme.

2° *Authenticité.* — Nous pouvons maintenant aborder la question de l'auteur. Elle se distingue de la question de canonicité, que nous traiterons en finissant.

Notre épître se donne pour l'œuvre de « Jacques, serviteur (ou : esclave) de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ »; nous trouvons ailleurs les mêmes appellations : « serviteur de Jésus-Christ » (Rom., I, 1; Phil., I, 1; II Pet., I, 1; Jud., 1), « serviteur de Dieu » (Tit., I, 1). Dans l'Ancien Testament ce dernier titre pouvait être pris par tous les Israélites, mais plus particulièrement par ceux que le Seigneur distinguait : ici l'expression doit désigner un chrétien d'une autorité singulière. En fait, il se range un peu plus loin (III, 1) parmi les docteurs. Mais qui est ce Jacques? Il est probable qu'il s'identifie avec un des Jacques qui figurent dans le Nouveau Testament.

Nous trouvons d'abord Jacques, fils de Zébédée et frère de Jean, un des premiers apôtres, figurant toujours dans le premier tiers de la liste (Matth., IV, 21; X, 2; Marc., III, 17; Luc., VI, 14; Act., I, 13). C'est Jacques le Majeur, mis à mort par Hérode Agrippa en 42 (Act., XII, 2). Il disparaît trop tôt pour être l'auteur de l'épître : d'ailleurs elle ne lui est attribuée que par quelques manuscrits, par Isidore de Séville et divers auteurs espagnols, entraînés par leur culte pour Jacques de Compostelle.

Restent l'autre apôtre, fils d'Alphée (Marc., III, 17 et paral.), et un Jacques, frère de José, que les gens de Nazareth disent frère de Jésus (Marc., VI, 3; Matth., XIII, 55). Nous pouvons penser que le dernier ne diffère pas de ce Jacques, frère du Seigneur, dont parle S. Paul (Gal., I, 19), et que nous pouvons identifier avec celui que mentionnent : Act., XII, 17; XV, 13; XXI, 18; Gal., II, 9, 12; I Cor., XV; 7. Ces deux Jacques, le fils d'Alphée et le frère de José, sont-ils identiques? Depuis l'antiquité les avis sont partagés. Sans vouloir traiter complètement la question des frères du Seigneur (voir : A. Malvy, *S. Jacques de Jérusalem était-il un des douze?* et S. Lyonnet [qui donne une bibliographie du sujet], *Les témoignages de S. Jean Chrysostome et de S. Jérôme sur Jacques, le frère du Seigneur*, dans *Recherches de science religieuse*, 1918, p. 122-131; 1939, p. 335-351), indiquons brièvement les raisons qui paraissent imposer la distinction : les douze étaient élus alors que les frères de Jésus persistaient dans leur incroyance et demeuraient à Nazareth (Marc., III, 18, 21; VI, 3; Joa., VII, 3 sq.); les textes apostoliques séparent des douze les frères de Jésus (Act., I, 14; I Cor., XV, 7; la difficulté philologique de Gal., II, 9 n'est pas insurmontable); on peut invoquer la tradition patristique en faveur de l'une et de l'autre hypothèse.

Ce Jacques, d'abord incrédule, aurait rejoint avec ses frères, tout au moins après la Résurrection, le groupe des disciples de Jésus. Bientôt il occupe dans l'Église de Jérusalem une situation éminente, assimilable en gros à celle d'évêque monarque, et il jouit d'un grand crédit dans l'Église primitive, comme l'atteste la notice d'Hégésippe, rapportée par Eusèbe

(*Hist. eccl.*, II, XXIII, 4-18). Cette tradition, manifestement légendaire, ajoute que les juifs eux-mêmes avaient de la vénération pour la sainteté de Jacques. En tout cas elle s'accorde avec Josèphe (*Ant. jud.*, XX, IX, 1) pour affirmer qu'après la mort de Festus (61-62) il fut mis à mort par la souveraine autorité juive.

C'est à ce Jacques, frère du Seigneur, que divers auteurs ecclésiastiques attribuent notre épître : ainsi Origène, qui le dit frère du Seigneur et apôtre (*Comm. in Rom.*, IV, 8, *P. G.*, t. XIV, col. 989; *In Jos. hom.*, VII, 1, *P. G.*, t. XII, col. 857; *Select. in Ps.*, XXI, 6, *P. G.*, t. XII, col. 1300...); Eusèbe, qui cependant mentionne les doutes de plusieurs Églises (*Hist. eccl.*, II, XXIII, XXIV sq.); plus loin (III, XXV, 1, 4) il range l'épître parmi les *antilegomena* (écrits discutés); S. Jérôme qui rappelle les oppositions antérieures (*De vir. illustr.*, II, *P. L.*, t. XXIII, col. 609); S. Jean Chrysostome (*De pœnit.*, hom. IX, *P. G.*, t. XLIX, col. 343)...

Si nous considérons les critères internes, certains appuient cette attribution, d'autres paraissent l'interdire. L'auteur, manifestement de formation juive, jouissant d'une haute autorité, connaissant les sentences de Jésus, peut bien être son frère, évêque de Jérusalem. Sans doute, on fait valoir à l'encontre plus d'une objection. Un Galiléen sans lettres aurait-il écrit un grec aussi pur, serait-il plus ou moins frotté de culture helléniste, entraîné à manier les procédés de la *diatribé?* Comment se fait-il qu'il ne mentionne pas les gestes rédempteurs de Jésus? Peut-on croire que le Jacques, qui ailleurs se montrait si respectueux des prescriptions mosaïques (Act., XV, 20-21) et dont se recommandaient les adversaires de Paul (Gal., II, 12), ait fait si bon marché, tout au moins par prétérition, des observances judaïques? Mais ces faits peuvent s'expliquer si l'on admet que Jacques s'est servi d'un secrétaire hellénisant et a voulu restreindre ses exhortations au domaine de la morale sociale.

On peut bien penser que la plupart des critiques non catholiques refusent l'épître à Jacques (par ex. Harnack, Holtzmann, Jülicher-Fascher, Grafe, Windisch, Hollmann, Marty, Dibelius...). Citons pour mémoire l'hypothèse de certains auteurs (Massebieau, Spitta, Arn. Meyer), qui voient dans l'épître l'œuvre d'un juif, adaptée ensuite à l'usage chrétien grâce à quelques interpolations.

La position que nous avons prise relativement à l'attitude et aux dépendances de l'épître vis-à-vis de Paul nous oblige à lui assigner comme date les années peu antérieures à la mort de Jacques, soit 61-62 : ainsi pensent plusieurs catholiques : Felten, Chaine, Cornely-Merk, Prat, et des protestants, tels que Sabatier, Hort, Jacoby, Trenkle... D'autres, catholiques (Rose, Charue, Allo, Tobac, Meinertz-Vrede, Camerlynck...) et protestants (Ritschl, Hofmann, Weiss, Beyschlag, Krüger, Meyrick, Stevens...) placent l'épître avant le concile de Jérusalem, et ainsi la considèrent comme le plus ancien document chrétien.

3° *Canonicité.* — Le concile de Trente (sess. IV) range parmi les écritures canoniques l'épître *Jacobi Apostoli;* elle figure aussi dans le décret pour les Jacobites (1441) et auparavant dans le canon d'Innocent Ier (405), dans le *Gelasianum* (VIe s.), dans un canon de l'Église de Carthage (397) et dans un canon de Laodicée (deuxième moitié du IVe s. : Cavallera, *Thesaurus*, § 38). L'épître est donc officiellement tenue pour canonique au IVe siècle.

Il est probable que le titre de Jude « frère de Jacques » (Jud., 1) s'explique par l'autorité dont jouissait déjà notre épître. Elle est un peu rappelée dans Clément (*Ia Clem.*, III, 2; XXI, 5; XXXIII, 1, 2; XXXVIII, 2 à rapprocher de Jac., IV, 2, 16; V, 11; III, 13), plus probablement dans la *IIa Clem.* et le Pasteur d'Hermas, dans S. Justin et S. Irénée. La première mention explicite est d'Origène (cf. plus haut); il aurait été précédé à Alexandrie par Clément qui aurait commenté cet écrit dans ses Hypotyposes (Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, XIV, 1; Cassiodore, *De inst. div. litt.*, VIII, *P. L.*, t. LXX, col. 1120), puis suivi par Denys (*In Luc.*, XXII, 46, *P. G.*, t. X, col. 1596), Didyme (*Fragments*, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1749-1754); nous connaissons le sentiment d'Eusèbe. Inutile d'interroger davantage les Pères grecs. En Syrie, on signale une opposition, remontant probablement à Théodore de Mopsueste (*P. G.*, t. LXXXVI, col. 1365).

L'Occident est moins explicite. L'épître ne figure pas dans le canon de Muratori, qui mentionne pourtant Jude. S. Hilaire cite Jac., I, 17 comme de Jacques l'Apôtre (*De Trin.*, IV, 8, *P. L.*, t. X, col. 101); de même l'*Ambrosiaster* (*In Gal.*, V, 10, *P. L.*, t. XVII, col. 366). Priscillien cite quatre fois l'épître (Schepss, *Priscilliani quæ supersunt*, Vienne, 1889, p. 17, 27, 57, 90, 94). Philastre de Brescia (*Hæres.*, LXXXVIII, *P. L.*, t. XII, col. 1199 sq.), S. Jérôme (*Ep. ad Paulin.*, LIII, 8, *P. L.*, t. XXII, col. 548) et Rufin (*Comm. in symb. Apost.*, 37, *P. L.*, t. XXI, col. 374) la reçoivent aussi.

Somme toute, nous pouvons conclure avec M.Chaine (p. XXV) : « L'épître de Jacques n'a été connue que peu à peu dans les Églises. Elle ne répondait pas comme les Évangiles ou les Actes aux désirs qu'avaient les fidèles d'être mieux instruits de la vie et des enseignements du Sauveur ou des origines chrétiennes; son auteur était moins connu que S. Paul dans les Églises de la gentilité. Aussi s'explique-t-on fort bien la lenteur relative de sa diffusion. »

Peut-être les hésitations venaient-elles également de l'incertitude où l'on se trouvait quant à l'identité de l'auteur, plus exactement quant à son titre d'apôtre. L'origine apostolique n'est-elle pas en effet le critère de la canonicité et de l'inspiration? (M.-J. Lagrange, *Histoire ancienne du Canon du Nouveau Testament*, Paris, 1933, p. 8 sq.; 171 sq.).

BIBLIOGRAPHIE. — 1° *Commentaires.* — Didyme, *In epistulas catholicas enarratio*, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1749-1754; S. Jean Chrysostome (et autres grecs), dans la *Catena d'André*, J.-A. Cramer, *Catenæ*, Oxford, 1840, VIII et *P. G.*, t. LXIV, col. 1039-1052; Cyrille d'Alexandrie, *Fragments*, *P. G.*, t. LXXIV, col. 1007-1012; Œcumenius, *In epist. cathol.*, *P. G.*, t. CXIX, col. 451-510; Théophylacte, *In epist. cathol.*, *P. G.*, t. CXXV, col. 1131-1190; Bède, *Expositio*, *P. L.*, t. XCIII, col. 9-42.

Érasme, *Novum Instrumentum...*, Bâle, 1516, *Paraphrases*, 1521; Cornelius a Lapide, *Commentarii...*, 1627; Cajetan, *Notæ...*, Lyon, 1639; Estius, *Comment.*, II, Paris, 1566; J. Calvin, *In epist. N. T...*, 1551; H. Grotius, *Annotationes...*, 1641; Carpzov, Halle, 1790; Gebser, Berlin, 1828; Schneckenburger, *Annotatio*, Stuttgart, 1832; de Wette, *Kurze Erklärung...*, Bâle, 1847; Cellerier, *Étude et commentaire...*, Genève, 1850; Neander (traduc. Monod), Paris, 1851; Ewald, 1870; Bisping, Münster, 1871; Wordsworth, 1875; Reuss, *La Bible, épît. cath.*, Paris, 1878; Beyschlag *(Comment. Meyer)*, 1882, 1888, 1897; Scott *(Speakers Comment.)*, 1881; Gibson *(Pulpit Comment.)*, 1887; Plummer, *Exposit. Bible*, 1891; Burger *(Strack-Zöckler Kom.)*, 1888, 1895; Schegg, *Jacobus der Bruder des Herrn und sein Brief*, München, 1883; von Soden *(Handkom. Holtzmann)*, 1890, 1899; J. Mayor, *The Epist. of S. James*, London, 1892, 1897, 1913; Hort, *The Epist. of S. James*, London, 1910; B. Weiss, *Kathol. Briefen...*, Leipzig, 1902; Knowling, London, 1904; J.-M.-S. Baljon, *Comm. op de katholieke Brieven*, 1904; Hollmann (J. Weiss, *Die Schriften des N. T.)*, Göttingen, 1908 (réédit. Hollmann-Bousset, 1917); Belser, *Die Epistel des heil. J.*, Freiburg Br..., 1909; Calmes, *Épît. cathol.*, Paris, 1905; Camerlynck, *Com. in ep. cathol.*, Bruges, 1909; Œsterley, *Exposit. gr. Testament*, 1910; Windisch *(Lietzmann Handb.)*, 1911, 1930; Meinertz *(Bible de Bonn)*, 1912, 1916, 1924, 1932 (avec Vrede); J.-H. Ropes *(Inter-*

nat. crit. Comment.), 1916; Dibelius *(Meyer Kom.)*, 1921; Strack-Billerbeck, *Komm. aus Talm. und Midr.*, III, p. 751-761, München, 1926; J. Chaine *(Études bibliques)*, Paris, 1927; Moffatt, *The general Epistles*, 1928; Fr. Hauck *(Zahn Kom.)*, 1926; O. Bardenhewer, *Jacobus apost. Der Brief des J. übers. und erklärt*, Freiburg, 1928; Schlatter, 1933; J. Marty, *L'épître de Jacques, étude critique*, Paris, 1935; A. Charue (*La sainte Bible... Pirot*, XII, p. 381-433), Paris, 1938; P. Eaton, *The cath. Epistles*, London, 1937; C. Polloi, *Épît. cath., méditations intimes*, Tournai, 1937; G. Wendt, *Christentum der Tat, der Brief des Jak. für unserer Zeit erklärend umschrieben*, 1938.

2° *Études diverses* (nous ne citons pas les Introductions ni les Dictionnaires). — Storr, *Dissertatio exegetica in ep. Jac.*, Tübingen, 1784; F.-L. Schaumann, *Origo apostolica et authent. ep. Jacobi*, Helsingfors, 1840; Ritschl, *Entstehung der altkath. Kirche*, 1857; A. Boon, *De epist. Jacobi cum libro Sirach convenientia*, 1866; Pfleiderer, *Urchristentum*, IV, p. 293-311; P. Feine, *Der Jacobusbrief nach Lehranschauungen und Entstehungsverhältnisse*, 1893; Kühl, *Studien und Kritiken*, p. 795-817, Gotha, 1894; Van Manen, *Theol. Tijdschrift*, Haarlem, 1894, p. 478-496; Massebieau, *L'épître de Jacques est-elle l'œuvre d'un chrétien ?* (*Rev. d'hist. des religions*, 1895, p. 249-293); Spitta, *Der Brief des Jac.* (*Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, II), Göttingen, 1896; P. Bartmann, *S. Paulus und S. Jacobus über die Rechtfertigung*, Freiburg Br..., 1897; Mowinckel, *Beitr. zur Förderung christ. Theol.*, VI, 1898; J. Parry, *A Discussion of the general epistle of James*, London, 1903; Grafe, *Stellung und Bedeutung des Jak. Briefes*, Tübingen, 1904; B. Weiss, *Der Jak. Brief und die neueste Kritik*, Leipzig, 1904; H.-J. Kladder, *Zeitsch. für kath. Theol.*, 1904, p. 37-58, 295-330; M. Meinertz, *Der Jak-brief und sein Verfasser* (*Biblische Studien* de Bardenhewer, X), 1905; E. Kühl, *Die Stellung des J. Briefes zum altt. Gesetz*, 1905; A. Köhler, *Glaube und Werke in Jak.*, 1914; Coppieters, *La signification et la provenance de la citation Jac., IV, 5* (*Rev. bibl.*, 1915, p. 35-38); Gaugusch, *Lehrgestalt der Jak. epist.*, 1914; E.-M. Wilson, *The anointing of the sick in the ep. of James* (*The Princeton theol. Rev.*, 1921); G. Kittel, *Die Probleme des palästin. Judentum und das Urchristent.*, Appendice I, 1926, Stuttgart; Tobac, *Le problème de la justification dans S. Paul et dans S. Jacques* (*Rev. hist. eccl.*, 1926, p. 797-805); Pettazoni, *La confessione dei peccati*, Bologna, 1929; Arn. Meyer, *Das Rätsel des Jakobusbriefes*, Giessen, 1930; M. Goguel, *Rev. d'hist. et de philos. relig.*, 1930, p. 197 sq.; Meinertz, *Die Krankensalbung* (*Bibl. Zeitschrift*, 1932, p. 23-36); A. Charue, *La maîtrise de la langue dans l'ép. de S. Jacques* (*Coll. Namur*, 1935, p. 393-406); A. Charue, *Avis aux riches et aux pauvres* (*ibid.*, 1936, p. 177-187); Deane, *The beatitude of Endurance, Jac. I, 12* (*Exposit. Times*, 1936, VII, p. 342 sq.); Imberg, *Die Botschaft des Jak.*, Gümligen-lez-Berne, 1936; H. Schammberger, *Die Einheitlichkeit des J. im antignostichen Kampf*, Gotha, 1936; G. Lenhard, *Lebensweisheit aus Apostelmund...*, Saarbrücken, 1937; A.-L. William, *The ep. of S. James and the Jewish-christians of his Time* (*Church quart. Rev.*, 1936-1937, p. 24-32); S. Lyonnet, *Les témoignages de S. Jean Chrysostome et de S. Jérôme sur Jacques le frère du Seigneur* (*Recher. de science relig.*, 1939, p. 335-351).

J. Bonsirven.

JASTROW Morris (Jr.), né à Varsovie en 1861, suivit à Philadelphie en 1886 son père qui était rabbin. S'étant initié en Europe à l'orientalisme, il publia en 1884 une thèse sur le grammairien Abu Zakariyya Hayyuj et, de 1891 à 1921, date de sa mort, enseigna les langues sémitiques à l'université de Pensylvanie, où il se spécialisa dans l'histoire des religions sémitiques (islamisme, judaïsme), surtout celles de la Mésopotamie. Il dirigea plusieurs collections *(Handbooks on the History of Religions; Semitic Study Series)*, rédigea de nombreux articles de dictionnaires (dans le *Dictionary of the Bible* d'Hasting : *Religion of Babylonia and Assyria; Races of the Old Testament;* dans l'*Encyclopædia Biblica : Canaan, Hittites*, etc.). Il publia en 1901 un manuel, *Study of Religion* et se signala dès 1898 par un premier exposé sur la religion accadienne, *Religion of Babylonia and Assyria*. L'ouvrage refondu et amplifié à l'usage du public allemand parut de 1903 à 1912 en 16 fascicules comptant plus de 1650 pages, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*. Dans cette œuvre magistrale, Jastrow s'attacha à traduire et à commenter l'énorme littérature divinatoire des Suméro-Accadiens (hépatoscopie, astrologie, tératologie, présages variés). Un album (*Bildermappe* mit 273 Abbildungen) la compléta. Une étude ultérieure, *Aspects of Religious Belief and Practice in Babylonia and Assyria* (1911), vint en résumer l'essentiel. Enfin parut en 1915, *The Civilization of Babylonia and Assyria*, large synthèse des résultats acquis. L'auteur édita ensuite plusieurs fragments de la légende d'Etana, et, avec Clay, une recension babylonienne de l'épopée de Gilgamesh (1921). Citons aussi *The Medicine of the Babylonians and Assyrians* (1914) et la traduction du code de lois assyrien (*Journ. of the amer. Or. Soc.*, XLI, 1921, 1-59).

A l'encontre des théories alors en vogue (panbabylonisme, thèse mythico-astrale), Jastrow a su mettre en relief l'originalité et la pureté d'inspiration des récits bibliques, par exemple à propos des cosmogonies (*Jew. Quart. Rev.*, XIII, 1901, 620 sq.), du « Job » babylonien (*Journ. of bibl. Lit.*, XXV, 1906, 135 sq.). Ayant soutenu ce point de vue au 3e Congrès international pour l'histoire des religions (1907), il l'a développé dans *Hebrew and Babylonian Traditions* (1914) en maintenant l'indépendance de certaines traditions israélites (sabbat, croyances sur l'au-delà, éthique) (voir *Rev. bibl.*, 1916, p. 592-600). Sans être exégète de profession, il a rédigé quelques notes de critique textuelle, sur l'élément Boshet (*Journ. of bibl. Lit.*, XIII, 1894, 19 sq.), l'élément Yah (*ibid.*, XIII, 101 sq.; *Zeitsch. für die alt. Wiss.*, XVI, 1896, 1 sq.), le nom de Samuel (*Journ. of bibl. Lit.*, XIX, 1900, 82 sq.), sur Lam., II, 6 (*Zeitsch. für die alt. Wiss.*, XV, 1895, 287), Ruth, I, 8 (*Journ. of bibl. Lit.*, XV, 1896, 59 sq.), I Reg., XVIII, 2 (*ibid.*, XVII, 1898, 108 sq.), Josué, III, 16 (*ibid.*, XXXVI, 1917, 53 sq.). Plus il étudiait l'Ancien Testament, plus il y voyait, non seulement un livre à analyser et à corriger, mais surtout un témoignage vivant de l'évolution culturelle d'un peuple ayant contribué plus qu'aucun autre au progrès de la civilisation. Il en vint à penser qu'on avait ici le plus souvent affaire, non à des sources primitivement indépendantes, mais à des documents d'abord parfaitement homogènes, puis remaniés et interpolés en fonction de nouveaux points de vue. Cette théorie de croissance littéraire organique, de constante « stratification interne », il l'appliqua même à la littérature babylonienne (à propos du récit de la création, dans *Nöldeke Festchrift*, 1906, II, 969 sq., du code de Hammurapi, dans *Journ. of the amer. Or. Soc.*, XXXVI, 1916, 1 sq.). C'est dans cette perspective qu'il tenta de montrer que certains textes législatifs étaient formés par l'accumulation de dépôts remontant très haut (lois sur le vin, dans *ibid.*, XXXIII, 1913, 180 sq., sur le « Nazir », dans *Journ. of bibl. Lit.*, XXXIII, 1914, 266 sq.; la lèpre, dans *Jew. Quart. Rev.*, nouv. série, IV, 1914, 357 sq.). Il appliqua aussi cette théorie aux livres de Josué, de Qohéleth (*A Gentle Cynic*, 1919) et de Job (*The Book of Job*, 1920). Ces deux derniers livres, non-conformistes, auraient été graduellement retouchés par des mains piétistes orthodoxes. Il en aurait été de même pour le Cantique des Cantiques (*The Song of songs, being a Collection of Love Lyrics of ancient Palestine*, 1921). Le mérite de cette théorie fut d'attirer l'attention sur l'origine et la portée de gloses que l'on serait enclin à négliger et qui n'en sont pas moins révélatrices de la mentalité d'une époque et d'un milieu. Jastrow a contribué sur ce point au progrès de la critique biblique, dont il montra la tâche essentiellement « constructive » (*Journ. of bibl. Lit.*, XXXVI, 1917, 1 sq.). Mis en garde par son sens de l'histoire et des réalités reli-

gieuses, il sut éviter les excès du panbabylonisme et du wellhausénisme. Aussi ses travaux ont-ils peu vieilli.

Bibliographie. — *The Jewish Encyclopedie*, VII, 79; *American Journal of Semitic Language*, XXXVIII, 1921; *Journal of the American Oriental Society*, XLI, 1921, 322 sq. (bibliographie complète); *Encyclopedia judaica* (V. Eschkol, Berlin), t. VIII, col. 893.

R. Tournay.

JEAN (ÉPITRES DE SAINT). — I. Objet. — Chacune des trois épîtres johanniques dénote une originalité bien marquée. La première est formée d'une série de réflexions, de conseils, d'exhortations entre lesquels il ne faut pas chercher un enchaînement très logique, mais qui sont dominés par l'idée de l'union à Dieu et de la charité fraternelle. Il faut aimer le prochain, non seulement en paroles, mais en actes et jusqu'à donner sa vie pour lui (I Joa., III, 16-18; cf. IV, 12, 20-21); c'est là le commandement par excellence, que les fidèles ont « entendu dès le commencement » (I Joa., III, 11; cf. II, 7 sq.). Celui qui aime possède la lumière (I Joa., II, 10), la vie (I Joa., III, 14), la paix (I Joa., IV, 18), car « il demeure en Dieu et Dieu en lui » (I Joa., IV, 16; cf. IV, 12); inversement celui qui déteste son frère n'est pas de Dieu (I Joa., III, 10; IV, 8, 20), « il marche dans l'obscurité et ne sait où il va » (I Joa., II, 11), il est solidaire de l'esprit mauvais qui poussa Caïn à son crime (I Joa., III, 10-12), il n'a pas la vie éternelle (I Joa., III, 15). Bien entendu, l'obligation d'aimer n'exclut pas le discernement (I Joa., IV, 1), la charité ne doit pas être une occasion de chute. Il faut donc se garder d'aimer le monde, c'est-à-dire, de donner libre cours aux désirs déréglés (I Joa., II, 15-16) ou encore de prêter l'oreille aux doctrines pernicieuses des hérétiques (I Joa., IV, 1 sq.; II, 22).

A ce thème principal s'ajoutent des considérations sur la manifestation du Verbe (I Joa., I, 1-3), sur le rôle de l'Esprit-Saint dans les âmes (I Joa., II, 20-27; V, 6), sur la foi (I Joa., V, 1-12), la filiation divine (I Joa., II, 29; III, 10), la purification des péchés (I Joa., I, 8-11; II, III, 4-9; IV, 10; V, 16-18), le deuxième avènement de Jésus-Christ (I Joa., II, 18-22; IV, 3).

Non seulement il est impossible de découvrir à travers des développements successifs un plan préconçu, mais l'auteur ne s'en tient même pas aux règles habituelles du genre épistolaire : il commence sans préambule et termine sans salutations. Il livre à ses correspondants ses pensées en dehors de toute formule conventionnelle et dans l'ordre où elles lui ont été suggérées.

La seconde et la troisième épîtres sont envoyées par un « ancien », qui ne précise pas autrement son identité (II Joa., 1; III Joa., 1). Toutes deux sont fort brèves : elles ressemblent à des billets écrits à la hâte et destinés à amorcer une prochaine conversation (cf. II Joa., 12; III Joa., 13-14). L'une s'adresse à Éklektè Kyria et à ses enfants (II Joa., 1, 5). Elle loue leurs bonnes dispositions et les exhorte à demeurer dans l'amour et dans la vérité (II Joa., 4-6). Elle les met en même temps en garde contre des séducteurs qui nient la réalité de l'Incarnation (II Joa., 7-9) : non seulement il faut se méfier de leur propagande, mais on ne doit ni les recevoir ni même les saluer (II Joa., 10-11).

Dans la dernière lettre, l' « ancien » transmet ses félicitations à Gaius, qui a exercé la charité à l'égard des frères de passage et il l'engage à ne pas se départir de sa générosité (III Joa., 3-8). Il fait également l'éloge de Démétrius, dont la conduite paraît à tous irréprochable (III Joa., 12). Par contre il stigmatise les menées d'un certain Diotréphès, qui ne pratique pas l'hospitalité et fait preuve d'une insubordination et d'une insolence insupportables (III Joa., 9-10).

II. Caractères communs. — 1° *Forme littéraire.* — Bien qu'elles n'aient pas le même objet, les trois épîtres possèdent cependant un air de famille. Les lettres à Éklektè Kyria et à Gaius, par exemple, offrent au point de vue littéraire une structure analogue : adresse et suscription, vœux, félicitations, excuses, tout concorde; les ressemblances vont parfois jusqu'à l'identité (cf. II Joa., 1 et III Joa., 1; II Joa., 4 et III Joa., 3-4; II Joa., 12 et III Joa., 13-14; II Joa., 13 et III Joa., 15). Les habitudes épistolaires du temps pouvaient évidemment recommander le retour de telle ou telle formule de politesse, mais elles ne sauraient tout expliquer; car, même lorsque l'auteur s'exprime avec le plus de spontanéité, on doit encore constater des coïncidences verbales (cf. II Joa., 4-11 et III Joa., 2-12). L'unité de coloration est encore plus remarquable que les particularités du contenu; un seul tempérament, une seule personnalité s'affirme partout si nettement que « l'histoire de l'exégèse ne présente presque aucune hypothèse attribuant Jean II à un presbyteros autre que celui qui écrivit Jean III » (J. Marty, *Contribution à l'étude des problèmes johanniques*, *Rev. de l'hist. des rel.*, 1925, p. 202). L'idée d'une imitation consciente manque elle-même de toute preuve positive : il serait impossible de dire quel est l'original ou la copie.

Ces deux épîtres sont d'ailleurs étroitement apparentées à la première. Elles sont remplies comme elle de termes trop caractéristiques pour ne pas dénoter une origine commune (cf. II Joa., 1 et I Joa., III, 18; II Joa., 5 et I Joa., II, 7, III, 23; II Joa., 7 et I Joa., IV, 1-2; II, 22; II Joa., 11-12 et I Joa., III, 12; I, 4; III Joa., 1 et I Joa., III, 18; III Joa., 3 et I Joa., I, 6-7, II, 11; III Joa., 11 et I Joa., III, 6, 10, IV, 4, 6). L'ensemble de la correspondance johannique se signale encore par la contexture assez lâche de ses exposés. La pensée revient sans cesse sur elle-même : elle progresse moins suivant un ordre logique, que par le recours à des mots charnières qui suggèrent à leur tour un nouveau développement (cf. I Joa., I, 3, 5, 7, 8; II, 1, 4, 5, 7; II Joa., 1, 2, 3, 5, 6; III Joa., 3, 4). Antithèses et répétitions sont fréquentes : elles servent sans doute à mettre du relief dans l'expression, mais elles représentent aussi pour l'auteur le moyen le plus ordinaire et le plus naturel de s'exprimer (I Joa., I, 5, 6, 8; II, 3, 4; III, 7, 8, 10; IV, 6; II Joa., 2, 3, 9; III Joa., 3, 4, 11). Le style manque également de souplesse et de variété; le vocabulaire est très pauvre. Il ne faut pas toutefois se hâter de taxer de négligence cette méthode d'exposition, elle correspond plutôt à une manière de s'exprimer fréquente en Orient, et en particulier chez les sémites. Enfin, on ne découvre nulle part de citations empruntées à l'Ancien Testament; ce silence contraste singulièrement avec les procédés des autres écrits apostoliques et contribue à accentuer l'unité littéraire des trois épîtres (cf. A.-E. Brooke, *A critical and exegetical commentary on the Johannine Epistles*, Edinburgh, 1912, p. LXXIII-LXXIV; J. Chaine, *Les Épîtres catholiques*, Paris, 1939, p. 104-113; 232-235).

2° *Idées religieuses.* — La même homogénéité se rencontre dans les idées religieuses. Partout l'enseignement est orienté vers l'action : il faut observer les commandements (I Joa., II, 3-4; III, 22; V, 2-3; II Joa., 6), s'intéresser aux besoins du prochain (I Joa., III, 17), accueillir avec charité les frères étrangers et subvenir à leurs frais de voyage (III Joa., 5-8), éviter la convoitise de la chair ou des yeux, l'orgueil de la vie (I Joa., II, 15-16), ne témoigner aucune marque d'amitié aux hérétiques (II Joa., 7; cf. I Joa., IV, 1-6; II, 18-22), se garder des fauteurs de troubles (III Joa., 9-10). Bref, il s'agit de tracer aux fidèles une ligne de conduite pratique, de les détourner des

périls qui menacent leur foi, de les engager à demeurer dans le bien. Or, il est remarquable que ces directives écartent toute considération humaine : elles ne s'appuient pas sur des raisonnements abstraits, elles ne confinent pas non plus à un moralisme utilitaire; c'est en Dieu seul que le chrétien peut découvrir le secret de sa conduite; sa vie doit être essentiellement théocentrique.

La première épître rappelle donc la nécessité de l'union au Père : « Lui en nous et nous en Lui »; tel est le *leit-motiv* qu'on retrouve au fond de tous les développements (I Joa., III, 24; IV, 13, 15, 16). Il ne s'agit pas là seulement d'une figure de rhétorique, d'une métaphore destinée à exprimer de vagues relations d'amitié, mais l'action divine est tellement intime et efficace qu'elle opère une véritable génération. Les fidèles reçoivent un « germe » qui leur donne part à la nature divine (I Joa., III, 9); désormais ils possèdent une nouvelle filiation, ils peuvent en toute vérité considérer Dieu comme leur Père, car ils ne sont pas seulement « appelés » ses fils, ils le sont réellement (I Joa., III, 1).

Qui communie aussi étroitement au Père participe à ses attributs. « Dieu est lumière », c'est-à-dire, vérité; il s'oppose irréductiblement aux ténèbres (I Joa., I, 5), qui symbolisent l'erreur intellectuelle ou morale. A son tour, le chrétien doit s'approprier cette grâce illuminatrice : il lui appartient « d'être dans la lumière » (I Joa., II, 9), de « marcher dans la lumière » (I Joa., I, 6-7), de « demeurer dans la lumière » (I Joa., II, 10); ou en d'autres termes : « d'être de la vérité » (I Joa., III, 19), « d'avoir la vérité en lui » (I Joa., II, 4), « de pratiquer la vérité » (I Joa., I, 6). Il s'agit là d'une connaissance mystique dont on ne saurait négliger les répercussions pratiques, car : « Qui dit connaître Dieu et ne garde pas les commandements est un menteur » (I Joa., II, 4; cf. I Joa., II, 3-9). C'est également cette gnose supérieure qui inspirera notre idéal de justice (I Joa., III, 7; II, 29) et de sainteté (I Joa., III, 3).

En même temps, « Dieu est amour » (I Joa., IV, 8, 16). Il nous en a donné la preuve, puisqu'il nous a aimés « le premier » (I Joa., IV, 19) et qu'il a « envoyé son Fils unique dans le monde » (I Joa., IV, 9, 14). Or, c'est parce que « l'amour vient de Dieu » que nous devons nous aimer les uns les autres (I Joa., IV, 7). C'est là le commandement à la fois ancien et nouveau (I Joa., II, 7-8), celui dont les fidèles n'ont cessé d'entendre parler depuis les débuts de leur conversion, celui aussi auquel ils avaient été auparavant le moins préparés, surtout s'ils venaient du paganisme. Sa mise en pratique est facilitée à celui qui demeure dans l'intimité du Père, car l'amour est une conséquence de notre filiation surnaturelle : on aime parce qu'on a été engendré de Dieu (I Joa., IV, 7; cf. III, 9-10).

Il est vrai que pour parvenir au Père, il faut être introduit par le Fils. C'est lui qui a été envoyé pour sauver le monde (I Joa., IV, 14) et pour y apporter la vie (I Joa., IV, 9) : « Qui a le Fils a la vie, qui n'a pas le Fils... n'a pas la vie » (I Joa., V, 12), ou en d'autres termes le salut, c'est la vie éternelle transmise par Jésus-Christ, qui la possède pleinement (I Joa., V, 11, 13). C'est en effet, dans l'Incarnation que « le Verbe de la vie » a été communiqué aux hommes, et qu'ils ont pu entendre, voir, contempler, toucher celui qui était de toute éternité auprès du Père (I Joa., I, 1-2). Ainsi, ont-ils accès aux perfections divines : à la vérité, puisque avec le Verbe brille déjà dans le monde « la vraie lumière » (I Joa., II, 8) et que le Fils de Dieu est venu pour donner l'intelligence de son Père, « le Véritable » (I Joa., V, 20); à l'amour, Jésus étant à la fois la suprême manifestation de la bonté du Père (I Joa., IV, 9; cf. 14, 16) et le type d'un dévouement sans limite, qui le poussa à « donner sa vie pour nous » (I Joa., III, 16). Il existe d'ailleurs entre le Père et Jésus-Christ une telle communauté de nature qu'être dans l'un, c'est être dans l'autre (I Joa., V, 20); être uni à l'un, c'est être uni à l'autre; confesser l'un, c'est confesser l'autre; nier l'un, c'est nier l'autre (I Joa., II, 22-24). L'auteur affirme trop souvent la distinction du Père et du Fils (I Joa., I, 2, 3, 7; II, 1; III, 23; IV, 9, 10, 14, 15; V, 10, 20) pour qu'on l'accuse ici de les confondre, mais s'il en parle sur le même ton, c'est du moins l'indice qu'il leur attribue la divinité au même titre. Enfin Jésus-Christ, l'Oint par excellence, achève sa mission révélatrice en dispensant aux fidèles l'onction (I Joa., II, 20-27), c'est-à-dire la grâce de l'Esprit-Saint (I Joa., III, 24), qui rend sensible la présence divine (I Joa., IV, 13) et met à l'abri de l'erreur (I Joa., IV, 2, 6; V, 6).

La communion avec Dieu, qui paraît assurée de tant de manières, est pourtant compromise par le péché. L'humanité est, en effet, animée de deux esprits (I Joa., IV, 1-6), scindée par un conflit tragique qui ne s'achève que dans la perspective de la Parousie (I Joa., II, 28; IV, 17). Il y a des hommes pervers qui s'opposent au Père et à celui qu'il a envoyé, Jésus-Christ. Ils n'observent pas les commandements (I Joa., II, 4; III, 8), ils négligent en particulier la charité (I Joa., II, 9, 11; III, 10, 15; IV, 8, 20), ils imitent Caïn, qui « égorgea son frère » (I Joa., III, 12), ils suivent les faux prophètes (I Joa., IV, 1), ils relèvent du « Mauvais » (I Joa., III, 12; V, 19), du « diable », pécheur dès le principe (I Joa., III, 8, 10). Ils constituent le « Monde » (I Joa., II, 15-17; III, 1; IV, 1, 3-5), où règnent toutes sortes de turpitudes, depuis le dérèglement des passions charnelles jusqu'aux aberrations de l'orgueil (I Joa., II, 16), et qu'on peut dire tout entier dans le mal (I Joa., V, 19). Ils reçoivent aussi le nom « d'Antéchrist », ou plutôt « d'antéchrists » (I Joa., II, 18; IV, 3), terme qui ne désigne pas ici une individualité déterminée, mais qui s'applique à l'ensemble de la collectivité rebelle, à sa doctrine, à ses chefs dans chacune de leurs manifestations historiques.

Le fidèle lui-même peut pécher (I Joa., I, 8), mais il ne persévère pas dans le mal, il tient compte de la Rédemption. Jésus-Christ est, en effet, l'avocat des pécheurs, leur « Paraclet » (I Joa., II, 1); il est venu pour détruire les œuvres du diable (I Joa., III, 8), pour ôter les péchés (I Joa., III, 5; IV, 10). Ceux-ci sont réellement remis « par son nom » (I Joa., II, 12), et l'efficacité de son intercession tient à la vertu purificatrice de son sang (I Joa., I, 7). Pour obtenir le pardon, il est donc nécessaire de recourir au Fils : « Quiconque espère en lui, se purifie lui-même » (I Joa., III, 3). Il faut croire en lui (I Joa., III, 23), c'est-à-dire reconnaître son caractère messianique (I Joa., V, 1; II, 22), sa filiation divine (I Joa., III, 23; IV, 15; V, 5, 10) et la réalité de son incarnation (I Joa., IV, 2). Le croyant possède dès ici-bas la Vie éternelle (I Joa., V, 13), il n'aura donc rien à craindre quand le Christ reviendra au jour du Jugement (I Joa., II, 28; IV, 17), car la ressemblance qu'il aura acquise avec Dieu s'épanouira alors en gloire (I Joa., III, 2).

La deuxième et la troisième épîtres sont trop courtes pour qu'on songe à y rechercher un exposé doctrinal aussi complet que dans la première; mais malgré leur extrême brièveté, elles contiennent les mêmes idées essentielles. Les recommandations morales continuent à tirer toute leur force de raisons surnaturelles : il faut « être de Dieu » (III Joa., 11), il faut « avoir le Père » (II Joa., 9), ou ce qui revient au même « avoir en soi la vérité » (II Joa., 2; cf. III Joa., 3), car tel est le terme de notre connaissance (II Joa., 1), et il ne sera

pas seulement atteint pour un temps, nous le posséderons éternellement (II Joa., 2).

Comme dans la première épître, vérité et amour vont de pair (II Joa., 1, 3). On reconnaît dans ce dyptique les deux attributs les plus représentatifs du Père, mais ici ils sont surtout envisagés sous leur aspect pratique : on aime dans la mesure où l'on observe les commandements (II Joa., 6; cf. III Joa., 6). De même, le fidèle doit collaborer à l'œuvre de la vérité (III Joa., 8), « marcher dans la vérité » (II Joa., 4; III Joa., 3, 4), mériter, comme Démétrius, le témoignage de cette même vérité (III Joa., 12).

Enfin si les commandements émanent en définitive du Père (II Joa., 4), c'est par son Fils que nous en avons connaissance. A son sujet va donc se renouveler le drame qu'on a déjà vu diviser l'humanité; il y a, en effet, ceux qui lui sont résolument opposés : l'Antéchrist et ses suppôts (II Joa., 7). Ils n'admettent pas qu'il soit « venu dans la chair » *(ibid.)*, ils méconnaissent ses enseignements (II Joa., 9). Mais il y a en revanche ceux qui demeurent « dans la doctrine du Christ » *(ibid.)*. A l'encontre des mauvais, qui n'ont pas vu Dieu (III Joa., 11), ceux-là possèdent le Père et le Fils (II Joa., 9), qui tous deux paraissent jouir des mêmes prérogatives divines, et ils peuvent communier sans fin à leurs perfections (II Joa., 2-3).

On peut ajouter que cette gnose qui se retrouve ainsi substantiellement dans les trois épîtres n'est pas l'œuvre d'un dialecticien. On devine chez l'auteur l'intuition et la certitude du mystique : l'idéal auquel il convie le chrétien, et dont il a fait lui-même l'expérience, est de se savoir en contact avec Dieu (I Joa., v, 19-20; cf. i, 6; ii, 5-6; iii, 24; iv, 12-16), de le connaître (I Joa., ii, 3-5; iv, 7; cf. ii, 9-10; iii, 6), de le voir (I Joa., iv, 14; cf. iii, 6), d'éprouver le bienfait de cette union (I Joa., ii, 3-5; i, 9, 10, 15; iv, 7, 12, 17; v, 1, 18). Sa contemplation, qui paraît résulter du don de l'Esprit (I Joa., iii, 24; iv, 13; cf. ii, 20, 27), complète les relations qu'il avait jadis entretenues avec Jésus durant son ministère terrestre (I Joa., i, 1-3). Les lettres à Éklektè Kyria et à Gaius reflètent une perspective analogue : l'Ancien fait allusion à la vérité dont il constate en lui la présence (II Joa., 2), et il estime que le mal est incompatible avec une vision actuelle de Dieu (III Joa., 11). Il n'est pas d'ailleurs surprenant que cette vie contemplative puisse s'accorder avec les préoccupations pratiques dont fait preuve par ailleurs la correspondance johannique : n'est-ce pas le propre des vrais mystiques de savoir adapter leur expérience religieuse aux nécessités de l'action?

En somme les trois épîtres n'accusent pas seulement une réelle affinité au point de vue de leur forme littéraire, partout on y découvre la même théologie et le même esprit.

III. Rapports avec le IVe évangile. — Le quatrième Évangile présente également avec elles de profondes analogies. Aussi, dès la fin du IIIe siècle, S. Denys d'Alexandrie l'avait-il mis en parallèle avec la première épître, et avait-il été frappé de relever des deux côtés les mêmes thèmes doctrinaux : « Celui qui y regardera avec soin, écrivait-il, trouvera souvent dans l'un et l'autre écrit la vie, la lumière qui met en fuite les ténèbres, constamment la vérité, la grâce, la joie, la chair et le sang du Sauveur, le jugement, le pardon des fautes, l'amour de Dieu pour nous, le précepte de l'amour envers chacun de nous, l'obligation de garder tous les commandements, la confusion du monde, du diable, de l'antéchrist, la promesse du Saint-Esprit, la filiation divine, la foi qui nous est constamment demandée; le Père et le Fils sont nommés partout. Et pour tout dire d'un mot à ceux qui notent d'un bout à l'autre les caractères de l'évangile et de l'épître, il est facile de voir clairement qu'ils ont une seule et même couleur » (cf. Eusèbe, *H. E.*, VII, xxv, 21, trad. E. Grapin, Paris, 1911, p. 375). Denys, il est vrai, ne signale qu'à grands traits ces ressemblances; il en parle occasionnellement et sans se soucier du détail.

Il y aurait pourtant lieu de ne pas s'en tenir à des vues aussi générales, car les idées maîtresses du quatrième évangile et des épîtres johanniques ont les mêmes prolongements. Ainsi, la christologie offre-t-elle de part et d'autre des précisions qui ne sauraient s'expliquer par des coïncidences fortuites. Le Fils y apparaît comme le « Logos » incarné (I Joa., i, 1-3, et Joa., i, 14), le « Monogène » (I Joa., iv, 9 et Joa., iii, 16); il existe de toute éternité (I Joa., i, 1 et Joa., i, 1-3); il possède la divinité au même titre que son Père (I Joa., v, 20 et Joa., i, 18; xx, 28), dont il est venu révéler l'amour (I Joa., iv, 9-10 et Joa., iii, 16). Il a la vie en lui (I Joa., v, 11 et Joa., v, 26) et il la donne (I Joa., iv, 9 et Joa., x, 10). Il est le Sauveur du monde (I Joa., iv, 14 et Joa., iii, 17); c'est à lui qu'il appartient de faire disparaître le péché (I Joa., iii, 5 et Joa., i, 29). La manière dont est conçue la vie religieuse du fidèle peut suggérer à son tour bien d'autres rapprochements. La charité, par exemple, y est regardée comme le commandement nouveau (I Joa., ii, 8 et Joa., xiii, 34), et son application est surtout envisagée à l'intérieur de la communauté chrétienne (I Joa., ii, 10; iii, 10, 14, 16; iv, 21 et Joa., xiii, 34-35; xv, 12, 17). La foi est exigée impérativement (I Joa., iii, 23; v, 1, 5, 10 et Joa., iii, 36); elle a Jésus pour objet, mais elle permet en même temps de parvenir jusqu'au Père, car il y a corrélation entre la connaissance de l'un et celle de l'autre (I Joa., ii, 22-23 et Joa., viii, 19; xiv, 7). Il résulte de ces relations avec Dieu une véritable naissance spirituelle (I Joa., iv, 7; v, 1 et Joa., iii, 4-8), les croyants doivent être regardés comme ses enfants (I Joa., iii, 1 et Joa., i, 12). La deuxième et la troisième épître révèlent les mêmes affinités, soit qu'elles recommandent l'amour du prochain (II Joa., 5-6; III Joa., 5-8 et Joa., xiii, 34-35; xv, 12, 17), soit qu'elles soulignent la réalité de l'Incarnation (II Joa., 7 et Joa., i, 14), soit qu'elles rappellent la possibilité actuelle de voir Dieu (III Joa., 11 et Joa., xiv, 9).

Malgré tant de points de contact, on ne peut oublier que le quatrième évangile et les épîtres johanniques accusent des préoccupations fort variées. Ni leur sujet, ni leur genre littéraire, ni la situation historique à laquelle ils répondent ne sont identiques; mais cette diversité ne nuit pas à leur cohésion doctrinale, car alors même qu'ils ouvrent des perspectives différentes, ils expriment moins des idées nouvelles, que des aspects complémentaires d'une seule et même pensée. Par exemple, la première épître trouve son commentaire nécessaire dans le quatrième évangile. Elle parle si sommairement du Logos, son prologue commence même si brusquement, que si l'on n'était renseigné par ailleurs sur la nature du « Verbe de la vie » (I Joa., i, 1), cette formule risquerait de paraître équivoque. D'autres fois les transitions sont à peine marquées entre le Père et le Fils (I Joa., ii, 23-24); sans doute n'existe-t-il pas entre eux la moindre confusion, le contexte est formel à ce sujet, mais il faut reconnaître que la personnification du Verbe et la distinction entre lui et le Père présentent plus de netteté dans le quatrième évangile. L'épître ne sépare pas non plus nettement l'Esprit-Saint de ses dons, elle insiste moins sur sa nature que sur son action sanctificatrice dans les âmes (I Joa., ii, 20, 27; iii, 24). A propos de la naissance surnaturelle du chrétien, l'évangile précise encore les épîtres, puisqu'il déclare explicitement que la connaissance du Père

vient du Fils (Joa., I, 18), et que la nouvelle génération ne dépend « ni du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme », mais uniquement de Dieu (Joa., I, 13).

Surtout, le quatrième évangile fait un appel si fréquent au langage et aux faits symboliques qu'il constitue comme une illustration des épîtres. L'allégorie de la vigne (Joa., XV, 1-8), l'entretien de Jésus avec la Samaritaine (Joa., IV, 1-42), le discours aux Juifs de Capharnaüm (Joa., VI, 35 sq.), l'épisode de la résurrection de Lazare (Joa., XI, 17-44) reprennent et développent sous une forme concrète le thème de la vie divine apportée au monde par Jésus-Christ. La connaissance mystique à laquelle doit aspirer le chrétien est elle-même figurée par la guérison de l'aveugle-né et l'illumination spirituelle accordée à ses bonnes dispositions (Joa., IX, 1-41). L'évangile multiplie d'ailleurs sur ce sujet les déclarations, les invitations, les avertissements : Jésus est la « Lumière du monde » (Joa., VIII, 12; IX, 5), celle dont Jean-Baptiste n'était que le reflet (Joa., I, 6-8; V, 35); qui le suit ne marche pas dans les ténèbres (Joa., VIII, 12). Il n'est pas non plus d'enseignement qui exprime mieux la nécessité de la charité que la comparaison du Bon Pasteur (Joa., X, 10-18), ou les recommandations que Jésus adresse à ses apôtres pendant la Cène (Joa., XV, 12 sq.).

Il ne faudrait pas pour autant négliger l'apport des épîtres. Bien qu'elles parlent de la charité avec moins de couleur et de pittoresque, c'est cependant leur sujet favori (I Joa., IV, 4-21). L'amour y tient même une priorité sur la connaissance (I Joa., II, 4-5), et il revêt la forme la plus haute dont ait jamais été témoin l'humanité, celle de Jésus-Christ consentant à devenir « propitiation », pour nos péchés et pour ceux du monde entier (Joa., II, 2; cf. I, 7; V, 6). Une expression fort énergique est encore celle du « germe » divin (I Joa., III, 9). Dans l'évangile, Jésus promettait bien à la Samaritaine une source d'eau vive jaillissant en vie éternelle (Joa., IV, 14), mais la métaphore était loin d'atteindre ce réalisme. Ici, la grâce de l'Esprit-Saint est censée produire un effet semblable à ceux de la génération humaine, c'est une force à la fois active et immanente qui se développe selon sa propre nature et qui aboutit à la filiation divine du croyant. On découvre également d'autres précisions à propos de la consommation finale : il est question de la Parousie (I Joa., II, 28), des signes précurseurs qui en font déjà pressentir l'imminence (I Joa., II, 18; cf. II, 22; II Joa., 7), du jugement qui l'accompagnera (I Joa., IV, 17). Quoique ces idées ne soient pas étrangères à l'évangile (cf. Joa., V, 29; XII, 48; XIV, 3; XXI, 22), le second avènement du Christ y tient cependant moins de place et sa venue n'excite pas au même degré l'impatience. Mais le principal intérêt des épîtres est de mettre en relief le sens moral de l'évangile. Elles ne retracent pas une histoire, elles ne recherchent pas non plus dans les miracles de nouvelles raisons de croire; elles exhortent, elles conseillent, elles font appel à l'expérience des fidèles. Certains aperçus sur la rémission des péchés (I Joa., I, 7, 9; II, 1-2; III, 5; IV, 10), sur les limites du pardon (I Joa., V, 16) ou la nécessité de l'orthodoxie (I Joa., I, 3; II, 19; IV, 3; II Joa., 7-9) permettent de mieux comprendre l'enseignement de Jésus. Quant aux relations de l'homme avec Dieu, elles présentent, on l'a vu, une telle intimité, que ce n'est pas seulement la même vie, ce sont les mêmes vertus qui reflètent celles du Père. Nulle part, on ne saisit mieux le vrai contexte de notre vie spirituelle, ni comment nous sommes rattachés à Dieu de toutes parts.

Enfin l'harmonie du quatrième évangile et de la correspondance johannique est accentuée par le contraste que présentent certaines de leurs conceptions doctrinales avec celles des autres écrits néo-testamentaires. Ainsi, la « vie éternelle » consiste-t-elle d'après la première épître dans le don actuel de la grâce. « Vous avez la vie éternelle, déclare l'auteur à ses correspondants, vous qui croyez au nom du Fils de Dieu » (I Joa., V, 13; cf. II, 25; III, 14; IV, 9). Le quatrième évangile développe la même doctrine (Joa., III, 15-16, 36; V, 24; VI, 47) et précise que la résurrection future n'est en somme que l'épanouissement de cette « vie éternelle » possédée dès maintenant (Joa., VI, 40, 54). L'instant décisif pour le croyant est donc moins celui de la mort ou celui du jugement dernier, que celui où il a déjà opté ici-bas pour Jésus. Chez S. Marc, S. Matthieu ou S. Luc, la perspective est sensiblement différente; les termes de « vie éternelle » ou plus simplement de « vie » sont réservés à la dernière phase du Royaume de Dieu dans l'Au-delà (cf. Marc., X, 17, 30; Matth., XVIII, 8-9; XIX, 16-17; Luc., XVIII, 18, 30).

La notion de foi revêt elle aussi des acceptions assez diverses. Alors que les Synoptiques insistent surtout sur l'adhésion de l'esprit à la parole et à l'autorité de Jésus (cf. Marc., I, 15; XI, 31; Matth., XXI, 21-22), dans l'évangile et les lettres johanniques l'accent porte de préférence sur l'assentiment de la volonté et du cœur. On ne croit pas seulement à telle ou à telle vérité, mais on croit « en Dieu, en Jésus, en son nom » (cf. Joa., I, 12; III, 15, 18, 36; I Joa., V, 10, 13); la foi est synonyme de vie chrétienne, comme dans S. Paul l'élément intellectuel trouve son épanouissement dans la charité. On ne saurait toutefois pousser trop loin l'assimilation avec la pensée paulinienne, car tandis que l'Apôtre se plaît à considérer la foi dans ses effets, dont le principal est la justification du fidèle, les écrits johanniques renseignent davantage sur son origine. Ils l'envisagent comme l'acceptation du « témoignage » que le Père a rendu en faveur de son Fils, c'est-à-dire comme la reconnaissance des « signes » par lesquels la divinité de Jésus a été manifestée aux hommes (cf. Joa., V, 36; VIII, 18; X, 37-38; XI, 41-42; XIV, 10-12; I Joa., V, 9-10).

Il convient d'ajouter que les épîtres johanniques, comme le quatrième évangile, considèrent surtout la sanctification des fidèles sous son aspect positif. Sans doute, aussi bien que dans les autres écrits apostoliques y présente-t-on la rémission des péchés comme une condition essentielle de la vie chrétienne, mais la doctrine de la nouvelle naissance passe au premier plan. L'essentiel est « d'être engendré d'en haut » (Joa., III, 3), de posséder en soi le « germe divin » (I Joa., III, 9), d'être parmi les enfants de Dieu (Joa., I, 12; XI, 52). Celui qui bénéficie de cette génération surnaturelle possède une garantie de salut, car « quiconque est né de Dieu ne connaît pas le péché » (I Joa., III, 9). S. Paul parle lui aussi du renouveau qui accompagne la diffusion de la grâce (cf. Rom., VI, 4; VII, 6), mais il ne sépare pas cette notion de la mort préalable du « vieil homme ». Il estime qu'il faut « mourir pour naître », alors que les écrits johanniques considèrent plutôt qu'il faut « naître pour vivre » (Ed. Reuss, *La théologie johannique*, Paris, 1879, p. 143). Il y a là deux idées connexes, mais on ne saurait négliger leurs caractères distinctifs.

Les contacts doctrinaux ne sont pas les seuls à rapprocher le quatrième évangile des épîtres, le vocabulaire et le style dénotent à leur tour des caractères communs. Des expressions telles que : « rendre témoignage » (I Joa., V, 9 et Joa., I, 7), pratiquer la vérité (I Joa., I, 6 et Joa., III, 21), « garder les commandements » (I Joa., II, 3 et Joa., XIV, 15), « garder la parole » (I Joa., II, 5 et Joa., VIII, 51), « marcher dans

les ténèbres » (I Joa., I, 6 et Joa., XII, 35), « vaincre le monde » (I Joa., V, 4 et Joa., XVI, 33), « être de Dieu » (I Joa., V, 19 et Joa., VIII, 47), « être de la vérité » (I Joa., II, 21 et Joa., XVIII, 37), « être du monde » (I Joa., II, 16 et Joa., VIII, 23), « être du diable » (I Joa., III, 8 et Joa., VIII, 44) se retrouvent des deux côtés. On découvre encore les mêmes oppositions renforcées par les mêmes images : la mort et les ténèbres, par exemple, correspondent à la vie et à la lumière (cf. I Joa., I, 5-7 et Joa., III, 19; I Joa., III, 14 et Joa., V, 24). Le développement des idées est parfois obtenu au moyen d'une suite d'ébauches qui se complètent et se renforcent les unes les autres (cf. I Joa., I, 4 et Joa., I, 1-14). Le parallélisme, l'inclusion, la parataxe jouent un grand rôle. Enfin l'exposé s'accommode d'une certaine indétermination qui introduit dans la phrase une note de mystère. Ces ressemblances ont été relevées à maintes reprises et nul ne songe à les mettre en doute (cf. Westcott, *The epistles of St John*, London, 1883, p. XLI sq.; Brooke, *op. cit.*, p. I-XIX; Chaine, *op. cit.*, p. 104-113; 235).

Par contre, on pourrait s'étonner qu'elles soient parfois accompagnées de différences appréciables dans la terminologie. Ainsi, dans la première épître le terme de « paraclet », c'est-à-dire de « défenseur », est-il appliqué uniquement à Jésus (I Joa., II, 1); le quatrième évangile n'exclut pas cette appellation (cf. Joa., XIV, 16), mais, en fait, il ne l'emploie qu'à propos de l'Esprit-Saint (Joa., XIV, 17, 26; XV, 26; XVI, 7). L'évangile donne au Fils l'épithète de « lumière » (Joa., IX, 5) alors que la première épître la réserve au Père (I Joa., I, 5, 7); ailleurs, d'accord avec cette même épître, il présente l'Esprit comme étant la « vérité » (Joa., XIV, 17; I Joa., V, 6), mais il applique en outre cet attribut à Jésus (Joa., XIV, 6). Le mot « monde » revêt encore dans le quatrième évangile des nuances assez variées : tantôt il désigne l'ensemble des créatures (Joa., I, 10), tantôt plus spécialement le genre humain (Joa., VIII, 12), tantôt le royaume de Satan (Joa., XII, 31), tandis que dans l'épître il est presque toujours employé dans son acception péjorative et s'applique à la masse des hommes pervers dont l'esprit est incompatible avec celui du Christ (I Joa., II, 16; IV, 1-5; V, 19). La présence dans les épîtres de termes inconnus au quatrième évangile semblerait même, de prime abord, révéler des divergences plus profondes. Ce serait le cas, par exemple, des mots « parousie » (I Joa., II, 28), « propitiation » (I Joa., II, 2), « antéchrist » (I Joa., II, 18, 22; IV, 3; II Joa., 7), « onction » (I Joa., II, 20, 27), « germe » (I Joa., III, 9), ou des formules : « avoir le Père » (I Joa., II, 23; II Joa., 9), « avoir le Fils » (I Joa., V, 12; II Joa., 9), « nier le Père » (I Joa., II, 22), « nier le Fils » (I Joa., II, 23). Inversement, des expressions caractéristiques du quatrième évangile, telles que : « naître d'en haut » (Joa., III, 3), « être d'en bas » (Joa., VIII, 23), ou bien celles de « résurrection de vie » (Joa., V, 29), de « gloire » (Joa., I, 14) font défaut dans la correspondance johannique. Mais il faut remarquer que si de part et d'autre se rencontrent des termes nouveaux, ils expriment des idées fondamentales, qui appartiennent, on l'a vu, aussi bien à l'évangile qu'aux épîtres; les différences sont donc purement accidentelles et extérieures. A plus forte raison les mêmes mots peuvent-ils revêtir suivant leur contexte diverses acceptions, ou donner lieu à des applications particulières, sans qu'il soit pour cela nécessaire d'invoquer une pluralité d'auteurs.

IV. Auteur. — Dans ces conditions on n'a pas de peine à comprendre l'affirmation traditionnelle qui attribue les trois épîtres à l'apôtre S. Jean. Dès le milieu du IIe siècle, la première d'entre elles est connue de S. Polycarpe (*Ad Philip.*, VII, 1), de Papias (cf. Eusèbe, *H. E.*, III, XXXIX, 17), de S. Justin (*Ie Apol.*, XXXII, 7-8; *IIe Apol.*, VI, 5); un peu plus tard S. Irénée (*Adv. hær.*, III, XVI, 5 et 8) y voit l'œuvre de Jean, le disciple du Seigneur, et, dans la suite, son opinion sera partagée par l'ensemble des auteurs ecclésiastiques (cf. Lagrange, *Histoire ancienne du canon du Nouveau Testament*, Paris, 1933, p. 58-133). Même des écrivains disposés par ailleurs à discuter l'authenticité de tel ou tel livre saint ne supporteront pas qu'on élève des doutes sur le caractère apostolique de la première épître; tel est le cas, on l'a vu, de S. Denys d'Alexandrie qui se refusait pourtant à attribuer l'Apocalypse à l'apôtre Jean (cf. Eusèbe, *H. E.*, VII, XXV, 7-8). Eusèbe, si exigeant en fait de canonicité, constate lui aussi que cette épître est acceptée à la fois par ses contemporains et par les anciens; il la range donc parmi les écrits incontestés (*H. E.*, III, XXIV, 17). C'est également le sentiment de S. Jérôme, qui signale pourtant des doutes sur le caractère apostolique de la deuxième et de la troisième épître (*De viris ill.*, IX). Seul Théodore de Mopsueste paraît faire exception : d'après Ischodad de Merv il aurait formellement rejeté la première épître (cf. Vosté, *R. B.*, 1920, p. 390). Mais cette opinion radicale ne paraît guère s'être répandue en Syrie occidentale : elle ne trouva pas de crédit à Antioche, et Théodore lui-même ne se réclame pas de devanciers (cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 156). Il n'y a pas lieu non plus d'objecter l'entrée tardive de cette épître dans la littérature syriaque. Sans doute la doctrine d'Addée et le catalogue de Lewis, qui se situent aux confins du IVe et du Ve siècle, n'en font-ils pas mention. Mais la traduction syriaque du Nouveau Testament ne fut réalisée que progressivement, et les nouvelles versions mirent du temps avant d'être vulgarisées dans la lecture publique; il ne faut donc pas s'attendre à les voir répandues de si tôt dans les manuscrits. Par contre, il est significatif qu'au milieu du IVe siècle, Aphraate (*Démonstrations*, V, 11; XXIII, 62 et 64) utilise déjà cette épître, et que cinquante ans plus tard elle fasse partie du canon restreint de la Peschitto, qui pourtant ne contenait pas encore les billets à Gaius et à Éklektè Kyria. Enfin, Paul le Perse, qui se fait l'écho d'une ancienne tradition indigène, regarde cette épître comme un ouvrage ne prêtant à aucune contestation (cf. Junilius, *Instituta regularia divinæ legis*, I, VI et VII).

L'Église primitive est également favorable aux deux autres épîtres johanniques. La lettre à Éklektè Kyria est utilisée en Gaule dès la fin du IIe siècle : S. Irénée (*Adv. hær.*, I, XVI, 3; III, XVI, 8), qui reflète sans doute sur ce point la pensée de S. Polycarpe (*Ad Philip.*, VII, 1), l'attribue à l'apôtre Jean et la cite comme Écriture. Il en est fait mention au concile de Carthage de 256; Priscillien (*Liber apologeticus*, I, 37), peut-être même le Canon de Muratori et Tertullien (*De carne Christi*, cap. XXIV), y font allusion. L'Ambrosiaster reçoit à son tour la lettre à Gaius. Enfin, les deux épîtres sont signalées à la fois par le catalogue Claromontanus et celui de Mommsen. En Italie, elles sont connues de Rufin (*Commentarius in symb. apost.*, § XXXVII) et de S. Innocent Ier (*Ep.*, VI, cap. 7), en Afrique, de S. Augustin (*De doctrina christiana*, II, 8) et du concile tenu à Carthage en 397. En Orient les attestations se multiplient : non seulement Clément d'Alexandrie paraît y faire allusion (*Stromates*, II, XV, 66), mais elles sont explicitement citées par S. Denys d'Alexandrie (cf. Eusèbe, *H. E.*, VII, XXV, 11), S. Athanase (*Epist.*, XXXIX, *De Pasch. festo*), S. Cyrille de Jérusalem (*Catéchèse*, IV, 36), S. Grégoire de Nazianze (*Carm.*, I, XII, 37), par le concile de

Laodicée, et par S. Épiphane (*Hær.*, LXXVI, 5). Il est remarquable de relever des témoignages aussi nombreux et aussi variés en faveur d'écrits dont la brièveté, le peu d'originalité, et, pour la lettre à Gaius, le caractère strictement personnel, ne devaient guère faciliter la diffusion. D'ailleurs, même dans les régions où ces deux lettres n'attirèrent pas spécialement l'attention des fidèles et où elles n'eurent pas à jouer de rôle dans la controverse, on continua à les recopier dans le recueil des sept épîtres catholiques, comme le prouve l'unanimité sur ce point de la tradition manuscrite (cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 161). Il y a encore là un indice en faveur de leur canonicité, et donc de leur apostolicité.

Une acceptation aussi nette n'empêcha pas la discussion d'apparaître dans certains milieux intellectuels. Les deux lettres ne portaient pas d'étiquette apostolique et elles ajoutaient peu de nouveau à la première. Était-on autorisé à les garder? Avaient-elles vraiment été écrites par un apôtre? Autant de scrupules dont on trouve l'écho dans Origène (*In Johan.*, v, 3, cf. Eusèbe, *H. E.*, VI, XXV, 7-10), Eusèbe de Césarée (*H. E.*, III, XXV, 3), et à leur suite dans Amphiloque d'Iconium (*Carm.*, II, II, 8), S. Jérôme (*De viris ill.*, IX et XVIII), et au début du VI^e^ siècle dans le décret attribué à Gélase. Mais ceux-là mêmes qui s'arrêtaient à ces doutes ne les trouvaient pas tellement convainquants qu'ils rejetassent les deux épîtres du Canon; et à en juger par Origène *(loc. cit.)*, Eusèbe (*Démonstration évang.*, III, v, 88) et S. Jérôme (*Ep.*, LIII, 9; CXLVI, 5), on continuait toujours à les attribuer à Jean l'Apôtre. Les hésitations persistèrent cependant davantage chez les Syriens : dans les milieux antiochéniens, ni Théodore, ni même S. Jean Chrysostome n'utilisent les deux petites épîtres, et en Mésopotamie Paul le Perse signale vers 527 qu'elles prêtent encore à controverse (cf. Junilius, *Instituta regularia divinæ legis*, I, VI et VII). Cependant la traduction qu'en avait faite une vingtaine d'années plus tôt Philoxène de Mabough ne tarda pas à s'imposer à l'ensemble de l'Église syriaque. Comme on le voit, ces doutes critiques furent strictement localisés; ils n'eurent pas raison de l'antique tradition à laquelle tenait la masse des fidèles, et qui regardait les deux petites épîtres, au même titre que la première, comme l'œuvre de l'apôtre S. Jean. La pensée patristique rejoint donc ici les conclusions de l'analyse littéraire pour souligner la parfaite cohésion que les trois épîtres présentent soit entre elles, soit avec le quatrième évangile.

Les modernes ont cependant tenté de dissocier ce bloc johannique. Déjà à la Renaissance trouve-t-on des critiques qui répugnent à admettre que la deuxième et la troisième épîtres soient de la même main que la première. Ils allèguent leur caractère de lettres privées, la singularité de leur adresse, leur peu d'originalité, mais surtout ils se laissent impressionner par les discussions de la période patristique. Ainsi Cajetan (*Notæ in epist. II Pet., I, II, III, Joa., Judæ*, Lyon, éd. 1639) rappelle-t-il les hésitations de S. Jérôme et n'ose-t-il accorder aux deux petites épîtres une autorité aussi grande qu'à la première : il ne les attribue pas à l'apôtre Jean, mais à un « ancien » du même nom, qui aurait été connu de Papias (cf. *Eusèbe, H. E.*, III, XXXIX, 4). Des réticences analogues se retrouvent chez Érasme (*Novum Instrumentum*, Bâle, 1516) et chez les premiers réformateurs : Luther (*Vorrede auf das N. T.*, Wittenberg, 1522), Œcolampade (*Epistolarum libri quatuor*, Bâle, 1536), Calvin (*Christianæ religionis institutio*, Bâle, 1536), par exemple. De nos jours encore, Harnack (*Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, I, Leipzig, 1897), von Soden (*Urchristliche Literaturgeschichte*, Berlin, 1905), Bousset (*Offenbarung Johannis*, Göttingen, 1906), Windisch (*Die katholischen Briefe*, Tübingen, 1930) estiment que le titre d' « ancien » revendiqué par les lettres à Gaius et à Éklektè ne peut convenir à un apôtre. La première épître fait l'objet de semblables critiques, destinées à montrer qu'elle n'a pu être écrite par S. Jean. Les uns s'efforcent de la séparer du quatrième évangile; ils mettent l'accent sur les différences plus que sur les ressemblances, et estiment que la diversité de forme et de pensée qu'on relève de part et d'autre prouve qu'il ne peut s'agir du même auteur. Tel est le cas de O. Holtzmann (*Das Joh. Evangelium*, Darmstadt, 1887), de Weizsäcker (*Das apost. Zeitalter*, Freiburg im B., 1890), de Réville (*Le quatrième évangile*, Paris, 1901), de Wellhausen (*Das Evangelium des Johannes*, Berlin, 1908). D'autres sont peu frappés de ces arguments de critique interne, ils maintiennent donc l'unité littéraire du quatrième évangile et des épîtres, mais reviennent à « l'Ancien » dont parle Papias (cf. Brooke, *op. cit.*, 1912; Charles, *The revelation of St John*, Edinburgh, I, 1920; B.-W. Bacon, *The Gospel of the Hellenists*, New-York, 1932). Non seulement il serait d'après eux l'auteur de la deuxième et de la troisième épître, mais il aurait aussi écrit la première, bien que sous l'anonymat.

Une supposition, pour le moins ingénieuse, consiste non plus à attribuer le quatrième évangile et telle ou telle épître à divers auteurs, mais à rechercher les couches rédactionnelles qui s'y seraient superposées au cours des âges. Il s'agirait donc de déterminer l'étendue et la date de chacune de ces strates, et d'établir leur synchronisme à travers les différents écrits. Loisy s'y est essayé (*Le quatrième évangile, les épîtres dites de Jean*, Paris, 1921) à la suite de Heitmüller (*Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1908) et de Baumgarten (*Die Johannes Briefe*, Göttingen, 1907) : il croit découvrir deux étapes dans la composition de la première épître, qui correspondraient à deux éditions de l'évangile; le dernier rédacteur ayant également la paternité des deux petites épîtres. Cette solution mitoyenne repose toutefois sur une base singulièrement fragile, puisque les critiques les plus spécialisés dans la dissection littéraire de la première épître : Dobschütz (*Johanneische Studien*, dans *Zeitschr. für die neutest. Wissenschaft*, 1907), Bultmann (*Festgabe für A. Julicher*, Tübingen, 1927), Lohmeyer (*Ueber Aufbau und Gliederung des ersten Johannes Briefes*, 1928) par exemple, délimitent chacun à leur façon la part qui reviendrait au texte primitif et à ses remaniements postérieurs.

Tant d'hypothèses supposent trop de divergences pour qu'on puisse en dégager une conclusion objective. D'ailleurs ni les unes ni les autres ne tiennent suffisamment compte de deux faits qui présentent cependant une garantie incomparablement supérieure à celle de n'importe quelle supposition contraire, à savoir : d'une part les ressemblances doctrinales ou même verbales entre les trois épîtres et le quatrième évangile, et d'autre part l'attitude de l'Église primitive. Aussi les critiques catholiques, et des protestants tels que Westcott (*The Epistles of St John*, London, 1883), Zahn (*Einleitung in das N. Testament*, II, Leipzig, 1899), Büchsel (*Die Johannesbriefe*, Leipzig, 1933) maintiennent le caractère à la fois johannique et apostolique de nos épîtres. Ils estiment qu'il ne faut pas se méprendre sur le titre d' « ancien » qu'on lit au début de la deuxième et de la troisième épître : il revêtait en effet au I^er^ siècle une acception assez large pour s'appliquer aux chefs de la communauté chrétienne et désigner à l'occasion les apôtres (cf. I Pet., v, 1). Rien n'empêche donc de l'attribuer à S. Jean, dont l'autorité et le prestige étaient hors de pair; par contre on en méconnaîtrait la portée, en le

prenant uniquement dans le sens restreint qui lui est donné par Papias. Quant aux arguments de critique interne proposés contre l'authenticité des trois épîtres, ils présentent un caractère extrêmement subjectif. Les découpages opérés par Loisy en fournissent la meilleure preuve : toute gaucherie, toute redite lui paraît être l'indice d'une retouche ou d'une addition postérieure, alors qu'elles tiennent simplement au développement et au balancement naturel de la pensée. Enfin, ceux qui n'admettent pas une origine commune pour les trois épîtres johanniques et qui ne les croient pas non plus du même auteur que le quatrième évangile imposent au texte sacré des exigences qu'ils ne feraient valoir pour aucun écrit profane. Ils prétendent que les ressemblances indéniables qu'on relève entre les uns et les autres sont dues à une imitation voulue, et inversement que leurs différences, pourtant secondaires, ne sauraient être le fait d'un seul et même écrivain. Mais si l'on tient à parler ici d'imitation consciente et volontaire, on doit la supposer si parfaite et si savante qu'elle dépasse de beaucoup les moyens normaux d'un plagiaire. Rien ne trahit une copie. Il est tout aussi inadmissible de conclure d'une diversité de forme ou de pensée à une diversité d'auteur. Le troisième évangile et le livre des Actes, dont les critiques reconnaissent volontiers l'unité littéraire, présentent souvent entre eux moins d'analogies qu'il n'est possible d'en découvrir entre les différents écrits johanniques. On ne peut en effet s'attendre à retrouver toujours chez un même écrivain les mêmes idées, les mêmes préoccupations, le même point de vue, les mêmes mots. Personne ne s'exprime jamais dans des dispositions ou des conditions identiques. Or, il est possible de constater que nos épîtres ont été composées en des circonstances qui ne furent en tous points semblables, ni pour chacune d'entre elles, ni pour le quatrième évangile

V. Circonstances de composition. — 1° *Occasion.* — Au moment où fut écrite la première épître, se développait une crise religieuse particulièrement grave. Des dissensions avaient éclaté parmi les chrétiens, certains même avaient apostasié (I Joa., II, 18-19). S. Jean trouve là une occasion d'intervenir. Il tient à rassurer et à encourager ceux qui sont demeurés fidèles; il veut aussi les avertir du danger auquel ils sont encore exposés. Il poursuit un but essentiellement pastoral. Ce serait donc bien à tort qu'on croirait découvrir dans notre épître des préoccupations polémiques : S. Jean ne discute pas; il enseigne et il exhorte. Il ne prend pas à partie l'adversaire, il veut simplement en détourner ses ouailles. Du moins est-il légitime de rechercher quelles erreurs furent à l'origine de ces troubles.

Il est certain que d'après la première épître, un critère d'orthodoxie consiste à reconnaître la messianité de Jésus (I Joa., II, 22; v, 1, cf. I, 3; II, 1; III, 23; IV, 2; v, 6, 20). Les apostats n'en ont pas tenu compte, aussi sont-ils traités d'antéchrists (I Joa., II, 18, 22; IV, 3; II Joa., 7). Mais la difficulté commence dès qu'on veut obtenir des précisions et savoir au juste quels sont ces négateurs. A la suite de Wurm (*Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief*, Freiburg im Br., 1903) et de Belser (*Die Briefe des heiligen Johannes*, Freiburg im Br., 1906), M. Bardy y voit « des juifs ou des judaïsants » (*Cérinthe, R. B.*, 1921, p. 349). Cette hypothèse repose sur les passages où est revendiquée pour Jésus la qualité de Christ ou de Messie (I Joa., v, 1), et sur ceux où l'on rappelle, à l'inverse des novateurs, qu'il est bien « le Fils de Dieu » (I Joa., v, 5) ou qu'il est « venu dans la chair » (I Joa., IV, 2). Toutefois, on a de la peine à admettre qu'il s'agisse de véritables juifs, puisqu'on apprend qu'ils se sont séparés de la communauté chrétienne (I Joa., II, 19). Serait-ce donc des convertis venus du judaïsme qui seraient revenus en arrière? Serait-ce des fidèles séduits par les idées ou par les pratiques juives? On est réduit ici aux conjectures. D'ailleurs les textes de la première épître s'expliqueraient tout aussi bien dans une autre perspective : les Juifs n'étaient pas les seuls à rejeter la filiation divine de Jésus; on pourrait en dire autant de chrétiens venus du paganisme et qui seraient retournés à leurs erreurs. Quant au terme de « Christ », il n'est pas sûr qu'il soit ici synonyme de « Messie » dans le sens traditionnel de l'Ancien Testament; il revêt plutôt la signification chrétienne de « Fils de Dieu » (cf. I Joa., v, 5; cf. ŷ. 1). Enfin, nier que « Jésus-Christ soit venu dans la chair » (I Joa., IV, 2) n'équivaut pas simplement à un rejet global de l'Incarnation, tel que l'entendaient les juifs; comme dans le quatrième évangile, S. Jean insiste avant tout sur l'objectivité de la manifestation terrestre du Logos (Joa., I, 14); l'hérésie contre laquelle il veut mettre en garde les fidèles ne refuse pas d'admettre que Jésus soit le Christ, elle nie seulement la réalité de son corps.

On pourrait être tenté d'assimiler ces hérétiques à ceux que réfutait S. Ignace d'Antioche (*Ad Trall.*, IX, 1, 2; *Ad Smyrn.*, I, 1, 2), et qui n'attribuaient au Christ qu'une apparence humaine : les docètes. La première épître ne prend-elle pas encore la contrepartie de leurs erreurs, lorsqu'elle rappelle avec insistance, quoique d'une manière symbolique, que Jésus a bien reçu le baptême et qu'il a versé son sang sur la Croix (I Joa., v, 6)? D'autres traits dépassent cependant une définition rigoureuse du docétisme. Les faux docteurs ne mettaient pas seulement en doute la réalité physique de l'Incarnation, ils avaient également tendance à nier le caractère transcendant de Jésus : à l'inverse des fidèles ils méconnaissaient qu'il fût le Fils de Dieu (I Joa., II, 22-23; IV, 15; v, 4), c'est-à-dire le Verbe préexistant. Les exhortations de S. Jean à la charité et à la pratique des commandements (I Joa., II, 3-5; III, 11, 14, 16-17, 22-24; IV, 7-8, 11-12, 20; v, 2-3) laissent penser qu'ils s'enfermaient en outre dans un certain intellectualisme, qu'ils dédaignaient l'amour du prochain et la discipline morale. Ils se croyaient malgré tout les confidents de Dieu, et par une aberration qui semblait faire mentir les révélations les plus formelles, ils se prétendaient sans péché (I Joa., I, 10). Peut-être, réagissant contre l'universalisme chrétien, prétendaient-ils réserver le salut à une élite (cf. I Joa., II, 2, 20).

Des rapprochements s'imposent entre cette fausse mystique et les élucubrations du gnosticisme, qui s'adressaient elles aussi à des initiés, toléraient le libertinisme et supprimaient pratiquement la Rédemption. Mais ici, les prétentions des hérétiques présentent au point de vue dogmatique si peu de cohésion qu'on peut se demander, par exemple, si la négation de la réalité corporelle de Jésus-Christ et le rejet de sa filiation divine s'unissaient en un seul système. Sans doute, Lagrange (*Évangile selon S. Jean*, Paris, 1936, LXXI sq.) a-t-il cru découvrir une doctrine analogue chez Cérinthe, pour qui le Christ, tel un être purement spirituel, se serait uni d'une manière toute superficielle et transitoire à un homme nommé Jésus (cf. Irénée, *Adv. hær.*, I, XXXVI, 1). Mais il faudrait savoir au juste dans quelle mesure Cérinthe appartient à la légende ou à l'histoire; or, il fait figure de personnage singulièrement mystérieux, sur lequel sont loin de s'accorder les témoignages patristiques (cf. Bardy, *art. cit.*, p. 346). Les essais d'identification opérés avec les théories gnostiques du IIe siècle, avec celles de Basilide, par exemple, n'ont guère apporté plus de lumière (cf. H. Holtzmann, *Einleitung in das N. Testament*, Freiburg im Br., 1886, p. 494). Les erreurs flétries par S. Jean

n'y trouvent pas un correspondant exact, et malgré quelques traits communs, elles dénotent une pauvreté qui contraste avec la précision et l'imagination débordante des grands gnostiques. Le genre épistolaire a favorisé évidemment cette lacune, mais il faut aussi reconnaître qu'avant d'avoir été systématisé, le gnosticisme s'était limité pendant longtemps à des spéculations ou à des tendances indécises. Il est probable que la première épître fait allusion à ce complexe d'erreurs encore mal définies, mais dont les infiltrations avaient exercé une influence néfaste sur les fidèles.

Bien que ces préoccupations se retrouvent dans la deuxième et dans la troisième épître, elles paraissent cependant l'une et l'autre concerner des événements plus précis. Elles font en effet allusion à des propagandistes qui vont d'Église en Église, et dont il s'agit de régler les rapports avec les fidèles. La lettre à Éklektè Kyria met en garde contre les abus. Il est des émissaires à l'égard desquels le devoir de la charité (II Joa., 5-6) ne doit pas faire oublier une légitime méfiance. Pour les dépister, il faut examiner la doctrine qu'ils apportent (II Joa., 10). Si elle n'est pas conforme à la vérité on ne doit ni les recevoir, ni même leur adresser le salut, de peur de communier à leurs œuvres (II Joa., 10-11). La première épître avait déjà signalé le prosélytisme des hérétiques (I Joa., II, 26; III, 7), les erreurs qu'ils propageaient semblent également correspondre à celles qui sont visées ici. Les novateurs continuent à porter le nom d' « Antéchrist » (II Joa., 7), ils ne confessent pas que « Jésus-Christ soit venu en chair » *(ibid.)*, et les appels de S. Jean à la charité ou à la pratique des commandements (II Joa., 5-6) laissent penser que leur conduite inspirait les mêmes inquiétudes.

Il y avait pourtant des fidèles qui se recommandaient par leur activité missionnaire. Il en est question dans la troisième épître, et l'on en parle comme de « frères » (III Joa., 3). On dit qu'ils s'étaient mis en route pour le « Nom » (III Joa., 7), formule conventionnelle qui signalait l'orthodoxie de leur cause, tout en évitant de parler ouvertement de Jésus. Certains viennent d'une région étrangère (III Joa., 5), et comme ils n'acceptent aucune rétribution des païens qu'ils évangélisent (III Joa., 7), les chrétiens doivent subvenir à leurs besoins afin d'être leurs collaborateurs dans l'œuvre de la vérité (III Joa., 8) : S. Jean lui-même paraît les avoir reçus (III Joa., 3); quant à Gaius, il doit ne pas se départir de sa générosité exemplaire et leur fournir les moyens de poursuivre leur voyage (III Joa., 5-6).

La situation paraît cependant plus complexe que dans la deuxième épître. Un certain Diotréphès, qui est à la tête d'une Église, s'oppose aux directives de Jean : il refuse d'accueillir les prédicateurs de passage et va même jusqu'à excommunier ceux qui veulent les recevoir (III Joa., 10*b*). Sur ce désaccord vient se greffer un conflit d'autorité : S. Jean se reconnaît des droits sur Diotréphès et sur sa communauté (III Joa., 9-10*a*); Diotréphès, au contraire, s'insurge contre la primauté de l'apôtre : il a rompu toute relation avec lui (III Joa., 9), il multiplie à son adresse les mauvais propos (III Joa., 10). Harnack (*Ueber den dritten Johannesbrief*, dans *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig, XV, 3), Loisy (*op. cit.*, p. 589) voient ici des traces de l'opposition qui aurait accompagné l'établissement de l'épiscopat monarchique : l'auteur préférant l'ancien système des missionnaires ambulants à l'organisation régulière que se seraient données les nouvelles communautés. Mais indépendamment des difficultés qu'elle présenterait au point de vue historique, cette hypothèse méconnaît la vraie perspective de l'épître. Le différend qui surgit entre Jean et Diotréphès ne se réduit pas, en effet, à une querelle de juridiction, il a une cause plus profonde. Dans la lettre à Gaius comme dans les deux autres épîtres la question doctrinale est au premier plan. Il s'agit de demeurer dans la communion divine en pratiquant la vérité (III Joa., 3-4, 8) et la charité (III Joa., 6), c'est-à-dire en accomplissant les œuvres vivifiées par la foi (III Joa., 5). Or, il semble que Diotréphès ne se soit pas plié à ces exigences : le reproche que formule S. Jean à son sujet, c'est avant tout de « ne pas avoir vu Dieu »; l'aveuglement est au principe de ses fautes (III Joa., 11). Il rejette la véritable gnose et se range parmi les sectateurs dont la première et la seconde épître avaient déjà flétri la conduite. Ici, ce ne sont donc plus de simples fidèles ou des missionnaires itinérants qui sont les fauteurs de troubles : c'est le chef même d'une communauté chrétienne.

2° *Destinataires.* — Quelles étaient les Églises où surgirent ces divisions? De toute évidence, il s'agit d'un milieu bien connu de S. Jean, qui traite ses correspondants « d'enfants » (I Joa., II, 1, 12, 14, 18, 28; III, 7, 18; IV, 4; V, 21; III Joa., 4), de « bien-aimés » (I Joa., II, 7; III, 2, 21; IV, 1, 7, 11; III Joa., 2, 5, 11), paraît au courant de leurs luttes (I Joa., II, 26; IV, 1; II Joa., 7-11; III Joa., 9-11) ou de leurs dispositions intimes (I Joa., II, 12-14, 20 sq., 27; III, 15; II Joa., 4; III Joa., 4, 12), et s'associe à tel point à leurs épreuves qu'il confond leur cause avec la sienne (I Joa., II, 19). Il semble également s'adresser à des convertis venus de la gentilité : les noms de Gaius, de Démétrius ou de Diotréphès en font foi; les fidèles n'ont pas d'ailleurs entièrement renoncé à leur mentalité païenne, il faut leur rappeler de se garder des idoles (I Joa., V, 21), et ils se laissent séduire par le gnosticisme, qui exerçait tant d'attraits sur les Grecs. D'autres renseignements s'expliqueraient assez bien dans le cas où les trois épîtres s'adresseraient à des chrétiens de la Province d'Asie. C'était une région qui avait été évangélisée de très bonne heure (cf. Act., XVI, 8; XIX, 1-10; XX, 5-6; Col., I, 2; II, 1; IV, 13; II Cor., II, 12; II Tim., IV, 13; Apoc., I, 4, 11; II, 1, 8, 12, 18; III, 1, 7, 14); au dire de Polycrate (cf. Eusèbe, *H. E.*, V, XXIV, 2 sq.) et de Clément d'Alexandrie (cf. Eusèbe, *op. cit.*, III, XXIII, 6 sq.), S. Jean y aurait exercé son activité pastorale et aurait terminé ses jours à Éphèse. Les recommandations des épîtres prouvent d'ailleurs que la situation des communautés était assez semblable à celle dont témoigne l'Apocalypse : des deux côtés les fidèles sont soumis à des chefs qui dépendent de l'autorité supérieure de l'apôtre; ils sont exposés aussi aux mêmes périls : l'attiédissement et les menées d'une petite minorité d'hérétiques. Une telle origine permettrait de comprendre la situation privilégiée qui, à en juger par S. Polycarpe et Papias (cf. *supra*, col. 806), aurait été réservée à la collection des épîtres johanniques dans les milieux asiates.

En tous cas, il faut certainement rejeter l'opinion qui a vu dans les Parthes les destinataires de la première épître. Il y a là une méprise qui s'est accréditée chez plusieurs auteurs ecclésiastiques et qu'on rencontre déjà chez S. Augustin (*Quæst. evangel.*, II, XXXIX). Peut-être par un rapprochement avec la première lettre de Pierre (I Pet., V, 13) avait-on d'abord cherché à Babylone, c'est-à-dire pensait-on chez les Parthes, l'Élue de la seconde épître johannique (*ỳ*. 1); à en croire Zahn (*Forschungen*, III, 92 sq.), Clément d'Alexandrie porterait la responsabilité de cette exégèse malheureuse. Puis l'adresse ainsi rectifiée serait passée de la deuxième épître à la première. Ce n'est là qu'une hypothèse, mais il est difficile de

lui en substituer une meilleure. On ne saurait non plus suivre Jülicher (*Einleitung in das Neue Testament*, Tübingen, 1931, p. 226, 233), lorsqu'il estime que la Ia Joa. s'adressait à l'ensemble de la chrétienté. On a vu que les allusions sont trop précises pour convenir aux fidèles de n'importe quelle Église, et d'ailleurs S. Jean s'exprime sur un ton si familier, il dévoile des sentiments si intimes, qu'il ne peut parler à des inconnus. Il ne faudrait pourtant pas en conclure qu'il n'ait qu'un seul destinataire : l'absence de salutations ou d'autres notes strictement personnelles suggérerait plutôt l'idée d'une encyclique envoyée à plusieurs pasteurs.

Les deux autres épîtres sont également de vraies lettres. Sans doute, Loisy a-t-il cru y reconnaître des billets purement fictifs (*op. cit.*, p. 81), mais on ne voit pas l'intérêt qu'aurait pu prendre un faussaire à composer des écrits qui n'apportaient aucun enseignement nouveau et dont les allusions étaient si obscures; seules des lettres imposées par les circonstances pouvaient rappeler la doctrine traditionnelle avec une telle spontanéité. Il ne s'ensuit pas pour autant que la seconde épître ait un caractère strictement privé et personnel. Les mots « Éklektè Kyria », c'est-à-dire « Dame Élue », pourraient évidemment convenir à une chrétienne exemplaire; mais s'il s'agissait d'une femme, elle ne paraîtrait nulle part posséder une individualité bien marquée; au contraire, S. Jean désigne indifféremment son correspondant par le singulier (II Joa., 4, 5, 13) ou par le pluriel (II Joa., 6, 8, 10, 12), et il parle de ses enfants comme s'il s'agissait des membres d'une communauté chrétienne, se réjouissant de les voir « marcher dans la vérité » (II Joa., 4), ou craignant qu'ils ne succombent aux intrigues des hérétiques (II Joa., 7-11). La « Dame » de notre épître fait donc penser à « l'Ange » d'Éphèse, ou à celui de Smyrne, ou bien à ceux des autres villes d'Asie, qui, dans l'Apocalypse, symbolisaient eux aussi une Église particulière (cf. Apoc., II, 1, 8, 12, 18; III, 1, 7, 14). L'allusion à la sœur et aux neveux d'Éklektè Kyria parmi lesquels se trouve l'apôtre quand il écrit (II Joa., 13) doit être interprétée dans le même sens; elle prouve simplement l'existence de relations épistolaires entre deux communautés. Seule la troisième épître est une lettre privée : elle est destinée à un certain Gaius, qui paraît avoir joué un rôle important parmi les fidèles (III Joa., 1). Bien que les allusions à chacune des petites épîtres dénotent des occasions différentes, il paraît vraisemblable qu'elles concernent toutes les deux la même Église; elles répondent en effet l'une et l'autre à des difficultés identiques, suscitées par la propagande gnostique et par la présence de missionnaires itinérants. Dès lors, il ne serait pas surprenant de relever dans la troisième épître des allusions à la seconde (cf. III Joa., 9 et 10*a*).

3° *Date.* — La correspondance johannique présente tant d'affinités avec le quatrième évangile qu'elle ne peut en avoir été séparée par une longue période. Certains traits font pourtant penser qu'elle est de date plus récente; la première épître, par exemple, offre moins de vigueur et d'originalité que l'évangile, le fait est facile à vérifier dans les passages où il est question du Logos (cf. I Joa., I, 1-4 et Joa., I, 1 sq.); elle contient également, on l'a vu, des expressions qui risqueraient d'être mal comprises si on ne connaissait déjà l'évangile, bref son caractère secondaire paraît assez accentué (cf. *supra*, col. 802). Enfin, les réminiscences qu'on y relève sont tellement précises qu'elles s'expliqueraient mal si l'évangile de S. Jean n'avait été déjà rédigé sous la forme que nous lui connaissons. Toutefois, il ne s'agit pas de retarder outre mesure la composition de notre épître. On a constaté qu'elle signalait l'existence d'erreurs encore mal définies, qui formaient un étrange amalgame de mysticisme et d'intellectualité : on y reconnaîtra volontiers les signes précurseurs du gnosticisme, tels qu'ils apparaissaient à la fin du Ier siècle. Rappelons aussi qu'on ne saurait trouver dans la lettre à Gaius la trace de conflits qui auraient accompagné au IIe siècle l'institution de l'épiscopat monarchique : Diotréphès exerce en effet sur la communauté une autorité que Jean suppose déjà acquise et qu'il ne songe nullement à contester. Le différend qui les oppose l'un à l'autre a un tout autre objet : il s'inspire de préoccupations essentiellement doctrinales (cf. *supra*, col. 797). On conçoit donc sans peine que les épîtres johanniques aient été écrites à la fin de la vie de S. Jean.

Il reste à savoir quel fut l'ordre de leur composition. Rien n'indique que l'apôtre ait commencé par les billets à Éklektè et à Gaius : quand, dans la première épître, il déclare avoir déjà écrit (I Joa., II, 14), l'emploi de l'aoriste ne doit pas être entendu comme une référence à quelque message antérieur; il répond simplement à une convenance épistolaire voulant que l'expéditeur transpose dans le passé ce qui est encore pour lui du présent, et qu'il se mette ainsi par politesse à la place de son correspondant. D'ailleurs, les thèmes doctrinaux des deux dernières lettres sont si rapidement esquissés qu'ils supposent l'existence d'un exposé théologique plus complet : peut-être la première épître avait-elle déjà fourni cette synthèse. On qualifie parfois les lettres à Éklektè et à Gaius de « sœurs jumelles » (cf. Marty, *art. cit.*, p. 202); de fait leur parenté est soulignée par une ressemblance frappante, aussi bien dans la forme que dans le fond. Elles présentent même des dimensions analogues, puisqu'elles comptent respectivement treize et quinze versets. A supposer qu'elles aient exigé deux feuillets de papyrus de même format, il n'est pas sûr néanmoins qu'elles aient été écrites successivement. La troisième épître paraîtrait plutôt se référer à la seconde comme à un écrit déjà ancien (cf. III Joa., 9 et 10*a*), et d'autre part, ni l'une ni l'autre ne reflètent exactement les mêmes circonstances; il est donc préférable de placer un certain temps entre l'envoi de chacune d'elles.

Bibliographie. — Le *Dictionnaire de la Bible* (t. III, col. 1192-1203) a déjà donné la liste des auteurs anciens qui ont expliqué les épîtres de S. Jean. On aura cependant avantage à vérifier l'authenticité des commentaires appartenant à la période patristique dans : R. Devreesse, *Chaînes exégétiques grecques*, *D. B. S.*, t. I, col. 1224-1228. Il convient également de signaler dans la littérature syriaque et à une époque plus récente (IX-XIIIe siècles) les explications d'Ishodad de Merv (Margaret Dunlop Gibson, *Horæ Semiticæ*, X, p. 36 sq.), de Bar Salibi *(Corpus Script. christ. orient., Scriptores Syri*, II, CI, p. 88 sq.) et de Bar Hebraeus (M. Klamroth, *In Actus apostolorum et epist. catholicas*, Göttingen, 1878).

Parmi les modernes, nous mentionnerons : B.-F. Westcott, *The epistles of S. John, the greek text with notes and essays*, London, 1883; S.-D.-F. Salmond, *Epistles of John*, dans *A dictionary of the Bible* (Hasting), t. II, Edinburgh, 1900, p. 728-742; B. Weiss, *Die drei Briefe des Apostel Johannes*, dans : *Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T.* (Meyer), XIV, Göttingen, 1900; Rendel Harris, *The problem of the address in the second Epistle of John*, dans *The Expositor*, 1901, p. 194-203; E. Mangenot, *Épîtres de S. Jean*, dans *Dictionnaire de la Bible* (Vigouroux), t. III, Paris, 1903, col. 1192-1203; A. Wurm, *Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief*, dans *Biblische Studien* (Bardenhewer), VIII, 1, Freiburg im B., 1903; F.-C. Ceulemans, *Comment. in epistolas catholicas et Apocalypsim*, Malines, 1904; J. Chapman, *The historical Setting of the II and III Ep. of S. John*, dans *Journal of theological studies*, 1904, t. V, p. 357-368, 517-534; Th. Calmes, *Épîtres catholiques, Apocalypse*, Paris, 1905; J. Belser, *Die Briefe des heiligen Johannes*, Freiburg im B., 1906; Baumgarten, *Die Johan-*

nesbriefe, dans *Die Schriften des N. T.* (Weiss), II, Göttingen, 1907; E. von Dobschütz, *Johanneische Studien*, dans *Zeitschr. f. die neutestamentliche Wissensch.*, 1907, p. 1-8; H.-J. Holtzmann-W. Bauer, *Johanneische Briefe*, dans *Handkommentar zum N. T.*, IV, Tübingen, 1908; A. Camerlynck, *Comment. in epistolas catholicas*, Bruges, 1909; H. Windisch, *Die katholischen Briefe*, dans *Handbuch zum Neuen Testament* (Lietzmann), IV, Tübingen, 1911; A.-E. Brooke, *A critical and exegetical commentary on the Johannine Epistles*, dans *The international critical Commentary*, Edinburgh, 1912; A. Bludau, *Die Epistola ad Parthos*, dans *Theologie und Glaube*, 1919, p. 223-236; A. Loisy, *Le quatrième évangile, les épîtres dites de Jean*, Paris, 1921; L. Vénard, *Epîtres de S. Jean*, dans *Dict. de théologie catholique* (Vacant), t. VIII, Paris, 1924, col. 584-593; J. Marty, *Contribution à l'étude des problèmes johanniques. Les petites épîtres « II et III Jean »*, dans *Revue d'histoire des religions*, Paris, 1925, p. 200-211; H.-H. Wendt, *Die Johannesbriefe und das johanneische Christentum*, Halle, 1925; R. Bultmann, *Analyse des ersten Johannesbriefes*, dans *Festgabe Jülicher*, Tübingen, 1927, p. 138 sq.; T. Häring, *Die Johannesbriefe erläutert*, Stuttgart, 1927; J.-Th. Beelen-A. Van der Heeren, *De katholieke Brieven*, Bruges, 1932; M. Meinertz-W. Vrede, *Die katholischen Briefe*, dans *Die heilige Schrift des N. T.* (Tillmann), IX, Bonn, 1932; Fr. Büchsel, *Die Johannesbriefe*, dans *Theologische Handkommentar zum N. Testament*, XVII, Leipzig, 1933; M. Goguel, *La formation de la tradition johannique d'après B.-W. Bacon*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, Strasbourg, 1934, p. 415-439; R. Schwertschlager, *Der erste Johannesbrief in seinem Grundgedanken und Aufbau*, Coburg, 1935; J. Bonsirven, *Épîtres de S. Jean*, dans *Verbum salutis*, IX, Paris, 1936; F. Hauck, *Die katholischen Briefe*, Göttingen, 1937; C.-H. Dodd, *The first Epistle of John and the fourth Gospel*, dans *Bull. Ryland's Libr.*, XXI, Manchester, 1937, p. 129-156; A. Charue, *Les Épîtres catholiques*, dans *La Sainte Bible* (Pirot), XII, Paris, 1938; J. Chaine, *Les Épîtres catholiques*, Paris, 1939; W. Lauck, *Das Evangelium und die Briefe des heiligen Johannes*, Freiburg im B., 1941, dans *Herders Bibelkommentar*, XIII; F. Prat, *Plan de la première épître de S. Jean*, dans *Un maître de l'exégèse contemporaine, le P. Ferdinand Prat*, par J. Calès, Paris, 1942, p. 174-175; P. Galtier, *Le chrétien impeccable (I Jean, III, 6 et 9)*, dans *Mélanges de science religieuse*, IV, Lille, 1947, p. 137-154.

La glose trinitaire introduite dans la première épître de S. Jean (cap. v, ℣. 7-8) a fait l'objet de nombreuses publications qui ont été signalées dans l'étude magistrale de A. Lemonnyer, *Comma Johannique* (*D. B. S.*, II, col. 67-73).

R. LECONTE.

JEAN (ÉVANGILE DE SAINT). — I. Tradition et problèmes. II. But du IVe évangile. III. Analyse du contenu. IV. Topographie, chronologie. V. Intégrité et ordre du texte. VI. La forme : 1° Structure littéraire; 2° Vocabulaire et grammaire; 3° Le style et sa valeur; 4° La langue originelle. VII. Doctrine du IVe évangile. VIII. Unité d'origine. Un même auteur pour tous les écrits « johanniques ». IX. Comparaison de fond et de forme du IVe évangile et des Synoptiques. X. Symbolisme et historicité. XI. Authenticité de l'attribution à Jean l'Apôtre. XII. Lieu et date de composition. XIII. L'évangile selon S. Jean et la critique. Bibliographie.

I. TRADITION ET PROBLÈMES. — Le IVe évangile, que la tradition tout entière attribue à S. Jean l'Apôtre, fils de Zébédée, a toujours été regardé comme le sommet et le cœur de toute la révélation chrétienne, et il l'est, pouvons-nous dire, de toute révélation divine concevable ici-bas. Mais il n'est guère non plus d'ouvrage dans le Nouveau Testament qui ait été plus discuté par la critique. Toujours il a fait partie du canon; cependant, dès la fin du IIe siècle, des contestations privées ont commencé avec les « Aloges », et, depuis cent cinquante ans, le « problème johannique », dont il occupe le point culminant, a repris avec une acuité extrême. Cependant les progrès de la critique l'acheminent visiblement à une solution qui s'imposera, celle de la Tradition.

Il est devenu incontestable que cet évangile fut reçu par la primitive Église au même titre que les trois autres. La masse des manuscrits grecs, à partir du IVe siècle, et toutes les versions sans exception, le contiennent. Jamais il n'a été tenu pour « deutérocanonique », et il porte invariablement le nom de « Jean ». S. Irénée, au IIe siècle, parle de l' « Évangile tétramorphe », et Tatien le fond avec les autres dans son *Diatessaron*. Le codex sur papyrus de Chester Beatty, qui date du IIIe siècle, nous en a fourni des parties, en accord avec le type B surtout, et aussi avec le type D, qui se révèlent donc comme plus anciens. Enfin, la récente découverte du papyrus Egerton (1934), datant des débuts du IIe siècle, qui en mêle des traits indubitables à ceux des Synoptiques, pour la lecture des fidèles (sous une forme de mosaïque qui, ne pouvant avoir un caractère primitif, empêche d'y voir des fragments d'un prétendu « Proto-Jean » qui aurait servi plus tard à bâtir l'écrit canonique), a définitivement établi qu'il était passé dans l'usage populaire dès les plus anciens temps. « La Providence, dit le P. Lagrange, nous a fourni la preuve incontestable que l'évangile de S. Jean existait dans les termes où nous le possédons au début du IIe siècle, au même titre que les Synoptiques. Son existence est même plus clairement attestée par le papyrus que celle des Synoptiques » (*Rev. bibl.*, 1935, p. 343).

Les doutes trouvent un fondement apparent dans les grandes différences qui le font trancher sur les évangiles antérieurs. Les anciens auteurs ecclésiastiques y ont vu un « Évangile spirituel » absolument *sui generis*, ce qui ne les empêchait pas cependant d'y reconnaître un ouvrage aussi apostolique que les précédents. A l'époque moderne, l'antinomie a été renforcée. Pour la résoudre, il est besoin d'une étude minutieusement attentive de son caractère et de sa doctrine, de sa structure et de sa forme littéraire, du vocabulaire et du style; il faut prouver l'unité d'auteur de l'évangile, des épîtres et de l'Apocalypse, l'accord foncier avec les Synoptiques en dépit des contradictions apparentes et du caractère symbolique particulier à ce récit, enfin bien établir que l'auteur ne saurait être autre que Jean de Zébédée. Alors toutes les théories négatives des modernes trahiront leur inconsistance.

II. BUT DU IVe ÉVANGILE. — L'évangéliste lui-même, vers la fin de son récit, définit son intention (XX, 31) :

« Ceci a été écrit afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, Fils de Dieu, et que par cette croyance vous ayez la vie éternelle en son nom. » Donc faire naître ou développer la foi, cause du salut, dans la divinité de Notre-Seigneur.

Jean choisit ses récits et ses enseignements en fonction de certaines erreurs qu'ils réfuteront de manière implicite. Il va de soi que c'est d'abord l'incrédulité païenne. Serait-ce aussi, à titre égal, l'incrédulité juive? On l'a prétendu (ainsi récemment le protestant Bornhäuser, *Das Johannesevangelium, eine Missionschrift für Israel*, 1928) en se basant sur l'opposition du Logos et de la Torah, I, 17; mais la victoire de l'Évangile sur la Loi paraît déjà tout à fait acquise; le but est tout autre que celui de S. Matthieu ou de l'épître aux Galates ou aux Hébreux. Serait-ce l'œuvre d'un helléniste s'efforçant de conquérir la sympathie des païens cultivés, en adaptant la vie du Christ à leurs idées (E.-C. Cowell, *The fourth Gospel and the struggle for Respectability*, dans *Journal of Religion*, juillet 1934)? Encore moins, nous pourrions croire seulement qu'une certaine intention de mieux répondre au souci religieux des penseurs de l'époque a été pour quelque chose dans le choix du mot « Logos », au prologue, pour désigner le Fils de Dieu. Un rapprochement avec les épîtres johanniques, ainsi que la vieille tradition qui disait l'évangile écrit contre

l'hérésie de Cérinthe, nous fait voir que l'évangéliste combattait, sans le dire, ceux qui, dans Iª Joa. et IIª Joa., sont appelés les « Antéchrists »; ce sont les « docètes », d'après lesquels le Christ divin n'avait que les apparences de la nature humaine — l'évangile en montre clairement la réalité — et les « ébionites », ou des sectes baptistes, qui prétendaient que le Verbe n'avait fait qu'un séjour temporaire dans l'homme Jésus, entre son baptême et sa passion. Une autre polémique transparaît plus nette encore, dirigée contre des disciples attardés de Jean le Prophète ou des sectes baptistes, qui grandissaient la figure du fils de Zacharie aux dépens de celle de Jésus; non pas que l'évangile ait été, comme on l'a prétendu (Baldensperger), composé spécialement contre eux; mais l'insistance qu'apporte l'auteur à faire affirmer au Prophète lui-même qu'il n'est qu'un précurseur (I, 8 : « Ce n'était pas lui la Lumière »; 15; 26-27; 33-34; III, 25-30 avec le commentaire qui suit) nous montre assez que cette préoccupation n'était pas étrangère à l'évangéliste.

Cet auteur connaissait certainement la doctrine de S. Paul, et l'on dirait qu'il a choisi à dessein parmi les paroles du Christ celles qui appuient le mieux l'enseignement de l'Apôtre des Gentils. Quant à ses rapports avec les Synoptiques, bien plus étroits qu'il ne paraît à première vue, nous en parlerons bientôt.

III. Analyse du contenu. — Un *prologue*, à la fois théologique et lyrique (I, 1-18), où se trace tout le programme de l'ouvrage, nous fait remonter à l'origine céleste de Jésus, Verbe incarné. Le Verbe est éternel, c'est la Parole de Dieu qui n'est pas seulement créatrice, mais qui « s'adresse à Dieu » ou « fait face à Dieu » (telle est l'exacte portée des mots : ὁ λογος ἦν ΠΡΟΣ ΤΟΝ ΘΕΟΝ), et qui est elle-même une Personne, qui est Dieu, en demeurant distincte. Ce Verbe est caractérisé successivement dans son rôle perpétuel de « Lumière » et de « Vie », comme créateur et soutien d'un univers qui ne sait pas le reconnaître; puis dans son rôle historique, lorsque, étant apparu dans le monde sous une forme sensible, il lutte contre les « Ténèbres » de l'ignorance et du mal, qui lui résistent (« les siens ne l'ont point reçu », la Passion), mais sont impuissantes à « saisir » la Lumière, à arrêter son action (sens vrai de οὐ κατέλαβον du ℣. 5). Pour que les hommes le reçoivent, il s'est suscité le témoignage du précurseur Jean. A ceux qui Le reçoivent, il donne une nouvelle naissance, celle de « fils de Dieu », en les faisant participer à sa plénitude de grâce. Enfin, ce « Verbe fait chair » (℣. 14) est nommé : Jésus-Christ (℣. 17). Tout le récit qui suit ne va faire que développer ces idées du prologue. En I, 19, ce prologue lui-même s'épanouit en narration, par le développement de sa troisième idée, le « témoignage » de Jean. Le récit se divise en cinq parties.

1° I, 19-IV, 12. Témoignage du Baptiste en face des autorités juives (I, 19-28). Voyant ensuite passer Jésus (qu'il a déjà baptisé), il le désigne comme l' « Agneau de Dieu » et lui procure ses premiers disciples, André et un autre (qui apparaîtra plus loin comme le « disciple bien-aimé »), puis Simon-Pierre, Philippe, Nathanaël (I, 29-51). Avec eux, Jésus s'est mis en route vers la Galilée, où, en arrivant (le *septième jour* à partir de la confession solennelle de Jean), il accomplit, sur la suggestion de sa mère Marie, le miracle du changement de l'eau en vin aux noces de Cana, qui inaugure sa révélation publique (II, 1-11).

Avec sa mère, ses « frères » et ses premiers disciples, Jésus monte de Capharnaüm à Jérusalem pour y célébrer la Pâque. Il veut se révéler là d'abord comme purificateur de la religion israélite, en condamnant l'esprit mercantile qui l'avait envahie, par l'expulsion des vendeurs du Temple; des paroles mystérieuses annoncent déjà sa mort et sa résurrection (II, 12-22). Mais le terrain n'étant pas sûr, il quitte la capitale (II, 23-25), après avoir révélé secrètement à un docteur pharisien, Nicodème (III, 1-21), la nécessité pour le salut d'une nouvelle naissance par l'eau et par l'Esprit; la scène se termine par un commentaire de l'évangéliste (commençant pour la généralité des interprètes, au ℣. 16, mais peut-être, selon nous, au ℣. 13) sur l'amour divin et la nature du jugement divin. Jésus commence alors à remplir sa mission hors de Jérusalem, mais en Judée toujours; et, comme cela excite la jalousie de quelques disciples de Jean, le Précurseur renouvelle sa déclaration et s'efface devant le plus grand que lui (III, 22-30); suit encore un commentaire de l'évangéliste sur la transcendance de la mission du Christ (III, 31-35).

Pour échapper à l'hostilité commençante des pharisiens, Jésus s'en retourne en Galilée, en passant par la Samarie. Là, à Sichem, près du puits de Jacob, il révèle à une humble femme de ce pays schismatique qu'il est le Messie attendu, et les gens de la ville lui font fête. Jésus a prédit à cette occasion aux disciples qui l'accompagnaient les richesses de la moisson future (IV, 1-42). Enfin il pénètre en Galilée (℣. 43), sachant bien que, finalement, il ne sera pas accepté dans son propre pays (℣. 44).

2° Après cette période de préparation, les chapitres qui suivent (IV, 45-VII, 9) correspondent à la durée du ministère galiléen décrit par les Synoptiques. Mais notre évangéliste, comparé aux autres, ne nous apprend à peu près rien sur cette période si importante.

D'abord bien reçu par les Galiléens qui l'avaient vu à la Pâque, Jésus débute par un miracle opéré encore à Cana, la guérison à distance du fils d'un officier royal (IV, 46-54). Puis nous le voyons interrompant son séjour dans le Nord pour être à Jérusalem à l'occasion d'une fête innommée. Là, il guérit d'une parole le paralytique de Bézatha (V, 1-9), et les Juifs l'accusent à ce propos d'avoir violé le sabbat. Jésus se défend. Il affirme que son activité n'a d'autre mesure que celle de son Père, qui agit toujours; il est libre de restaurer la vie selon qu'il le juge. Il prédit la résurrection des morts; il invoque les témoignages qui lui sont rendus, celui de Jean, celui du Père en ses œuvres, celui des Écritures (V, 10-47). Les Juifs ont formé alors déjà (V, 18) le projet de le faire mourir.

Nous retrouvons le Seigneur en Galilée, aux abords de la Pâque. Alors s'ouvre la crise galiléenne (prévue à IV, 44). Jésus a multiplié les pains au désert; la foule enthousiasmée veut qu'il soit son roi, c'est-à-dire son Messie temporel et politique (VI, 1-15). Mais le Maître se dérobe; il a fait embarquer tout de suite ses disciples, et les rejoint secrètement en marchant sur les eaux du lac (VI, 16-21). Dans la synagogue de Capharnaüm, il exhorte ses auditeurs à rechercher le vrai pain, celui du ciel, et, dans un long discours, il proclame à la fois sa descente céleste, sa mort (en termes voilés), et il promet l'eucharistie (VI, 22-59). Les Juifs se scandalisent, et la plupart de ses disciples le quittent dès lors. Pierre, au nom de tous les apôtres, dit bien : « A qui irions-nous? », mais Jésus, prévoyant la trahison de Judas (« l'un des Douze », ℣. 72), déclare que l'un d'eux est un démon (VI, 60-72).

Puis Jésus, ne voulant pas encore s'exposer aux dangers qui le menacent en terre judéenne, parcourt la Galilée qui s'est désaffectionnée de lui. Ses « frères » (surpris qu'il ne soit pas allé à la dernière Pâque) le poussent à retourner en Judée, pour la fête des Tabernacles (en automne), afin d'y reconquérir sa popularité. Mais Jésus refuse de se joindre à eux dans le cortège des pèlerins (VII, 1-9).

3° Nous arrivons aux déclarations solennelles de Jésus à Jérusalem (VII, 10-XI). Il s'en est allé seul,

en secret, et paraît dans le Temple à l'improviste, au milieu de la fête (v. 10), lorsque la foule est anxieuse de son absence. Il reproche aux Juifs le complot qu'il sait déjà ourdi contre sa vie (voir v, 18) et se défend encore contre le reproche de violation du sabbat. Il insinue que son départ de ce monde est proche. Au dernier jour de la fête, il promet le don de l'eau vive, qui est l'Esprit-Saint. Impressions de la foule. Les émissaires des pharisiens et des prêtres, qui devaient arrêter Jésus, n'osent le faire, saisis qu'ils sont de son autorité. Colère de ses ennemis, qui ferment la bouche à Nicodème, essayant timidement de le défendre (VII, 11-53). (On voit à IX, 59, qu'ils ont décrété l'exclusion de la synagogue contre tous ceux qui verraient en lui le Messie.)

Ici se place l'épisode de la « Femme adultère » que Jésus sauve de la lapidation (VIII, 1-11).

Jésus, dans le Temple encore, se proclame la « Lumière du monde » (VIII, 12); il invoque de nouveau le témoignage du Père qui confirme le sien propre. Il proclame de plus en plus nettement son départ (VIII, 28 : l' « élévation du Fils de l'Homme », qui fera reconnaître qui Il est). « La Vérité les délivrera »; car ils ne sont pas pour l'heure les libres fils d'Abraham ni les fils de Dieu, mais, s'ils persistent dans leur incrédulité, les enfants du Diable, l'homicide originel. On l'accuse d'être détraqué, « possédé d'un démon », puisqu'il a osé dire que celui qui croit en lui ne verra pas la mort; serait-il plus grand qu'Abraham, qui est mort comme les autres? Qui est-il donc? Jésus affirme qu'Abraham s'est réjoui de sa venue, à lui qui existait avant qu'Abraham ne fût. On saisit des pierres pour le lapider; mais il se dérobe (VIII, 12-59).

Trouvant sur un autre point du Temple un aveuglené, Jésus le guérit en l'envoyant se laver les yeux à la fontaine de Siloé. Enquête des docteurs sur ce miracle qui les décontenance. Jésus blesse les pharisiens en les accusant d'être, eux, les véritables aveugles (IX). Suit la parabole du Bon Pasteur et des brebis, qui signifie prophétiquement la passion rédemptrice et l'universalité de l'œuvre de Rédemption (X, 1-21).

Nous retrouvons ensuite Jésus (qui est sans doute demeuré dans le pays de Judée) à la fête de la Dédicace, en hiver. Il répète ce qu'il avait dit des brebis, que lui a données le Père, et qu'il ne perdra pas, car « Le Père et moi, nous sommes un », nous exerçons un seul et même pouvoir irrésistible. On veut encore le lapider, pour s'être ainsi égalé à Dieu, et il se retire au-delà du Jourdain (X, 22-42).

Alors, de Béthanie, près de Jérusalem, les sœurs de Lazare lui envoient dire que leur frère se meurt. Malgré les craintes de ses disciples, Jésus s'y rend. Trouvant Lazare mort depuis quatre jours, il le ressuscite en présence de la foule des gens venus consoler les sœurs du défunt. C'est le suprême miracle, qui vérifie les paroles de Jésus à Marthe : « Je suis la résurrection et la vie » (XI, 25). C'est en même temps l'acte conscient qui rend la perte de Jésus inévitable; car le Sanhédrin, à l'instigation du grand-prêtre Caïphe, décide de faire mourir sans délai, s'il est possible, ce dangereux thaumaturge (XI, 1-53).

Mais Jésus échappe encore aux recherches, en se dissimulant au désert, dans la ville d'Éphrem (XI, 54-56).

4° Nous arrivons à la Grande Semaine et à la Passion (XII-XIX).

Six jours avant la Pâque, Jésus, dont « l'heure » est venue, se rend à Béthanie et mange dans la maison de Lazare le ressuscité; la sœur de celui-ci, Marie, lui oint les pieds d'un parfum précieux, et Judas proteste (XII, 1-11).

Le lendemain, c'est l'entrée solennelle à Jérusalem du Maître monté sur un ânon, selon la prophétie de Zacharie; il est acclamé comme roi d'Israël par une foule que le miracle de Lazare a transportée. Ses ennemis sont sur le point de se décourager (XII, 12-19). Au Temple, Jésus, que des Grecs demandent à voir, prédit la mort et la glorification prochaines du « Fils de l'Homme », et, surmontant un trouble humain passager, il entend une voix du ciel, il proclame le jugement imminent du monde, et se sépare à jamais de la foule juive (XII, 20-36). L'évangéliste donne alors ses propres réflexions sur l'incrédulité du peuple, qu'Isaïe a prédite, puis il résume en quelques versets l'enseignement du Seigneur sur sa mission divine, la foi qu'Il exige devant la Lumière qu'il est, et le « Jugement » qu'exerce sa parole (XII, 37-50).

Suit, sans aucun préambule de préparation, le récit de la dernière Cène. C'est le lavement des pieds, signe de l'humilité et de la charité du Verbe fait chair (XIII, 1-17), puis l'annonce de la trahison qui s'approche, et la sortie de Judas : « Il faisait nuit! » (XIII, 18-30). Ensuite Jésus parle de son départ imminent, en recommandant l'amour mutuel, et du reniement prochain de Pierre. Quatre chapitres contiennent, par endroits sous forme de dialogue, et en deux séries parallèles, les dernières instructions du Sauveur : le commandement nouveau de l'amour; — la consolation qui viendra aux disciples par le retour et la présence intime de leur Maître et la venue du Paraclet; — enfin l'union consommée : parabole de la vigne et des sarments (XV), et « prière sacerdotale » (XVII) que prononce Jésus avant de se livrer au sacrifice (XIV-XV, 11; XV, 12-XVII).

La Passion commence. Jésus, trahi par Judas qui s'est vendu aux prêtres, est arrêté à Gethsémani; la vaine tentative de défense de Pierre est réprimée par le Maître (XVIII, 1-11). Celui-ci est emmené chez Anne d'abord, puis chez Caïphe devant le Sanhédrin, où il subit un interrogatoire, tandis que Pierre le renie dans la cour (XVIII, 12-27). On le conduit, le matin venu, au prétoire de Pilate, devant qui Jésus montre une supériorité et une sérénité victorieuses. Enfin le faible gouverneur cède devant l'accusation (qu'il sait mensongère) de la rébellion imputée à Jésus, comme « roi des Juifs », contre l'empereur, aux yeux de qui il craint d'être compromis. Barabbas est délivré à la place du Sauveur. Flagellation, « couronnement d'épines, « Ecce homo ». « Nous n'avons pas d'autre roi que César. » Pilate livre enfin l'accusé à ses ennemis (XVIII, 28-XIX, 16).

Portement de la croix. Crucifiement. L'inscription « Roi des Juifs », en trois langues, injure au peuple que Pilate maintient obstinément (XIX, 17-22). Partage des vêtements (XIX, 23-24). Marie et le disciple bien-aimé aux pieds de la Croix (XIX, 25-27). Mort de Jésus : « Tout est consommé » (XIX, 28-30).

Le coup de lance. Le sang et l'eau (XIX, 31-37). Jésus est mis au tombeau par Joseph d'Arimathie et Nicodème (XIX, 38-42).

5° XX-XXI. Résurrection et apparitions. Marie-Madeleine, au matin du premier jour de la semaine, trouve le sépulcre vide; Pierre et le disciple bien-aimé, avertis par elle, y courent et constatent le fait (XX, 1-10).

Jésus apparaît à Madeleine et l'envoie dire aux disciples ce qui est arrivé (XX, 11-18). Le Christ ressuscité apparaît le soir aux Apôtres qui se réjouissent (XX, 19-23). Thomas n'était pas là; huit jours après, Jésus apparaît encore, cette fois aux Onze tous assemblés, et l'incrédulité de Thomas est vaincue quand le Ressuscité lui fait toucher ses plaies. Ce douteur par excellence confesse la pleine divinité du Maître : « Mon Seigneur et mon Dieu » (XX, 24-29).

Conclusion et but de l'évangile (XX, 30-31).

L'évangéliste rapporte cependant une troisième

apparition, près du lac de Génésareth, où quelques apôtres (y compris les fils de Zébédée, désignés seulement ici) ont repris leurs occupations de pêcheurs. Pêche merveilleuse de cent cinquante-trois gros poissons, d'un coup de filet, donné sur l'ordre de Jésus. Il rétablit et confirme Pierre dans sa primauté; il lui prédit en termes mystérieux la mort en croix par où il l'imitera, mais refuse de lui révéler le sort du « disciple bien-aimé », ce qui fait plus tard courir le bruit que ce dernier ne mourra pas (xxi, 1-23).

Seconde conclusion : c'est ce disciple en personne qui a écrit toute cette relation véridique, en choisissant parmi les innombrables actions de Jésus, qu'il ne pouvait faire tenir dans son livre (xxi, 24-25).

IV. Topographie. Chronologie. — La topographie de notre évangile est plus riche et plus précise que celle des autres (ainsi que la caractéristique des localités, et les lieux d'origine des personnes), par rapport au peu d'événements rapportés. Vingt-trois désignations sont communes à Jean et à l'un au moins de ses prédécesseurs, trente lui manquent, mais vingt-quatre lui sont propres, et aujourd'hui les palestinologues reconnaissent qu'elles sont fort exactes, ou ont chance de l'être; il en est même quelques-uns qui montrent que l'auteur était un homme connaissant à fond l'état du pays, au milieu du Ier siècle. C'est au point qu'un auteur allemand, Kundsin (1925), a pu inventer cette thèse bizarre que le récit du IVe évangile était une topographie habillée en biographie, l'assimilation de l'histoire de Jésus à celle du mouvement chrétien primitif parti de la Galilée pour se concentrer à Jérusalem.

La chronologie a soulevé bien des discussions, à cause de quelques difficultés qu'il y a à la concilier avec celle des Synoptiques. Elles disparaissent d'ailleurs devant une étude approfondie. La principale concerne la date de la Cène, et par conséquent de la mort de Jésus. Il faut — avec le P. Lagrange et le plus grand nombre des meilleurs interprètes — admettre, ce que les Synoptiques n'ont point dit, que Notre-Seigneur n'a pas célébré le repas pascal au jour officiel, qui était le 14 nisan, mais la veille, suivant en cela une coutume qui s'était introduite à l'époque en certains groupes juifs; c'est l'imminence de sa mort qui l'y détermina.

L'expulsion des vendeurs du Temple est placée par Jean tout au début du ministère public du Sauveur, à la première Pâque, tandis que les autres la mettent au dimanche des Rameaux. De là, grandes discussions. Pour notre compte, nous n'aurions pas de difficulté à admettre que le fait s'est produit deux fois : une première, lors de l'essai initial que fit Jésus de purifier le culte à Jérusalem, et une deuxième (la première manifestation n'ayant pu avoir de suite durable), lorsque le Christ, à la veille de mourir, pénétra dans le Temple en triomphateur. Le contexte nous paraît rendre impossible de faire un déplacement soit chez Marc, soit chez Jean. Celui-ci pouvait omettre la seconde expulsion (ayant raconté la première), parce qu'il a fort abrégé la description de la Grande Semaine, et les autres n'avaient rien dit de cette période jérosolymitaine préparatoire. Tous se contentaient de raconter une fois, pour l'ordinaire, les faits caractéristiques; c'est ainsi que Matthieu et Marc n'ont rapporté qu'une seule résurrection de mort, et Luc une seule multiplication des pains (cf. F.-M. Braun, *L'expulsion des vendeurs du Temple*, dans *R. B.*, 1929, p. 178-200).

On connaît les disputes des exégètes concernant la durée du ministère de Jésus, que certains, contre toute vraisemblance, ont voulu réduire à un an. Avec Jean, cela devient impossible; car il mentionne trois Pâques (contre Belser et quelques autres, qui voudraient que le mot πάσχα, en vi, 4, ne fût pas authentique). Selon notre évangéliste, l'activité publique du Sauveur a duré, depuis le baptême au Jourdain, *au moins* deux années et une fraction. A notre avis, on pourrait même la prolonger jusqu'à trois ans et un peu plus (quels que soient les calculs, encore trop incertains, sur l'année de la Passion). En effet, les mots : « Vous dites : Encore quatre mois et la moisson sera venue » (iv, 35) (à moins d'y voir, avec le P. Lagrange et quelques autres, un proverbe sans rapport avec la date de l'événement raconté, ce qui nous paraît manquer de base objective), ces mots nous semblent difficiles à interpréter autrement qu'au sens le plus obvie. Ainsi, c'était en hiver que Jésus traversa la Samarie avant de commencer son grand ministère en Galilée, ce qu'il ne fit qu'après l'incarcération de Jean, où les Synoptiques en entament le récit. Joa., iii, 24, Matth., iv, 12 et Marc., i, 24, s'accordent sur ce point parfaitement. De plus, les Synoptiques placent au printemps (« l'herbe verte ») la multiplication des pains, qui n'eut lieu que vers la fin du ministère galiléen, comme ils comprennent au moins un été (les « épis froissés ») dans le cours de cette prédication. Il serait donc possible que la « fête des Juifs » innommée de v, 1, où Jésus guérit le paralytique de Bézatha, fût déjà une Pâque, la première depuis le retour de Jésus en Galilée (et non une Pentecôte, cf. Lagrange, ou tout autre fête d'été, d'automne ou d'hiver). Jean ne l'aurait pas nommée, tandis qu'il a nommé celle du chap. vi, parce que celle-ci, par le miracle de la multiplication des pains et le discours sur le Pain de vie, était en relation dans sa pensée avec la Pâque nouvelle, l'eucharistie. Ainsi nous aurions *quatre* Pâques. Le baptême du Jourdain aurait eu lieu en hiver, peu avant la première Pâque de ii, 13, 23; puis Jésus aurait séjourné en Judée jusque dans l'hiver où il passa en Samarie. Une deuxième Pâque *peut-être* celle du ch. v, avec la guérison du paralytique de Bézatha; une troisième (assurée), celle du ch. vi; enfin, la quatrième, celle de la Passion. Ainsi, du baptême à la mort du Christ se seraient écoulés trois ans et au moins quelques semaines de plus. Au reste nous ne songeons pas, dans un article de Dictionnaire, qui doit se borner au plus sûr, à imposer cette opinion.

Une difficulté encore a trait à l'heure de la condamnation et du crucifiement de Jésus. Selon Marc (xv, 25), le supplice s'accomplit à la troisième heure, et d'après Jean (xix, 14), le procès devant Pilate durait encore « vers la sixième heure ». On peut croire que le IVe évangile compte approximativement, et que Marc compte les heures de trois en trois : tierce, sexte, none. Jésus aurait donc été condamné quand la période de la troisième heure touchait à sa fin, *vers* la sixième, et crucifié presque aussitôt.

En tout cas, la chronologie de Jean, dans l'ensemble, se montre supérieure à celle des Synoptiques, qu'elle sert à préciser.

V. Intégrité et ordre du texte. — Il est peu de péricopes ou de phrases du IVe évangile dont l'authenticité puisse être sujette à caution pour une critique sans préjugés.

Cependant il est un trait qui est certainement une glose (ce n'est point une des « parties » de la Vulgate qui furent en discussion au concile de Trente). Il s'agit du ℣. 4 au ch. v, l'ange qui agitait l'eau de la piscine de Bézatha. Comme il manque dans les principaux onciaux, en plusieurs manuscrits de la Vulgate hiéronymienne et en d'autres versions (il n'en est fait mention nulle part avant Tertullien), il faut croire que c'est une addition faite pour expliquer, d'après le folklore juif et sémitique, les ℣. 3 et 7, où il s'agit du bouillonnement (à cause d'une levée de vanne?) d'une eau à laquelle on attribuait des vertus médici-

nales surnaturelles. Il n'y a, par contre, point de raison valable de traiter comme des gloses, comme l'a fait par exemple le commentateur anglican Bernard, pour de prétendus motifs de style ou d'autres, les phrases telles que VII, 53; IV, 1-2; VI, 23; XI, 2; XII, 16, dont l'une ou l'autre est même très bien adaptée, sinon nécessaire pour saisir la contexture du récit, et dont la tradition textuelle n'autorise jamais l'amputation.

La péricope, VII, 53-VIII, 11 (nous aurions des doutes pour le ℣. VII, 53, quoiqu'il partage le sort du récit suivant, car il nous paraît terminer admirablement la dernière scène du ch. VII), manque dans un grand nombre de manuscrits, et des meilleurs, et offre beaucoup de variantes. C'est l'épisode de la « Femme adultère »; il est certainement canonique (Conc. Trid.) et offre la meilleure couleur historique. Mais il ne paraît pas à sa place. Aussi beaucoup d'exégètes en refusent-ils la composition à Jean. Les témoins du groupe Ferrar le placent dans l'évangile de Luc, après XXI, 38. Le fait est que cet épisode figurerait mieux, apparemment, parmi les discussions que Notre-Seigneur soutint au Temple durant la Grande Semaine. En tout cas, la malicieuse ironie qui le remplit est bien dans la note johannique (cf. *infra*.). A la rigueur, s'il est de Jean, on pourrait supposer que l'auteur l'aurait écrit à part (?) ou bien l'aurait inséré d'abord, par exemple au ch. XII. Mais le déplacement resterait toujours difficile à expliquer.

Il est d'autres déplacements cependant qui paraissent certains, et le P. Lagrange en a fourni de bonnes démonstrations. Nous voulons parler de XVIII, 24, et de XXI, 24.

Le premier de ces versets : « Mais Anne l'envoya garrotté chez Caïphe le grand-prêtre », s'introduit singulièrement au cours du récit des reniements de S. Pierre, qui eurent certainement lieu dans la cour même de Caïphe. Des exégètes traduisent ἀπέστειλε par : « [Anne] *l'avait* envoyé »; mais pourquoi ne dire cela qu'à cette place? D'ailleurs les autres évangiles ne disent rien d'un interrogatoire chez Anne. Il est donc plus naturel de croire que le verset a été introduit là très anciennement par quelque erreur de scribe, et qu'originairement il suivait sans interposition la mention d'Anne beau-père de Caïphe, entre les ℣. 13 et 14 du ch. XVIII.

Quant à XXI, 24, qu'il soit d'abord entendu qu'on ne peut légitimement douter de l'authenticité du ch. XXI (l'apparition au bord du lac); il est trop entièrement « johannique » d'esprit et de style, et fait le point d'aboutissement d'une des lignes doctrinales du récit évangélique, l'établissement de l'Église (cf. *infra*). Tous les catholiques l'admettent. Mais, comme la fin du ch. XX, le ℣. 31 : « *Ceux-ci ont été écrits..., etc.* », a l'air d'une conclusion définitive de l'ouvrage, des auteurs très nombreux ont pensé que le chapitre suivant et dernier aurait été écrit à part du reste, et ajouté comme appendice — un appendice du reste sans lequel l'évangile n'aurait jamais été mis en circulation. Une hypothèse plausible du P. Lagrange est celle-ci : le ℣. XXI, 24 (« C'est ce disciple [le disciple bien-aimé] qui rend témoignage de ces choses, et qui les a écrites — et nous savons que son témoignage est véridique »), ce serait l'attestation des anciens d'Éphèse concernant l'authenticité apostolique de tout l'écrit (en l'envoyant aux Églises?). Le ℣. 25 serait encore de leur main (cependant le singulier, οἶμαι, fait difficulté). Il faudrait alors croire que le dernier épilogue, XX, 30-31, si le ch. XXI n'est pas un appendice, a été déplacé de la fin, et on se demande pourquoi et comment. Ce dernier point reste obscur.

Une question critique beaucoup plus grave, c'est l'ordre primitif des chapitres V et VI. Des auteurs considérables de ces derniers temps, dont Meinertz et Tillmann, jugent qu'il faut les intervertir : la guérison du paralytique de Bézatha, au ch. V, aurait eu lieu après la multiplication des pains, qui se fit lors de la Pâque, au ch. VI; et la « fête » innommée du ch. V serait, par exemple, la Pentecôte qui suivit (d'autres en choisissent une différente, et, pour certains, ce serait la Pâque elle-même mentionnée au ch. VI, à laquelle Jésus aurait assisté, avant ou après le grand discours à Capharnaüm). Beaucoup de raisons, chacune assez vraisemblable, sont apportées à l'appui de la thèse. Mais elles ne semblent pas convaincantes. D'abord il n'y a aucune trace de pareille interversion dans la tradition textuelle. Rendrait-elle plus aisé à suivre le déroulement des idées ou de l'histoire? Nous ne trouvons pas. La symétrie rigoureuse de la structure évangélique (cf. *infra*) s'oppose à l'altération d'un ordre traditionnellement unanime. Les allusions que fait Jésus lors de la fête des Tabernacles (ch. VII) au miracle de la piscine probatique (cf. ch. V), quoiqu'il soit éloigné peut-être déjà d'un an et demi, s'expliquent bien, parce que les dispositions homicides des Juifs, qui commencèrent dès la fête du ch. V à se former, ne s'étaient pas atténuées, au contraire, et que Jésus le savait; ni pour lui ni pour eux ce n'était un passé périmé. L'arrivée subite du Christ aux Tabernacles ne faisait que renouveler et aggraver le péril, qu'il se décidait enfin à affronter en face, après l'avoir tenu à distance en évitant, à la surprise de ses « frères » (ch. VII, début), d'assister à la Pâque précédente du ch. VI. Enfin, *sub judice lis est.*

Une question secondaire a été soulevée récemment (P. Gourbillon, O. P., dans *Vivre et penser*, 1942, p. 213 sq., poussant dans la ligne de Bernard). On a proposé de transporter III, 14-15 (le « Fils de l'Homme » qui doit être « élevé ») au ch. XII, où Jésus, durant la Grande Semaine, au Temple, parle de la « glorification du Fils de l'Homme » (XII, 23), qu'il met en relation d'une façon très claire avec la mort (℣. 24, 27), et ajoute, au ℣. 32, que, lorsqu'il aura été élevé de terre (lui Jésus), il attirera tout à lui. Les Juifs, saisissant très bien la suite des idées, lui demandent : « Comment dis-tu qu'il faut que le Fils de l'Homme soit élevé? Qui est ce Fils de l'Homme? » Les versets du ch. III, mis à cette place, feraient en effet une suite plus logique en apparence que là où ils sont. Cependant, les Juifs savent que le « Fils de l'Homme » dont il vient d'être parlé et Jésus, c'est la même personne (quand ils demandent : « Qui est-il? », cela signifie : Explique-toi donc sur ce que tu prétends être en te donnant ce nom-là. Si tu es le Messie, comme tu prétends en t'intitulant ainsi, la Loi nous apprend que le Messie ne doit pas être « élevé » de la sorte, c'est-à-dire être enlevé de terre, par la mort). Dans la circonstance, les mots de « Fils de l'Homme » sont donc tout naturels dans leur bouche; et cela d'autant plus que la foule, dans ce même Temple, à la Fête des Tabernacles, avait entendu Jésus lui dire : « Quand vous aurez élevé le Fils de l'Homme, alors vous reconnaîtrez qui je suis » (VIII, 28); et elle l'avait retenu. Quant aux ℣. 13-14 du ch. III, ils peuvent rester à leur place, surtout s'ils sont (comme nous sommes incliné à le penser) des paroles de l'évangéliste parlant de la manière dont Jésus, après l'Ascension, révélera les « choses célestes » (III, 12) à ceux qui contempleront sa croix comme les Hébreux du désert regardaient le serpent d'airain, pour être guéris de leurs maux. Il était naturel que, pour parler de la Rédemption, Jean employât alors cette expression du « Fils de l'homme élevé », qu'il avait entendue plusieurs fois de la bouche du Rédempteur. L'aoriste ὑψωθῆναι serait non futur, mais intemporel, compre-

nant et le fait passé, et sa permanence virtuelle. Ainsi nous croyons que la transposition proposée n'est pas du tout nécessaire.

VI. La forme. — 1° *Structure littéraire.* — Cette structure est à la fois naturelle et raffinée, on pourrait même dire savante.

Le prologue (I, 1-18), nous l'avons dit, donne le sens théologique de tout le récit qui va suivre, et qui n'en est pas séparé, puisqu'il débute par l'épanouissement de la troisième donnée de ce prologue, le « témoignage » de Jean-Baptiste. On peut diviser le corps de l'évangile en cinq parties, ou en six, en mettant la Résurrection à part :

1. I, 19-IV, 42. Premières manifestations de Jésus, suivant la confession solennelle de Jean-Baptiste (I, 19-28). Accession des premiers croyants, disciples de Jean, noces de Cana, essai de ministère à Jérusalem, centre de la vie du peuple élu, révélation secrète à Nicodème, séjour du Maître en Judée, passage en Samarie, révélation privée à la Samaritaine, et, entre les deux révélations, renoncement de Jean-Baptiste.

2. IV, 43-VII, 9. Période correspondant au « ministère galiléen » des Synoptiques, depuis le miracle de guérison à Cana jusqu'à la « crise galiléenne » qui suit la multiplication des pains. Entre temps, un voyage à Jérusalem (ch. V) où la guérison du paralytique à la piscine, un jour de sabbat, marque le début du complot des Juifs contre la vie de Jésus. Cette période s'étend jusqu'à la fête des Tabernacles, six mois avant la conclusion du drame.

3. VII, 10-XI, 56. Les proclamations publiques de Jésus sur sa personne, depuis la fête des Tabernacles jusqu'à la résurrection de Lazare, qui amène la décision du Sanhédrin de le mettre à mort.

4. XII-XVII. La Grande Semaine, depuis l'onction de Béthanie, six jours avant la Pâque, jusqu'à la dernière Cène, au soir du jeudi.

5. XVIII-XIX. La Passion. Arrestation, procès, condamnation et mort de Jésus, son ensevelissement.

6. XX-XXI. La Résurrection et les apparitions.

Telle est, en son commencement, son milieu et sa fin, la manifestation du Verbe fait chair, pour donner aux hommes le pouvoir de devenir enfants de Dieu, en répandant sur eux de sa plénitude (I, 16). Cette œuvre se poursuit à travers les phases d'un *grand drame*, une lutte *entre la Lumière et les Ténèbres*, qui aboutit à la victoire de la Vie sur la mort.

Tout se déroule sous le signe des deux attributs du Verbe, la « Lumière » et la « Vie », au long de trois fils doctrinaux qui courent en s'enchevêtrant d'un bout à l'autre du récit :

1. C'est tout d'abord la révélation du Christ sur sa personne, comme *Lumière* (le climax est la guérison de l'Aveugle-né, ch. IX), comme *Vie* (climax : la résurrection de Lazare, ch. XI), et comme *Rédempteur* (« la chair et le sang », ch. VI, le « Bon Pasteur », ch. X, l' « oraison sacerdotale », ch. XVII, etc.).

2. Puis c'est le début et le progrès de la *foi* des disciples, depuis les premières impressions de confiance et d'enthousiasme, après que Jean-Baptiste leur a fait voir l' « Agneau de Dieu », en passant par la profession de fidélité de Pierre au ch. VI, jusqu'à la confession de Thomas reconnaissant la pleine divinité de son maître, au ch. XX.

3. Enfin l'établissement de l'*Église :* nom de Céphas donné à Simon, comparaisons du Bon Pasteur et du bercail, Pierre constitué au ch. XXI (c'est-à-dire à la fin) pasteur vicaire chargé de paître les brebis présentes et futures, pour qu'elles aient part à la plénitude du Verbe incarné.

Plusieurs fois on notera des procédés d'*inclusio*, de parallélisme, d' « ondulations » (comme dans l'Apocalypse, cf. *infra*).

Nous parlerons plus bas de l'*ordonnance symétrique* des récits d'événements, sous les signes de la Lumière (eau), et de la Vie (sang, vin, pain).

Tout gravite autour de gestes ou de paroles du Sauveur (ou, au début, de Jean-Baptiste), et le sujet l'imposait. Mais il faut bien remarquer que les « discours » sont toujours occasionnés par des actes, comme explications, réponses aux contradictions qu'ils suscitent, et c'est là un bon signe d'unité de main (cf. *infra*). Seulement l'évangéliste — la chose est certaine et admise communément de nos jours — mêle aux enseignements de Jésus quelques résumés synthétiques, ou ses commentaires inspirés. Comme le style ne change pas alors, et que Jean ne donne guère de signe pour les distinguer du reste, il n'est pas toujours facile de faire le départ précis. On peut considérer comme tels les passages suivants :

I, 15-17, le résumé de la mission de Jean, et la supériorité du Christ sur lui; — III, 16-21 (ou même 13-21) sur la rédemption et le jugement; — III, 31-35, sur la transcendance du Christ; — XII, 37-43 et 44-50, sur l'incrédulité des Juifs, et un résumé de l'enseignement de Jésus.

Divers auteurs (notamment P. Gächter, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1936) ont cherché si l'évangile, tout ou partie, n'était pas écrit en strophes. Recherche qui peut être parfois hasardeuse, mais dont le résultat aiderait à juger de l'intégrité de l'ouvrage.

En fin de compte, Jean a suivi partout un plan très précis, comme nous le verrons bientôt mieux encore.

2° *Vocabulaire et grammaire.* — La langue du IV^e évangile est assez correcte, sans être élégante. Mais elle décèle à chaque ligne des procédés de pensée qui ne sont pas grecs : parallélisme, juxtaposition des phrases par simple parataxe, etc. Celui qui écrivait ou dictait ainsi pensait en vrai Sémite. Sans présenter d'irrégularités notables, la grammaire n'a que peu de souplesse et de variété. Quant au vocabulaire, il faut reconnaître qu'il est assez pauvre. Cela peut tenir, pour les discours, à ce que l'auteur se borne à développer quelques points très élevés de doctrine exprimés en vastes termes analogiques (tels que Vie, Lumière), et qu'il n'a point rapporté les dires plus concrets de Jésus, comme les paraboles synoptiques. C'est aussi un indice d'origine sémitique des habitudes d'un langage où il existait peu de vocables distincts pour rendre les nuances des idées abstraites; ainsi un seul mot, πιστεύειν, « croire », signifiera, toujours le même, des degrés très divers et progressifs de la foi. Mais il n'est pas encore ainsi rendu compte d'une simplicité presque égale dans les récits, lorsque pourtant l'Apocalypse, qui est du même auteur (cf. *infra*), se distingue par la multiplicité et l'éclat des images. On peut croire qu'en composant l'évangile, cet auteur suivait son goût naturel de simplicité, et que, dans un récit historique où il ne cherchait pas, comme en sa prophétie, à frapper les imaginations, sa mémoire ne lui offrait que les tableaux relativement simples de la vie palestinienne.

3° *Le style et sa valeur.* — Il n'y a donc aucune recherche littéraire dans le style, et on pourrait le taxer d'une certaine monotonie. Il est aussi peu hellénique que celui des trois premiers évangélistes, et beaucoup moins que celui de Paul. Il ne contient pas une seule période (si ce n'est au début du ch. XIII, marqué d'une solennité particulière pour introduire les événements de la dernière Cène). Mais le caractère profondément *dramatique* du contenu charge de sens la moindre expression. Nulle part la moindre vulgarité (si ce n'est peut-être le dernier verset du ch. XXI qui ne doit pas être de la main de Jean, v. *supra*). Il demeure toujours noble, paisible, d'une

élévation et d'une sérénité qui produisent la plus forte impression.

Par endroits d'ailleurs, aux passages les plus émouvants par eux-mêmes, il jaillit comme un éclair de ces mots condensés qui résument un monde de pensées profondes, de sentiments très vivants, et qui pénètrent l'âme du lecteur : « Lui, l'un des Douze! », quand apparaît Judas qui doit trahir son maître (VI, 72); — « Jésus pleure », au tombeau de Lazare (XI, 35); — « Il était nuit », quand le traître sort du Cénacle pour exécuter son crime (XIII, 30).

Enfin, à un degré supérieur à celui de tous les autres écrivains du Nouveau Testament, y compris Paul, Luc et Jacques, notre évangéliste sait user d'un humour instinctif, très discret toujours, qui aiguise beaucoup l'intérêt. C'est un maître en ironie, comme on le voit surtout dans les scènes de l'Aveugle-né (ch. IX). Les « Ténèbres », on le sent bien, lui paraissent, à lui qui plane dans la conscience de la « Victoire » (un de ses mots favoris), aussi méprisables dans leur opposition à la « Lumière » du Verbe sans qui rien ne se fait, aussi ridicules qu'elles sont odieuses.

Enfin, en notations hachées, précises, prises sur le vif, captées au vol, il sait rendre au mieux le flux et le reflux des impressions populaires.

On peut donc parler d' « art johannique », et c'est du grand art.

4° *La langue originelle.* — Le caractère si prononcé de sémitisme a donné lieu au savant anglais Burney (1922) de dresser une thèse inattendue : l'original aurait été écrit en *araméen*, et plus tard traduit en grec. Il y aurait ainsi quelque similitude avec le cas de Matthieu. C'est une séduisante théorie, mais elle ne s'impose pas, pensons-nous (ainsi Lagrange et beaucoup d'autres). Ce qui arrête le plus notre adhésion, c'est la comparaison de la langue de l'Évangile avec celle de l'Apocalypse (voir E.-B. Allo, *L'Apocalypse de S. Jean*, 3e édit., *Introduction*, p. CXLIX-CCVII). Il y a bien des divergences appréciables (ainsi les génitifs absolus et la fréquence de οὖν dans l'évangile), mais nous trouvons, tant pour le choix des vocables que pour l'emploi des particules mêmes, un plus grand nombre de singularités communes. Or, l'Apocalypse a certainement été écrite en grec, de la main d'un homme qui possédait mal l'usage littéraire de cette langue. Nous sommes donc incliné à croire que l'évangéliste a bien dicté en grec un texte qu'il pensait en araméen, mais qu'un secrétaire y corrigeait ce qui était trop irrégulier, tout en respectant tous les mots favoris de l'auteur, et, parmi ses habitudes de langage, toutes celles qui, pour rares et sémitiques qu'elles étaient, demeuraient pourtant admissibles grammaticalement dans la langue des Hellènes.

VII. Doctrine du IVe évangile. — Tout l'écrit du « théologien » Jean, essentiellement doctrinal, est destiné à montrer, par les faits et les enseignements choisis dans l'existence terrestre du Christ, sa divinité et les traits essentiels de son œuvre, avec une intention polémique voilée contre certaines erreurs (cf. *supra*). Ce n'est, en somme, que le développement du prologue. Cette première page nous présente le *Logos* éternel, qui est Dieu, mais qui se distingue, étant personnel lui-même, de la personne divine dont il procède (ce qui le différencie du *Logos* des Grecs), et qui a pour objet la Personne même à qui il s'adresse (πρὸς τὸν θεόν), ce qui le distingue du *Logos* philonien et de ses équivalents gnostiques, qui ne visaient que la Création, et étaient donc inférieurs à Dieu. Ce *Logos* s'est fait chair en Jésus, pour combattre les « Ténèbres », dont « les siens » prennent le parti. Il en triomphe, pour faire de ceux qui ne le rejettent pas, des « fils de Dieu » à qui il communique de sa plénitude et de sa gloire, par le moyen d'une nouvelle naissance. Le corps de l'évangile montrera que cette naissance vient de l'eau et de l'Esprit, par le baptême; la vie nouvelle est entretenue par l'eucharistie, et se manifeste par l'Amour, la Paix et la Joie. C'est le fruit de la Rédemption du « Bon Pasteur », qui donne sa vie pour ses « brebis », qui les rassemble dans l'unique bercail (la société régénérée, l'Église). Dans ce bercail et dans l'âme des brebis font leur habitation le Verbe, le Père et l'Esprit Paraclet, pour leur communiquer la Lumière et la Vie, et mener les croyants à la résurrection bienheureuse, à l'épanouissement dans la « vie éternelle », déjà inaugurée depuis le jour où ils ont été régénérés par le baptême.

On notera l'identité substantielle, très frappante, de toute cette doctrine avec celle de S. Paul. La « nouvelle naissance » répond à la « nouvelle création » de l'Apôtre des Gentils, la « vérité qui fait libre » à cette liberté si ardemment prêchée par Paul, l'habitation du Verbe (« vigne » et « sarments ») et de la Trinité entière dans les âmes, et des âmes en Elle, avec la fameuse parole de l'épître aux Colossiens « le Christ en vous », source et résumé de toute théologie paulinienne; beaucoup d'autres traits encore décèlent cette identité. L'évangéliste a certainement connu l'enseignement de Paul, on dirait même qu'il a très intentionnellement choisi de préférence, pour les reproduire, les paroles historiques du Christ d'où cet enseignement procédait. Qu'on n'aille point parler d'opposition entre une fonction d' « illuminateur » attribuée au Christ, selon quelque inspiration gnostique de « salut par la science », et celle de « Rédempteur » par le sacrifice qui arrêta davantage l'attention de Paul. Celui-ci n'a-t-il pas, on sait avec quelle force, fait reposer le salut sur la foi, n'a-t-il pas insisté, dans les épîtres de la Captivité, sur la « science de Dieu », et l'autre n'a-t-il pas affirmé d'une manière aussi éclatante le caractère rédempteur de la mort de Jésus, notamment dans l'image du Bon Pasteur?

Le *Logos*, qui exprime Dieu à Dieu, et sans qui « rien n'a été fait de ce qui a été fait », « éclaire tout homme » (I, 9) et Il est la source de la Vie d'où jaillit toute lumière pour l'intelligence humaine : « Et la Vie était la lumière des hommes » (I, 4), dont la vie supérieure commence par la raison. On retrouve condensé tout ce que les épîtres de la Captivité et l'épître aux Hébreux ont attribué au Fils de Dieu préexistant et incarné. Si le nom de *Logos*, Parole, qui définit sa nature plus que « Fils de Dieu », a été préféré à celui de « Sagesse », qui aurait mieux répondu à la révélation voilée de l'Ancien Testament, c'est (outre qu'il pouvait lui-même se réclamer d'une origine biblique, voir le *Theologisches Wörterbuch*, à « Logos » et λαλέω) parce qu'il dit mieux l'opération de Dieu *ad extra*, dans la création et la révélation, et sans doute aussi parce qu'il était usuel chez les philosophes païens les plus religieux, et chez Philon, des idées de qui l'auteur pourrait avoir eu quelques échos. Il veut montrer à leurs disciples quel est le *Vrai Logos* qu'ils cherchaient, sans en saisir la personnalité ou la transcendance.

Ce *Logos* s'est fait chair, homme véritable, dans une nature humaine passible et mortelle. La doctrine de la double nature est suffisamment et nécessairement impliquée dans les traits proprement humains de Jésus, sa fatigue (ch. IV), ses moments d'hésitation ou de trouble (ch. II, XI, XII), sa soif (ch. XIX), ses souffrances, sa mort, et beaucoup de ses allures. Mais, dans les principaux passages doctrinaux, où Jésus accomplit une œuvre surnaturelle ou énonce une révélation, ce n'est, ainsi que l'a bien montré S. Cyrille d'Alexandrie, ni exclusivement comme Dieu, ni exclusivement comme homme qu'il dit « Moi » ou qu'il opère, c'est comme une personne indivisible et

théandrique, chez qui une nature humaine sert d'instrument (« instrument conjoint », disent les scolastiques) à sa divinité.

A ce titre, comme Dieu-Homme, en une inséparable union, Il est la Lumière et la Vie, Il opère des miracles de sa propre autorité, Il donne la vie à qui Il veut, Il a la même activité que le Père (ch. v; ch. x, 28-30 : « Mon Père et moi nous sommes un », un seul principe du salut des « brebis »). C'est à ce titre qu'il juge et ressuscitera tous les morts. Comme Dieu-Homme encore, après la glorification de son humanité, il enverra aux croyants le Paraclet, cet « autre défenseur » (xiv, 16), une Personne autre que le Père et que lui-même, et toutes les trois habiteront les âmes. La doctrine de la *Trinité* est aussi formelle que celles de l'Incarnation et de la Rédemption.

La lumière apportée par le Verbe à l'humanité s'identifie avec la Foi objective et subjective, et la Vie, cette « vie éternelle » commencée dès ici-bas, avec l'Amour, la Charité, objet du « commandement nouveau ». Cet Amour se manifeste par l'observation des commandements (xiv, 15). Tout se résume dans la Foi et la Charité, sources de toute connaissance et vie surnaturelles. L'évangile ne donne pas le détail de la morale chrétienne, moins que S. Paul, moins que les Synoptiques, mais c'est la même morale.

Les brebis seront réunies dans un bercail (x, 16), confié à la garde de Pierre (xxi), comme représentant visible du grand Pasteur qui pour elles a donné sa vie. C'est l'*Église*, dont les membres participent à la vie de leur Pasteur, comme les sarments reçoivent la sève de la vigne. Cette Église est aussi « l'épouse » du Christ (iii, 29). Que l'on compare le « corps du Christ » chez S. Paul. Le *baptême* (cf. surtout l'entretien avec Nicodème) les incorpore à la vie divine, le « pain du ciel » (ch. vi, l'*eucharistie*) les y fait persévérer (« Celui qui me mange vivra par moi »). Ces deux sacrements vivifiants sont préfigurés par le « coup de lance » (ch. xx) qui fait jaillir du flanc de Jésus mort en sacrifice l' « eau » et le « sang ». (Un auteur catholique, Greifpf, *Das älteste Pascharitual der Kirche. Did[ache] 1-10 und das Johannesevangelium*, 1929, a même entrepris de démontrer que l'évangile était composé, comme censément la Didachè, sur le plan d'une liturgie de la messe pascale.) Pierre et les autres apôtres pourront remettre les péchés (xx, 23). Enfin on peut interpréter par la « communion des saints » l'image obscure du ch. vii, 38 : « Celui qui croit en moi, des fleuves d'eau vive couleront de son sein », l'Esprit-Saint s'épanchant d'une âme dans les autres.

L'eschatologie est moins soulignée que dans les autres récits, mais nullement absente. Le Christ parle de sa Victoire, déjà virtuellement acquise par sa Passion qui juge le monde (xii, 31), et que la descente du Paraclet rendra manifeste, en attendant qu'il ressuscite les morts (ch. v, xi, à la Parousie, naturellement). Là encore, aucune divergence doctrinale d'avec les autres documents inspirés. Seulement les fins dernières sont dégagées du revêtement d'images juives, et spiritualisées au degré souverain. C'est chaque homme qui se juge lui-même selon l'attitude qu'il prend en face de la Parole, montrant ainsi ce qu'il préfère, la Lumière ou les Ténèbres (iii, 17-21; xii, 47-48).

Un trait secondaire, mais des plus remarquables, de notre évangile, c'est le rôle qu'il assigne à la *Mère de Jésus* dans la Rédemption, comme Luc l'avait fixé pour l'Incarnation. C'est Marie, aux noces de Cana, qui vainc l'hésitation humaine momentanée de Jésus à entrer déjà dans la voie qui le mènera au Calvaire (ii, 4, signifie quelque chose comme : « Femme, qu'y pouvons-nous, toi et moi? » et non : « Femme, qu'y a-t-il de commun entre toi et moi », qui est un gros contresens; « mon heure n'est pas encore venue »); c'est Marie qui décide son Fils divin à sa première manifestation surnaturelle de transformateur du monde. Et c'est elle encore qui reçoit le testament de Jésus mourant, par où il la lègue comme Mère spirituelle à toute l'humanité représentée par le disciple bien-aimé. Tout le ministère sauveur du Verbe fait chair est de la sorte encadré entre les deux apparitions de Marie sur la scène du drame.

Enfin, l'évangéliste exalte la vie contemplative, dans les figures de Marie sa mère et de Jean son précurseur, qui, en son renoncement sublime, trouve sa joie parfaite à entendre « la voix de l'époux » (iii, 29-30). Encore bien mieux dans les discours du Christ après la Cène où sont concentrés tous les objets de la contemplation religieuse. Enfin, elle paraît, cette vie, figurée dans la personne même du disciple bien-aimé, qui peut-être, à ce que dit Jésus, « restera jusqu'à ce que je vienne » (xxi, 23), type immuable dans l'Église, en contraste avec la vie active figurée par Pierre, qui devra suivre Jésus dans son existence extérieure de sacrifice. Le IVe évangile contient l'essence la plus pénétrante de la contemplation mystique.

Disons enfin qu'il est imprégné de l'apologétique la plus profonde et la plus délicate. L'exemple et la parole d'un être aussi saint que Jésus, plus encore que les miracles, plus que les témoignages exprès, devaient porter ses contemporains à croire. Ce point de vue — déjà soutenu par S. Thomas d'Aquin — apparaît très moderne, comme chez Pascal ou Newman, parce qu'il a la même force pour tous les temps.

VIII. Unité d'origine. Un même auteur pour tous les écrits « johanniques ». — Une étude critique de cet évangile, portant sur la forme et le fond, montre clairement, contre une théorie moderne (cf. *infra*) que, sauf les deux ou trois courts passages indiqués, et peut-être le début du ch. viii (et vii, 53?), il est sorti tout entier de la même main.

Pour la *langue*, c'est évident. Si, dans la partie des discours, le vocabulaire est un peu plus abstrait, c'est pour la raison donnée plus haut, que l'auteur s'est borné là à résumer en quelques très hautes images analogiques, ainsi que dans le prologue, l'enseignement le plus élevé du Maître. Et il faut remarquer encore (cf. *infra*) que ces discours sont accrochés à des mots ou à des événements très concrets.

Langue, esprit, style, doctrine sont rigoureusement — sauf quelques nuances tout à fait homogènes aux données du récit évangélique — les mêmes dans *les trois épîtres*. Le chanoine anglican Charles l'a apodictiquement démontré. La *Première Épître de Jean* donne comme le sens le plus profond, surtout du point de vue moral, de l'évangile. La *Deuxième* provient, sans aucun doute fondé, de la même main que la Première; et la *Troisième*, que la Deuxième. C'est la main de l'évangéliste, car toute affirmation contraire n'est que chicane d'hypercritique. L'auteur de l'évangile est donc ce haut personnage, sans doute d'Asie, qui se nomme le πρεσβύτερος dans II et III Joa. II Joa., offre quelque trait de parenté avec l'Apocalypse. C'est l'image d'une Femme (cf. Apoc., xii, etc.), κυρία pour désigner une Église. III Joa. monte au ton d'un *Boanergès*, pour menacer *Diotréphès*, le chef sans charité ni obéissance.

Mais les rapports sont très significatifs surtout entre l'évangile et l'Apocalypse. Depuis Harnack, une réaction s'accuse, parmi les critiques « indépendants », pour les attribuer au même auteur. Longtemps on a objecté l'incompatibilité de deux langues, de deux psychologies très caractérisées l'une et l'autre, même de deux doctrines. Mais les études scientifiques récentes ont assez bien fait voir que le décor et l'orchestration de l'Apocalypse sont formés d'images qui, à

part les plus douces et les plus spirituelles, sont des images d'emprunt, consacrées dans un genre littéraire cher aux hommes d'alors, aux Juifs surtout; le Voyant les adoptait pour frapper l'imagination de ses contemporains, et y imprimer ce qu'il avait perçu sans doute en des révélations intellectuelles bien plus épurées. Les autres images, l'*Agneau*, l'*eau de la vie*, les *Femmes*, les *noces*, le *pasteur*, et jusqu'au terme de *Logos*, coïncident avec les expressions favorites de l'évangéliste. La langue (malgré les corrections de l'évangile, cf. *supra*) présente dans les deux écrits des ressemblances frappantes, bien plus frappantes que les divergences. De part et d'autre apparaissent les mêmes procédés d'*inclusio*, d'antithèses, les allusions à des faits non rapportés; et aussi, comme nous allons le voir, le même goût du symbolisme (différemment approprié) et des nombres mystiques. Les deux ouvrages appuient ou glissent sur les mêmes points; ils insistent sur la même notion de la « Vie éternelle ». L'Apocalypse, qui décrit avec un tel luxe les jugements temporels, préparatoires au grand Jugement final, décrit celui-ci très brièvement; et, en face de ses longues et brillantes descriptions de la Jérusalem céleste, elle n'a qu'une ligne pour décrire l'enfer. Enfin, le rapport des deux conceptions eschatologiques est manifeste. De même, pour la vie intermédiaire de l'Église militante, les « souffrances d'enfantement » auxquelles elle est comparée dans l'évangile (Joa., XVI, 21) ont leur correspondance dans les douleurs de la Femme céleste au ch. XII de la Prophétie. Le drame est le même, aussi poignant de part et d'autre, et la lutte apocalyptique de l'Agneau contre le Dragon et ses suppôts s'identifie à celle de la Lumière contre les Ténèbres; il aboutit à la victoire du « Verbe de Dieu » sur les Bêtes et Satan (Apoc., XVII, XX), et l'évangile nous présente déjà Jésus en attitude de vainqueur (XVI, 33 : « Ayez confiance, j'ai vaincu le monde »), avant qu'il dise triomphalement, en expirant : « Tout est consommé. » En un mot, l'Apocalypse et l'évangile nous donnent le même enseignement, la première comme livre de l'espérance, l'autre comme livre de la foi. Il n'est pas étonnant que le style et les images diffèrent en deux écrits dont l'un décrivait l'avènement, dans l'humilité terrestre, du Bon Pasteur qui donne sa vie pour ses brebis, et l'autre la conquête triomphale, dans le monde invisible et visible, du Christ glorieux, Juge universel et Roi des rois (Apoc., XIX). L'« indépendant » Lohmeyer dit fort justement que ces deux livres sont remplis du même enseignement, l'un comme *logos* (exposé rationnel), l'autre comme μῦθος (en images, au sens platonicien).

Ainsi l'auteur de l'évangile, le πρεσβύτερος des épîtres, étant le même que celui de l'Apocalypse, s'appelait *Jean*, et jouissait, vers la fin du Ier siècle, de la plus haute autorité parmi les chrétiens de la province romaine d'Asie. Pouvait-il être un autre que l'Apôtre fils de Zébédée? De nouvelles considérations permettront de répondre.

IX. Comparaison de fond et de forme du IVe évangile et des Synoptiques. — Pour refuser une origine apostolique à l'évangile, on a surtout fait cas des notes qui le différencient des Synoptiques. Ces différences sont en effet très notables, et impressionnantes au premier abord.

Non seulement les styles sont fort distants, mais les contenus respectifs, faits et doctrines, sont dits inconciliables.

Tout ce que narre la première partie de notre évangile, depuis la confession de Jean-Baptiste jusqu'à l'entretien au puits de Jacob (ch. IV), c'est-à-dire l'accession des premiers disciples, le miracle de Cana, la tentative de ministère à Jérusalem et en Judée, enfin tout ce qui, chez Jean, occupe plusieurs mois à partir des jours précédant la première Pâque jusqu'à l'hiver suivant, du ch. IV, tout cela manque chez Matthieu, Marc et Luc, et, dans leurs récits, il ne semble pas d'abord qu'on trouve le joint pour l'y insérer. Ils placent l'expulsion des vendeurs au début de la Grande Semaine. Les Synoptiques font prêcher Jésus en Galilée et dans les contrées limitrophes, et Jean met presque toute son activité à Jérusalem et en Judée. Les miracles des Synoptiques se pressent en grande abondance, et Jean n'en décrit que sept, desquels deux seulement (la multiplication des pains et la marche sur les eaux) lui sont communs avec ses prédécesseurs. Les chronologies respectives paraissent, notamment à la Passion (date du repas pascal, heure du crucifiement), difficiles à accorder. L'attitude du Sauveur n'est pas la même : chez les trois premiers narrateurs, il s'attache surtout à l'enseignement moral du « règne de Dieu », souvent dépeint en paraboles colorées, tandis que, chez le quatrième, il ne parle guère que de sa personne, et, malgré un petit nombre d'images concrètes (Pasteur, Porte, Vigne, etc.), il ne prononce pas une seule parabole construite. Enfin, chez les Synoptiques, surtout Marc, le « secret messianique » a une grande importance, au lieu que, dans notre évangile, Jésus a l'air de révéler d'un coup tout ce qu'Il est, et ses disciples d'y donner leur foi dès le début.

D'autre part, il est bien des points essentiels à l'économie des narrations synoptiques qui manquent chez Jean : ainsi tout le détail de la prédication de Jean-Baptiste, la Tentation au désert, le choix des apôtres, la plupart des miracles (tandis que la résurrection de Lazare, fait capital dans l'histoire de Jésus si l'on en croit Jean, n'a pas laissé de traces chez les autres), tout l'enseignement moral, la prédiction de Césarée suivant la confession de Pierre, la Transfiguration, les discours contre les pharisiens ou sur les fins dernières, l'institution de l'eucharistie, etc. Là où Jean et ses prédécesseurs se rencontrent, comme pour l'onction de Béthanie, les Rameaux, la Grande Semaine, le procès de Jésus et la Passion, les apparitions du Ressuscité, presque tous les détails du récit johannique sont inédits.

L'antinomie apparente est donc par conséquent très forte.

Cependant, il est aisé de se convaincre que l'auteur du IVe évangile a dû connaître la narration synoptique, et l'on ne saurait prouver qu'il ait voulu y contredire.

En effet, la narration ne se présente pas seulement comme essentiellement incomplète, mais elle serait presque inintelligible si elle ne dépendait de récits antérieurs, admis des premiers chrétiens, et probablement écrits. Elle présenterait des lacunes inexplicables si Jean avait prétendu donner le premier un enseignement chrétien complet; ainsi il ne dit rien de l'institution du baptême et de l'eucharistie, qui remplissent pourtant sa pensée! Inexplicables encore si, connaissant les autres évangiles, il avait voulu y substituer le sien (contre Windisch). Réfléchissons à tout ce qui lui manque, et il devient clair qu'il ne saurait être indépendant. Loin d'avoir ignoré la tradition synoptique, ou cherché à la supplanter, il la présuppose et a voulu certainement la compléter en quelque manière, en négligeant ce que ses prédécesseurs avaient suffisamment exposé, comme la prédication du « règne de Dieu » en Galilée, l'institution de l'eucharistie, etc.

Il a tenu à décrire la phase préparatoire du ministère public du Sauveur, en Judée et en Samarie. Les autres ne l'avaient pas décrite, vu que, s'en tenant au programme de la catéchèse primitive, fixé par Pierre (Act., I, 21-22), ils n'entamaient leur récit qu'à l'heure

où les principaux disciples de Jésus, les futurs apôtres, s'étaient trouvés groupés définitivement autour du Maître, pour être témoins de tous ses actes. Cela n'eut lieu qu'après que Jean-Baptiste eut été livré à Hérode; Matth., IV, 12, 17 et Marc., I, 14, le disent expressément; et Jean précise bien (Joa., III, 24) que tout ce qu'il a raconté d'abord s'était passé avant l'incarcération du Précurseur. Voilà bien le joint trouvé. L'obéissance subite de Simon et d'André, de Jacques et de Jean (Matth., IV, 18-22 et parallèles), lorsque Jésus les invite à s'attacher inséparablement à lui, ne s'explique bien que par le IVe évangile, où nous apprenons qu'ils avaient déjà connu le Maître et s'étaient enthousiasmés de sa compagnie (Joa., I, 35-42). Il se trouve même, dans le texte johannique, des allusions expresses à ce qui ne nous est connu que par les Synoptiques; ainsi le signalement de Marie, sœur de Lazare (XI, 2, authentique malgré Bernard, cf. Luc., VII, 36 sq.), et la mention, à la Cène, d'un enseignement habituel en paraboles (XVI, 25, 29), dont le IVe évangile offre lui-même si peu de traces.

Jean rapporte spécialement, à la différence des autres, ce qui se passa pendant un voyage à Jérusalem coupant le séjour en Galilée (ch. V), puis tout ce qui se produisit pendant et après la fête des Tabernacles de la dernière année; c'est à cause des précisions que Jésus apporta, en ces circonstances, dans la révélation de sa dignité suprême, et de l'importance qu'eurent ces faits pour la marche du drame de la Rédemption.

Quant au « secret messianique », on ne peut prétendre qu'il l'ait nié ou tenu dans le silence. Car, à part la prédiction obscure de la Résurrection, à la première Pâque (Joa., II, 19-22), que personne ne put comprendre sur le moment, et les révélations purement privées à Nicodème (si III, 13-15 est à mettre sur les lèvres de Jésus) et à la Samaritaine (IV, 20), paroles qui n'eurent pas de retentissement immédiat dans le peuple juif ni même dans le cercle des disciples, il est clair que la foi de ceux-ci, bien que toujours exprimée par le même mot « croire » (cf. *supra*), eut un très lent progrès à accomplir. Jésus ne leur révélait sa messianité et sa divinité qu'en termes indirects et voilés, trop voilés pour leur intelligence, et ils ne furent tout à fait instruits qu'aux épanchements de la dernière Cène (XVI, 30, sur la préexistence et l'origine divine du Sauveur), et surtout par la Résurrection, sur sa pleine divinité, quand Thomas l'incrédule s'écria : « Mon Seigneur et mon Dieu. »

Cependant, comme tout revêt chez Jean un caractère très accusé de *symbolisme*, on pourrait se demander s'il n'a pas, tout en se référant implicitement aux Synoptiques pour les réalités de l'histoire, voulu simplement doubler la matérialité de leurs rapports d'une interprétation spirituelle, encadrée de récits faits pour elle, et plus ou moins « romancés ». Il faut donc considérer ce qu'est au juste le *symbolisme* du IVe évangile.

X. Symbolisme et historicité. — Symbolisme indéniable et très intentionnel; on peut même dire que tout l'évangile en est coloré.

Il s'ouvre par des mots qui le mettent en parallèle avec le récit de la Création dans la Genèse : « Au commencement... ». Le Verbe est la parole créatrice : « Toutes choses ont été faites par lui, et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui. » Comme source de la Vie, il est « la lumière des hommes », cette lumière primordiale, antérieure à la corporelle, qui brilla au premier jour; elle ne fut pas créée, elle, mais créatrice, étant Dieu. L'évangéliste, dès ce début, dévoile son intention : montrer que l'œuvre du Christ fut une *création nouvelle* (comparer S. Paul). Et, chose peu remarquée — parce qu'elle est peu soulignée par l'auteur inspiré, dont le symbolisme était, pour ainsi dire, un instinct — il a commencé, lorsqu'il aurait fort bien pu choisir un autre point de départ et un autre terme à cette introduction, par un récit qui s'étend exactement sur *sept jours* (que l'on compte bien) depuis la confession officielle du Baptiste, ce rayon d'aurore de l'évangile, jusqu'au miracle du vin à Cana, par où le Verbe fait chair inaugure les manifestations de son pouvoir re-créateur; dans l'intervalle apparaissent — après la sainte Famille et les personnages de l'Enfance, dont il n'est point parlé en ce plan restreint de la catéchèse — les premiers bénéficiaires de la nouvelle création, André, Simon et les autres.

Puis, dans toute l'œuvre théandrique du Christ, Jean a choisi *sept miracles*. « Sept » est le chiffre de la plénitude. Jean les a pris parce qu'il les a jugés les plus expressifs de l'enseignement spirituel qu'il voulait transmettre *sur la Lumière et la Vie*.

Cette « Lumière » et cette « Vie », dont la manifestation commande tout le développement ultérieur, sont d'ordinaire figurées par leurs symboles, l'*eau* (la foi, le baptême, la purification) et le *sang* (le vin, explicitement aux noces de Cana, supposé au ch. VI, et entraînant le pain), et c'est le sacrifice, l'amour, la charité, l'eucharistie. L'eau et le sang ont coulé de la poitrine du Christ mort pour nous, sous le coup de la lance (ch. XIX). En ce trait, auquel l'évangéliste attache une telle importance, toute la tradition, et beaucoup de modernes voient à bon droit les deux grands sacrements qui produisent et entretiennent la vie de l'Église. Pour bien comprendre la portée capitale de cet épisode final de la Passion, il faut faire le rapprochement, qui s'impose, avec la Ia Joa., ch. V, 5 sq., sur le « témoignage » de l'eau et du sang (et de l'Esprit).

Tout va graviter autour de ces deux idées, et cela dans un ordre rigoureusement symétrique, en une *octave*, chose qui ne peut résulter que d'une intention expresse :

1. Les noces de Cana : eau et vin (sang), annonce synthétique du renouvellement; 2 et 3. Nicodème et la Samaritaine, la lumière de la foi sous le symbole de l'eau, proposée d'abord à un Juif, puis à une non-Juive; 4. la guérison de Cana, « Va, ton fils vit »; 5. le paralytique à la piscine de Bézatha : l'eau guérisseuse dont une parole du Christ remplace l'effet escompté; 6. la multiplication des pains: le pain du ciel qui donne la vie, l'eucharistie impliquant la passion, le sang, le vin; 7. la guérison de l'aveugle-né, climax de la Lumière, l'eau de Siloé; 8. la résurrection de Lazare, climax de la vie.

Ainsi une octave, perfection surabondante; après la transformation de l'eau en vin (la lumière de l'Ancien Testament se changeant en vie évangélique), les numéros 2-3, 5, 7 se rapportent à la Lumière; les numéros 4, 6, 8, à la Vie. (Cette symétrie est l'une des raisons qui s'opposent, à notre avis, à l'intervension des chap. V et VI.) La disposition semble très significative de la manière et de l'intention de l'évangéliste.

Or ce n'est pas tout. On peut relever bien d'autres spécimens d'un emploi mystique des nombres, spécialement du nombre 7. Westcott et Abbott les ont signalés en détail. C'est la septuple répétition de paroles importantes; c'est encore « trois », « quatre » et « six » (absolument comme dans l'Apocalypse, qui a en plus « dix » et « douze »). Si telle de ces observations peut être légèrement forcée, et voir une intention où il n'y eut que hasard, on ne peut douter de la rectitude de l'ensemble. Et il ne serait pas si téméraire d'avancer que le IVe évangile est presque aussi symbolique que l'Apocalypse, à cela près que ses figures ne sont pas prises dans un monde fantastique, et qu'elles demeurent plus dissimulées, pour que la narration marche sans heurt.

Mais un ouvrage pareil peut-il être en même temps de l'histoire véridique? Eh bien oui, car tous ces symboles sont pris dans les faits historiques les plus solides. Jean a fait un triage, mais il n'a rien inventé.

Comment le prouver? C'est que le narrateur a manifestement le caractère d'un témoin. Un créateur ou collecteur de légendes, opérant à distance du théâtre et de l'époque où il place des faits supposés, ne saurait procéder comme lui. Tout porte dans son livre les signes de la « chose vue ». Ses habitudes de pensée, nous l'avons dit, sont celles d'un Sémite, et, d'après les palestinologues, il connaît parfaitement les circonstances et la topographie de la Palestine dans la première moitié du Ier siècle. De plus, il révèle des dons d'observateur très nets en psychologie, surtout pour les mouvements d'opinion des foules, mais aussi des personnages (Nicodème, la Samaritaine, les Capharnaïtes, Pierre, Thomas, Philippe, Jude), ne fût-ce que de simples comparses, et cela en traits fugitifs, d'une manière si peu cherchée et appuyée, que ce sont évidemment des souvenirs. Marc seul l'égale en cela. Ce n'est point le fait d'un rêveur idéaliste sorti du monde grec, un demi-siècle ou davantage après l'époque supposée des faits rapportés. Jean décrit plus exactement qu'aucun autre le caractère et les phases du procès de Jésus, de religieux déguisé en politique. A certains égards, il est plus « historien » que ses prédécesseurs.

Mais s'accorde-t-il si mal, en tout cela, avec les Synoptiques, qu'il faille sacrifier l'un ou les autres, surtout pour l'enseignement du Sauveur? Les miracles qu'il a conservés sont absolument de même esprit et de même allure que ceux de Matthieu, Marc et Luc. Quant aux paroles de Jésus, admettons que le Maître ait été, successivement ou à la fois, tel que le représentent l'un et les autres, selon les milieux et les circonstances. La différence des discours, pour la matière et le ton, s'explique d'abord par celle des sujets sur lesquels Jean a voulu insister. Puis leurs procédés respectifs de composition n'étaient pas les mêmes. Les Synoptiques, s'adaptant à l'allure de la catéchèse orale, choisissaient parmi les instructions divines les fragments les plus instructifs à leur point de vue, et les reproduisaient autant que possible à la lettre, mais sans toujours s'inquiéter beaucoup de leur cohésion et de leur succession dans l'ordre du temps. Jean, au contraire (en historien plus exact!), rapportait des discours entiers, bien situés au milieu de leurs circonstances historiques; il ne pouvait alors, naturellement, en faire que des *résumés*, et il le faisait *en son style à lui*, en y ajoutant ou mêlant parfois les explications ou réflexions qu'il se sentait en droit d'apporter, lui l'inspiré qui fut le confident bien-aimé de la pensée intime de Jésus. Il ne négligeait pas cependant de conserver, dans leur teneur, les expressions centrales les plus frappantes de Jésus, comme « le Bon Pasteur », « la Vigne », « Je suis la Lumière », que l'on pourrait parfois considérer comme l'expression essentielle d'une parabole, par exemple, dont il n'aurait reproduit que le sens spirituel. D'ailleurs toute parole est chez lui en situation, et se rapporte à quelque trait du récit qui s'y joint. Il en est même, comme l'image du Bon Pasteur marchant devant ses brebis, qui élucident au mieux les difficultés de certains passages des Synoptiques, telles les paroles de l'Ange au tombeau, qui ont jusqu'ici assez embarrassé les exégètes (cf. B. Allo, *Le scandale de Jésus*, p. 181-184).

Enfin, pour ce qui est de la doctrine, il se trouve des passages de Synoptiques, comme le *Confiteor tibi Pater*, etc., de Matth., XI, 25-30 et Luc., X, 20-22, qui, sans se trouver chez Jean, rendent un son absolument « johannique ».

Le prétendu « abstrait », chez le dernier évangéliste, est toujours plongé dans le concret, le symbole dans l'histoire. Il a trouvé le secret de fondre harmonieusement ces deux éléments, sans que l'un nuise à l'autre. C'est le fruit d'une inspiration assurément très exceptionnelle et admirable.

XI. Authenticité de l'attribution a Jean l'Apôtre. — La comparaison avec les Synoptiques ne suscite donc aucune objection valable contre l'authenticité apostolique et johannique du IVe évangile. Mais il ne manque pas d'arguments positifs et directs pour soutenir cette attribution traditionnelle, aussi assurée que celle d'aucun autre livre du Nouveau Testament. Et de fait, jamais dans l'Église ancienne — à part les quelques théologiens aberrants que S. Épiphane nomma les « aloges » (α-λογος, « sans Logos » ou « sans raison ») — personne n'en a douté.

La démonstration habituelle, celle qu'on peut dire classique, repose sur le témoignage de S. Irénée. Cet évêque de Lyon au IIe siècle ne connaît qu'un Jean, autre que Jean-Baptiste et Jean-Marc; il lui attribue notre évangile sans discussion, et ce Jean est le fils de Zébédée, qui avait reposé sur la poitrine du Sauveur (dans Eusèbe, *H. E.*, V, VIII, 4, confirmé par de nombreux passages de l'*Adv. hær.*). Or, dans son adolescence, Irénée avait vu et entendu S. Polycarpe, lequel fut disciple de l'apôtre Jean et des autres apôtres (Irénée, *Lettre à Florinus*, dans Eusèbe, *H. E.*, II, XX, 4-8). La force de ce témoignage est grande.

Cependant Irénée a commis ailleurs des confusions, ce qui donne prétexte à récuser son autorité sur ce point-là aussi. Le P. Lagrange estime, à juste titre, que les défenseurs de l'authenticité pourraient se passer de ce témoignage d'Irénée (quoique, dans ce cas, il ne soit pas sujet à caution), parce que l'évêque de Lyon est loin d'être le seul à nous instruire. Un fait certain, si bien encore illustré récemment par la découverte du fameux papyrus (cf. *supra*), est l'existence et la diffusion du IVe évangile parmi les premiers chrétiens, au même titre que les trois autres, dès le début du IIe siècle, et sa réception dans toutes les Églises, qui le tenaient pour l'œuvre d'un apôtre. L'épilogue de l'évangile ne l'affirmait-il pas déjà (Joa., XXI, 24)? Il a été certainement connu à Antioche par S. Ignace, dont les lettres s'en inspirent, par l'auteur des *Odes de Salomon*, et ailleurs par S. Justin martyr, par Tatien, déjà par Papias (puisque ce vieil évêque d'Hiérapolis utilisait, d'après Eusèbe, la Ire Épître, qui en est inséparable), par Polycrate d'Éphèse, par le Canon de Muratori, par les sectes gnostiques de Valentin et de Basilide, par Clément d'Alexandrie, et ensuite toute la masse des auteurs ecclésiastiques. Même quand Jean n'est pas nommé comme écrivain, l'apôtre-auteur ne peut être que le fils de Zébédée; jamais il n'est question d'un autre.

L'unique dissonance est celle des « aloges », vers la fin du IIe siècle. On ne saurait affirmer qu'ils aient formé nulle part une secte ou un groupe important, et l'on n'en connaît qu'un nommément, Caïus le Romain. Leur polémique contre les montanistes, qui abusaient du Paraclet et de l'Apocalypse, les avait portés à nier l'origine johannique de ce livre, puis celle de l'évangile même. Leur opposition violente, mais brève, ne s'appuyait que sur des raisons théologiques, et ils ne faisaient appel à aucune tradition; elle n'avait aucune portée, elle ne résultait que de leur incompréhension. Ce fut, dit Lagrange, comme un champignon qui naît en une nuit et meurt de même.

Cependant on a voulu soutenir (Harnack et bien d'autres encore) qu'il y avait eu erreur chez Irénée lui-même, et que lui et les autres auraient confondu Jean l'Apôtre avec un *Jean le Presbytre* nommé par

Papias (dans Eusèbe, *H. E.*, III, xxxix); ce « presbytre » serait le véritable auteur de l'évangile. Nous croyons bien que ce Jean le Presbytre a existé, comme Aristion auquel Papias l'associe (mais les mots « disciples du Seigneur » dans le texte de Papias sont douteux). Pourtant il ne s'ensuit pas que ce fut un personnage considérable dans l'Église (sauf aux yeux de l'évêque d'Hiérapolis, pour quelque raison personnelle), au point de donner lieu à une si glorieuse confusion (voir, dans ce Supplément, l'article JEAN LE PRESBYTRE, t. IV, col. 843-847).

Reste un gros argument encore fréquemment invoqué contre l'authenticité johannique, celui du « martyre de Jean », qu'il aurait subi sous Hérode Agrippa, en même temps que son frère Jacques, donc bien des années avant qu'il eût pu écrire son évangile sûrement daté de la fin du Ier siècle. Mais Jean de Zébédée vivait encore, d'après l'Épître aux Galates, au « Concile de Jérusalem », c'est-à-dire cinq ans (suivant les supputations les plus solides) après qu'on l'eut martyrisé. Deux assertions équivoques, l'une attribuée à Philippe de Side, et l'autre du tardif auteur Georgios Hamartolos, prétendent faire dire à Papias que Jean l'Apôtre a été martyrisé par les Juifs; en tout cas, ce n'aurait pu être, pour Papias, à cette époque reculée d'Hérode Agrippa Ier. Des martyrologes, le syrien et quelques autres, ont bien rapproché les noms de Jean et de Jacques, comme mis à mort par Hérode; mais le P. Lagrange prouve (*Év. selon S. Jean*, p. XLI sq.) que cette juxtaposition provient de ce que Jean (le Baptiste) et Jacques le fils de Zébédée, ont été décapités l'un et l'autre par des Hérodes; dans le texte primitif il ne s'agissait pas de Jean l'Apôtre, il y a été plus tard substitué à son grand homonyme à cause de son frère Jacques. De toutes façons, la trop fameuse thèse de Schwartz paraît un roman mal construit. Aussi Bacon, pour conserver ce martyre de Jean, le faisait-il descendre au temps de la Guerre juive. Où trouver de cela la moindre trace dans l'histoire?

Enfin, on objecte encore (Lohmeyer, par exemple) que l'auteur (qui est aussi celui de l'Apocalypse) montre trop de culture et un caractère trop sacerdotal pour être le pêcheur de Galilée. Cette raison psychologique est bien subjective; Jean fils de Zébédée pouvait n'être pas un ignorant, et, dans les villes grecques, il avait eu le temps d'enrichir et d'assouplir son esprit, sans parler du génie naturel et de l'inspiration divine!

Ainsi, au regard de la critique et de la tradition, c'est bien Jean qui est l'auteur du IVe évangile : Jean le pêcheur galiléen, le disciple « que Jésus aimait »; celui dont se réclame l'évangile lui-même, au ch. XXI; le dernier survivant des apôtres, qui mourut à Éphèse au temps de Trajan.

XII. LIEU ET DATE DE COMPOSITION. — La date de cet écrit est donc à placer vers la fin du Ier siècle. Il y a toute raison de croire que sa rédaction suivit à quelque distance l'exil de Patmos et la publication de l'Apocalypse, dans une période de calme où Jean n'avait plus qu'à nourrir les églises d'Asie de ses plus précieux souvenirs de disciple bien-aimé, en les opposant aux déformations docètes, gnostiques, baptistes, qui commençaient à menacer la foi et l'histoire authentiques.

Cette question est plus ou moins solidaire d'une autre, celle du lieu de composition. Les partisans de la thèse Burney nommeraient Antioche. Assurément ils ont des arguments en leur faveur; l'un d'eux, non le moindre, est que l'influence exercée sur Ignace et les *Odes de Salomon* s'expliquerait de la sorte au mieux. Mais certaines difficultés philologiques s'opposent à l'hypothèse d'une traduction de l'araméen. En outre, la Troisième Épître de Jean, qui date certainement de la même période que les deux autres et l'évangile, présente son auteur comme exerçant une autorité souveraine sur des églises qui, d'après l'Apocalypse, ne sont pas celles de la Syrie, mais de l'Asie Mineure. C'est en cette province que l'évangile, comme le dit la tradition, a vu le jour. Selon la parole de Büchsel (1930), Jean fait à ses correspondants le récit des faits tels qu'il les voit à la fin de sa longue vie.

Nous croyons donc qu'on peut maintenir avec certitude que le IVe évangile est sorti des mains de Jean l'Apôtre, à la fin du Ier siècle, dans la ville d'Éphèse.

XIII. L'ÉVANGILE SELON S. JEAN ET LA CRITIQUE. — Jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, l'évangile de Jean avait été universellement respecté des théologiens de toutes les confessions chrétiennes. Ce n'est qu'en 1792 qu'un déiste anglais, Evanson, en un écrit intitulé *The dissonance of the four generally received evangelists*, voulut faire voir dans l'auteur, distinct de celui de l'Apocalypse, un platonicien du IIe siècle. Les controverses s'engagèrent alors, et elles ne paraissent point près de cesser, malgré quelques redressements encourageants qui se font au XXe siècle dans l'attitude de la critique « indépendante » (cf. Ph.-H. Menoud, *L'Évangile de Jean*, Neuchâtel, 1947).

Il serait oiseux d'entrer, en cet article, dans le détail d'une polémique interminable, qui fournirait matière à plusieurs gros livres. Les positions diverses ont d'ailleurs, virtuellement, toutes été prises très vite. On a voulu distinguer un auteur et un éditeur de l'évangile. L'auteur fut, ou un chrétien alexandrin, ou, pour Bretschneider (1820), un apologiste qui s'en prenait aux Juifs incrédules; pour Strauss (1835-1836), un théologien travaillant sur des mythes; pour Bruno Bauer (1840), un écrivain de pure imagination. D'après F.-C. Baur (1844 à 1857) et l'école de Tubingue en général, l'évangile fut composé vers 170 pour concilier pétrinisme et paulinisme, gnosticisme et tradition. Weizsäcker (1857-1864) voit dans l'évangéliste un disciple de l'Apôtre Jean; Reuss (1840 à 1879), l'auteur d'un traité de théologie dont les *récits* remonteraient pourtant au fils de Zébédée.

Une certaine réaction s'est ensuite manifestée. Renan admet plus ou moins hypothétiquement le « Presbytre Jean », qui aurait toutefois puisé ses narrations dans une bonne tradition johannique. Une idée pareille domine de plus en plus chez Auguste Sabatier, etc. Harnack dans sa *Chronologie* tient de même pour le Presbytre (également auteur de l'Apocalypse), qui aurait voulu écrire non une histoire, mais une mystique. Baldensperger (1898) considère l'évangile comme étant avant tout un écrit polémique contre les disciples de Jean-Baptiste. Delff (1890, 1892) pensait à l'évangile primitif d'un Jean, altéré par la suite. Cette idée d'un écrit fondamental, œuvre d'un auteur qui ne serait d'ailleurs pas l'apôtre, dont les données n'auraient que peu ou point de valeur historique, et qui aurait été modifié par la suite, fut celle de Wellhausen, Spitta, Schwartz, etc. Il ne manque pas d'exégètes radicaux qui nient tout rapport avec l'Apôtre. Ainsi Kreyenbühl (1900-1905) va jusqu'à découvrir dans l'évangile l'œuvre du gnostique antiochien Ménandre, qui, remaniée, aurait été adoptée par les catholiques. Jean Réville (1901) n'y trouve rien d'historique, mais un traité sur le Logos de la philosophie judéo-alexandrine. Loisy, dans sa première manière, en 1903, admettant une substitution probable du nom de Jean l'Apôtre à celui de Jean l'Ancien d'Éphèse, y voit avant tout une allégorie, où le « disciple bien-aimé » ne serait qu'un type idéal du chrétien, et qui ne contiendrait aucun souvenir historique personnel; tout ce qui peut se ren-

contrer d'apparemment tel dans les récits ne serait qu'un emprunt arrangé fait aux Synoptiques. Jülicher et Wrede ont poussé dans les mêmes lignes. Roland Schütz (1907) estime que si l'on écarte les voyages à Jérusalem, on retrouve un évangile ancien dont le plan ressemble à celui de Marc.

Il va sans dire que les réfutations n'ont manqué à aucune époque. Donnons une mention spéciale aux ouvrages du catholique Lepin, de l'anglican Sanday, des commentateurs protestants B. Weiss, Fr. Godet et Zahn. Le Saint-Office a porté, le 16 déc. 1903, un décret contre Loisy.

En ces quarante dernières années, la situation, pour ce qui regarde la question d'auteur et de composition, n'a pas essentiellement varié. Il y a encore des radicaux comme Couchoud et Delafosse (s'il faut les nommer), pour qui un évangile marcionite du « Fils du Père », Jésus-Barabbas, aurait été changé par une élaboration catholique, en évangile de Jésus le Messie. On défend encore la thèse de la pure allégorie : ainsi Bethune-Baker (*The way of modernism and other essays*, Cambridge, 1927) ne retient comme valable que la théorie modernisée du Logos.

Dana (dans *The Journal of Religion*, 1937) distingue trois couches de pensée : palestinienne se rattachant à Pierre, hellénistique se rattachant à Paul, éphésienne se rattachant à Jean. Selon Hœrnle (*The Record of the loved disciple, together with the Gospel of St Philip, being a reconstruction of the source of the Fourth Gospel*, 1931), c'est une compilation des souvenirs de Philippe, le diacre ou l'apôtre, conservés à Éphèse, avec la doctrine, et puis quelques récits particuliers, du disciple bien-aimé.

Malgré la réaction générale contre les *Literarkritiker*, découpeurs de textes, beaucoup d'exégètes distinguent dans l'évangile deux éléments disparates plus ou moins bien accommodés. Goltan (1901-1916) reconnaît même trois groupes : des « légendes johanniques » formées au Ier siècle sur des récits de l'Apôtre, des emprunts aux Synoptiques, et un recueil de discours indépendants à l'origine; le tout encore enrichi jusqu'après l'an 150, et attribué à l'apôtre Jean à cause des légendes. Wendt (1919, 1925) croit le récit historique bâti pour recevoir les discours. Loisy, dans sa seconde manière (1921), se range aux idées de Wellhausen en les perfectionnant : un recueil originel de méditations mystiques, qui n'a rien à voir avec aucune tradition johannique, a pris, par des enrichissements successifs, la forme qui l'a fait recevoir au Canon. L'élaboration aurait duré depuis le début jusqu'au milieu du IIe siècle. C'est alors qu'Éphèse, grâce au ch. XXI, le dernier ajouté, aurait fait accepter partout son évangile gnostique comme l'œuvre d'un apôtre.

Cependant un nombre croissant de critiques protestants ou indépendants tient notre évangile pour un écrit homogène. La théorie du Presbytre Jean, disciple de l'apôtre, redevient en honneur chez le commentateur Bernard (1928); C.-J. Wright aussi (dans *The Mission and Message of Jesus*, 1937), avec hésitation; de même Lohmeyer. L'école de la *Formgeschichte* (voir t. III, col. 312-317), prise en bloc, se montre favorable à cette homogénéité.

Un problème très important est d'en découvrir l'origine quant aux idées et à la partie narrative. Ce n'est plus l'œuvre isolée d'un helléniste, empruntant doctrine et terminologie à l'école de Philon. Wellhausen, Bousset, Loisy, Wetter, etc., tenaient pour cette origine hellénique, philonienne ou gnostique. Grill (1902, 1923) y voyait, à côté d'une application typologique de l'Ancien Testament, le transfert à Jésus, dans le christianisme d'Asie Mineure, des traits les plus élevés de Dionysos; Wetter, la condensation en sa personne des traits appartenant aux nombreux « fils de Dieu » du syncrétisme gréco-oriental. Mais, d'un côté, on a découvert, après des travaux comme ceux de Strack et Billerbeck, le lien indubitable qui unit le IVe évangile à la Palestine; et, d'autre part, la découverte des *Odes de Salomon* a stimulé l'étude des littératures iranienne, hermétique, gnostique chrétienne ou païenne. On a mis en valeur, en bien des régions et sectes différentes, les mystiques du Logos, de la Lumière et des Ténèbres, plus ou moins analogues à celle de Jean, et qu'on a voulu lui croire antérieures. Les documents sur le manichéisme, enrichis par les trouvailles du Turkestan et du Fayoum, et encore plus la littérature mandéenne, ont été particulièrement exploités. Tout ce mouvement aboutit à faire dériver la doctrine johannique de mythes cosmogoniques et sotériologiques développés autour du « Fils de l'Homme », ou de l' « Homme », de l'*Anthropos* gnostique, de prétendus « Sauveurs » orientaux qui auraient déjà été connus en Palestine avant le Christ. Reitzenstein et son école se sont distingués dans ce travail de construction, et c'est dans le monde iranien qu'ils en ont découvert les sources. Ces tendances nouvelles faisaient s'évanouir le gros problème de la singularité du langage de notre évangile. On ne faisait plus guère de difficulté pour l'attribuer à un Palestinien, à Jean l'Ancien aussi bien qu'à un autre. Wendt, en commentant les Épîtres johanniques, les faisait même remonter à l'apôtre, ainsi que le prologue et les discours de l'évangile. Walter Bauer (1925), Bultmann croient que la doctrine se rattache à une gnose orientale représentée surtout dans la variété des éléments que contient la marmite du mandaïsme; ils admettent d'autre part que la partie narrative (et aussi théologique) représente une forme de traditions palestiniennes, fixée peut-être aussi anciennement, sinon plus, que celle des Synoptiques et même de Paul. Ils ne la considèrent pas pour cela comme plus historique. Hans Windisch (*Johannes und die Synoptiker*, 1926) prétend que l'auteur a voulu écrire un ouvrage autonome pour supplanter les Synoptiques. Le commentateur d'Hénoch hébraïque, Odeberg, professeur à Upsal (*The Fourth Gospel*, Cambridge, 1928), y relève des concepts mystiques antérieurs à Jean et qui transparaissent çà et là dans le rabbinisme

Ce n'est guère sur le problème du manichéisme, dont on connaît les attaches gnostiques et la formation postérieure au IIIe siècle, que la discussion a porté, mais plutôt sur celui du mandaïsme. Or, on peut déclarer que la question mandéenne, qui a fait tant de bruit, est maintenant tranchée pour les gens impartiaux. Les travaux de Lagrange, Burkitt, Peterson, Lietzmann, et autres — y compris Loisy — ont réduit à néant la construction romanesque qu'on avait édifiée sur ce pot-pourri. Des données juives sont entrées sans doute très anciennement parmi les éléments formateurs du mandaïsme; mais les éléments chrétiens sont plus tardifs, et tous, jusqu'au rôle donné à Jean-Baptiste, peuvent n'avoir été empruntés qu'au Nouveau Testament et à l'Église nestorienne. Quoi qu'il en soit, le mandaïsme constitué avec ses livres, tel que nous le connaissons, ne saurait guère remonter plus haut qu'à l'époque de Mahomet, ou selon des critiques plus accueillantes, pas en deçà des IIIe et IVe siècles, car il a subi les influences de Marcion, de Bardesane et du manichéisme. Quant à l'*Anthropos* cosmique et sauveur de Reitzenstein, et à une mystique spirituelle de la Lumière et des Ténèbres, ils n'ont pas été retrouvés dans les documents de la religion iranienne antérieure à notre ère, et ils ressortissent plutôt de spéculations hellénistiques qui n'apparaissent pas formées avant le Nouveau Testament.

Le manichéisme, les systèmes des grands gnostiques et aussi l'hermétisme sont postérieurs à Jean, ainsi que les Odes de Salomon. Il est sûr d'après plusieurs auteurs, ou tout au moins possible pour d'autres, qu'ils lui ont emprunté. Sans doute il n'est pas impossible de relever les traces d'un certain messianisme dans les antiques traditions de l'Orient (cf. W. Staerk, *Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen*, 1938), mais le messianisme israélite avait d'autres racines.

Il existe d'ailleurs une opposition fondamentale, et qui devrait crever les yeux, entre toute cette gnose et la théologie de Jean. Les deux systèmes sont incompatibles. D'un côté, dans la gnose orientale ou hellénistique, nous sommes en face de principes cosmiques, autant matériels que spirituels, qui sont en lutte nécessaire de par leur nature même; les âmes humaines, parcelles captives de la Lumière, se dégagent, par une libération plus ou moins mécanique, de l'emprise du monde ténébreux, pour retourner à leur source et redevenir ce qu'elles étaient. Dans l'évangile, au contraire, il n'existe pas trace de pareille anthropologie et cosmogonie; les hommes, créatures de la bonté de Dieu, et tombés par leur faute, reçoivent du sacrifice libre et contingent du Verbe qui s'est fait leur frère, les qualités nouvelles de grâce, de foi, qui sont des additions surnaturelles à leur nature; s'ils savent bien user de ces dons par leur libre arbitre, ils sauveront à la fois leur âme et leur corps. L'âme fidèle n'est pas une étincelle divine, exilée dans la matière par suite d'une invasion des Ténèbres ou de la chute d'un être céleste expliquant la création matérielle; elle ne retourne pas au « Dieu étranger » qui serait son foyer : cette pensée est en effet absolument étrangère à Jean et aux autres écrivains sacrés. Loisy lui-même (*Le mandaïsme et les origines chrétiennes*, 1934) a bien voulu le reconnaître. Voilà l'opposition irréductible qui, *a priori*, devrait rendre bien invraisemblable, à des yeux non aveuglés, tout emprunt au gnosticisme de la part de l'évangile. Ce n'est pas une grande perspicacité que de se laisser troubler les yeux par la nuée des moucherons d'une érudition verbale et de rapprochements superficiels, pour laisser passer inaperçu « le chameau », le gros fait éclatant de cette opposition capitale.

Au reste, les termes johanniques qui réapparaissent dans la gnose (Logos, Lumière, Vie, Ténèbres) peuvent s'expliquer suffisamment par le développement de notions de l'Ancien Testament. On les y trouve déjà d'ailleurs moins systématisés, et de même chez S. Paul et chez les Synoptiques.

Un pas en avant, à l'actif de la critique, est d'avoir reconnu qu'il y a une tradition johannique aussi ancienne que les autres formes de la catéchèse. Gardner-Smith (*St John and the Synoptic Gospels*, 1938) va jusqu'à dire que les récits du IVe évangile peuvent même remonter à un témoignage écrit aussi ancien que S. Marc. Un rédacteur du *Bulletin de la Revue biblique* (*R. B.*, 1939 , p. 459) insinue que Jean pourrait avoir été l'une des sources d'information de Luc pour le IIIe évangile.

La lutte contre la position traditionnelle concernant l'évangile de S. Jean paraît arriver à un point mort. La négation de son authenticité apostolique et de son accord foncier avec les autres évangiles provient, d'une façon de plus en plus visible, des préjugés indéracinables de la critique « indépendante » contre le surnaturel.

BIBLIOGRAPHIE. — Il serait vain de chercher à faire une énumération, même approximative, des innombrables écrits consacrés à l'évangile de S. Jean. Nous n'indiquerons que les principaux commentaires, et ceux des travaux modernes qui nous paraissent offrir l'intérêt le plus actuel.

I. COMMENTAIRES. — 1° *Anciens.* — Origène, fragments des 32 « tomes » ou traités, dans la Patrologie de Migne, et éd. Preuschen, Leipzig, 1903; Chrysostome, *Homiliæ LXXXVIII in Joannem*, *P. G.*, LIX; Augustin, *In Joannis evangelium tractatus CXXIV*, *P. L.*, XXXV; Cyrille d'Alexandrie, *In Johannis Evangelium libri XII*, *P. G.*, LXXIII-LXXIV; Théodore de Mopsueste, *Commentarius in evangelium D. Johannis in libros VII partitus*, syriaque, éd. Chabot, Paris, 1897; Vosté, *Theodori Mopsuesteni Commentarius in evangelium Johannis Apostoli*, Lovanii, 1940, 2 vol.

2° *Moyen Age et Renaissance.* — Parmi les très nombreux commentaires, citons : Rupert de Deutz, en 14 livres, *P. L.*, CLXIX; Thomas d'Aquin, *Expositio in evangelium Joannis;* Maldonat, commentaire.

3° *Modernes et contemporains.* — Nous marquons d'un astérisque les noms catholiques. — *Bisping, 2e éd., 1869; Haneberg-Schezz, *Johannes*, 2 vol., 1878-1880; * Corluy, *Commentarius in evangelium sancti Joannis*, Gand, 1880; *Schanz, *Commentar über das Evangelium des heiligen Johannes*, Tubingue, 1884; H.-J. Holtzmann, *Johanneisches Evangelium*, Fribourg-en-Brisgau, 1893; * Knabenbauer, *Evangelium secundum Joannem*, Paris, 1898; 2e éd., 1906; Milligan et Moulton, *Commentary of the Gospel of S. John*, Edimbourg et Londres, 1898; Wendt, *Das Johannes Evangelium*, Göttingen, 1900; Fr. Godet, *Commentaire sur l'évangile de saint Jean*, 4e éd., 1902, Neuchâtel; B. Weiss, *Das Johannes Evangelium*, Göttingen, 9e éd., 1902; Loisy, *Le quatrième évangile*, Paris, 1903; * Calmes, *L'Évangile selon saint Jean*, Paris, 1904; *Belser, *Das Evangelium des heiligen Johannes, übersetzt und erklärt*, Fribourg-en-Brisgau, 1905; Wellhausen, *Das Evangelium Johannis*, Berlin, 1908; Heitmüller, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1908; * Seisenberger, *Erklärung des Johannes*, Regensburg, 1910; Spitta, *Das Johannes-Evangelium*, Göttingen, 1910; Holtzmann-Bauer (*Hand-Commentar*, IV 3, 1), 1908; Walter Bauer, *Das Johannes-Evangelium*, Tubingue, 1912, et nouv. éd. complètement refondue, 1925; 3e éd., 1933; Zahn, *Das Evangelium des Johannes ausgelegt*, Leipzig, 1912; * Tillmann, *Das Johannes-Evangelium übersetzt und erklärt*, Berlin, 1914; * Pölzl, *Johannes*, 8e éd., 1914; Westcott, *The Gospel according to S. John*, nouv. éd., Londres, 1919; Loisy, *Le quatrième évangile*, 2e éd. refondue, Paris, 1921; Id., dans *Les livres du Nouveau Testament*, Paris, 1922; * Huby, *Saint Jean*, Paris, 1922; * Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, Paris, 1925; * Durand, *Évangile selon saint Jean*, Paris, 1927; J.-H. Bernard, *A critical and exegetical commentary of the Gospel according to S. John*, Edimbourg, 1928; * Vosté, *Studia Joannea*, Rome, 1930; * Braun, *Évangile selon S. Jean* (*La Sainte Bible*, X, *Les saints évangiles*), Paris, 1935; J. Büchsel, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen, 1935; L. Bouyer, *Le quatrième évangile*, Paris, 1938; Ed. Hoskyns, *The fourth Gospel*, 1940; Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1941.

II. ÉTUDES PARTICULIÈRES. — 1° *Langue et forme littéraire.* — Edwin A. Abbott, *Johannine Vocabulary*, Londres, 1905; Id., *Johannine Grammar*, Londres, 1906; Schlatter, *Die Sprache und Heimat des vierten Evangeliums*, Gütersloh, 1902; Burney, *The aramaic origin of the fourth Gospel*, Oxford, 1922; E.-C. Colwell, *The Greek of the fourth Gospel*, Chicago, 1931; * Gächter, *Strophen im Johannesevangelium*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbrück, 1935-1936; Kleinknecht, Λόγος, dans *Theologisches Wörterbuch*, Stuttgart, 1938; G. Kittel, Λαλέω, *ibidem.*

2° *Époque, origine, caractère, historicité.* — Renan, *Vie de Jésus*, 19e éd., Paris, 1888; Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, Leipzig, 1897; Drummond, *An inquiry into the character and the authorship of the fourth Gospel*, Londres, 1903; Grill *Untersuchung über die Entstehung des vierten Evangeliums*, Tubingue, t. I, 1902, t. II, 1923; * Gutjahr, *Die Glaubwürdigkeit des irenäischen Zeugnisses*, Graz, 1904; Schwartz, *Ueber den Tod der Söhne Zebedäi*, Berlin, 1904; Sanday, *The criticism of the fourth Gospel*, Oxford, 1905; * Lepin, *L'origine du quatrième évangile*, Paris, 1907; Id., *La valeur historique du IVe évangile*, 2 vol., Paris, 1910; Gregory, *Wellhausen und Johannes*, Leipzig, 1910; Clemen, *Die Entstehung des Johannesevangeliums*, Giessen, 1912; G. Wetter, *Der « Sohn Gottes »*, Gœttingue, 1916; * Levesque, *Nos quatre évangiles, leur composition et leur position respective*, Paris, 1917; Bacon, *The fourth Gospel in Research and Debate*,

New-Haven, 1918; H. Latimer Jackson, *The problem of the fourth Gospel*, Cambridge, 1918; Stanton, *The Gospels as historical Documents*, Part III, *The fourth Gospel*, Cambridge, 1920; Goguel, *Introduction au N. T.*, t. II, *Le quatrième évangile*, Paris, 1924; H. Windisch, *Johannes und die Synoptiker*, Leipzig, 1926; * Bromboszcz, *Die Einheit des Johannesevangeliums*, Katowice, 1927; Bethune-Baker, *The way of modernism and other essays*, Cambridge, 1927; K. Bornhäuser, *Das Johannesevangelium. Eine Missionsschrift für Israel*, Gütersloh, 1928; * Greiff, *Johanneische Studien*, I, *Das älteste Pascharituale der Kirche, Did., 1-10, und das Johannesevangelium*, Paderborn, 1929; Primo Vannutelli, *Iterum de Presbytero Johanne apud Papiam*, dans *Scuola cattolica*, 1931; B.-W. Bacon, *The Gospel of the Hellenists*, New-York, 1932; A. Scott, *Living issues in the New Testament*, Cambridge, 1933; * Sigge, *Das Johannesevangelium und die Synoptiker*, Münster in Westfalen, 1935; W. Brandt, *Das ewige Wort. Eine Einführung in das Evangelium nach Johannes*, Berlin, 1936; R. Eisler, *The enigma of the fourth Gospel*, Londres, 1937; Wright, *The Mission and Message of Jesus* (par Major, Manson et Wright), Londres, 1937; Gardner-Smith, *St. John and the Synoptic Gospels*, Cambridge, 1938; F.-R. Hoare, *Original order and chapters of St. John's Gospel*, Londres, 1944.

3° *Sources doctrinales et théologie.* — C. Clemen, *Das Johannesevangelium*, dans *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, p. 259-285, Giessen, 1924; * Allo, *Aspects nouveaux du problème johannique*, dans *Revue biblique*, janvier-avril 1928; Büchsel, *Johannes, und der hellenistische Syncretismus*, Gütersloh, 1928; Odeberg, *The fourth Gospel, interpreted in its relation to contemporaneous religions currents in Palestine and in the hellenistic-oriental world*, Cambridge, 1929; H. Huber, *Der Begriff der Offenbarung im Johannes-Evangelium*, Göttingen, 1934; B. Aebert, *Die Eschatologie des Johannes-Evangelium*, Würzbourg, 1936; O.-F. Murray, *Jesus according to S. John*, Londres, 1936; Percy, *Untersuchung über den Ursprung der johanneischen Theologie*, Lund, 1939; W.-F. Howard, *Christianity according to S. John*, Londres, 1943; J.-N. Sanders, *The fourth Gospel in the early Church*, Cambridge, 1943.

4° *Études spéciales.* — * Dimmler, *Das Testament unseres Herrn*, Munich, 1928; Stählin, *Zum Problem der johanneischen Eschatologie*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1934; * Dillersberger, *Das Wort vom Logos*, Salzbourg, 1935; * Moissonnier, *Entretiens sur le Discours après la Cène*, Langres, 1925; W. Michaelis, *Die Sakramente im Johannesevangelium*, Berne, 1946; Ph.-H. Menoud, *L'Évangile de Jean d'après les recherches récentes*, Neuchâtel, 1947.

† E.-B. Allo.

JEAN LE PRESBYTRE. — Ce personnage, dont l'existence même est discutée, ne nous est connu que par un texte de Papias, extrait de la préface de son ouvrage, *Exégèse des sentences du Seigneur*, et cité par Eusèbe, *H. E.*, l. III, c. XXXIX, 3-4 : Οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν. Οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοί, ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν, οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει διδομένας καὶ ἀπ'αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας. Εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους, τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν ἅτε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, [τοῦ κυρίου μαθηταί] λέγουσιν. Οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.

On peut traduire ainsi ce passage : « Je n'hésiterai pas à ranger parmi les interprétations les choses que j'ai une fois très bien apprises des anciens et très bien conservées dans ma mémoire, m'étant assuré de leur vérité. Car ce n'était pas auprès des bavards que je prenais plaisir, comme la plupart des hommes, mais auprès de ceux qui enseignent la vérité; ni auprès de ceux qui rappellent des commandements étrangers, mais auprès de ceux qui transmettent les commandements donnés à notre foi par le Seigneur et issus de la vérité elle-même. Si même il arrivait quelqu'un qui ait été à la suite des anciens, je m'informais des paroles des anciens, de ce qu'avait dit André, ou Pierre, ou Philippe, ou Thomas, ou Jacques, ou Jean, ou Matthieu ou quelque autre des disciples du Seigneur, et de ce que disent Aristion et Jean l'Ancien (disciples du Seigneur). Car je ne pensais pas que ce qu'il y a dans les livres me fût aussi utile que ce qui vient d'une parole vivante et perdurable. »

Aux environs de 125, semble-t-il, Papias, évêque d'Hiérapolis en Phrygie, s'occupe de recueillir les paroles du Seigneur et leurs interprétations, afin de les transcrire dans l'ouvrage qu'il a projeté et qu'il est en train de rédiger. Il a soin de n'accepter que des traditions soigneusement contrôlées et d'interroger des témoins dignes de foi. Les renseignements qu'il possède semblent appartenir à deux séries différentes : « Les premiers sont ceux qu'il a recueillis personnellement auprès des anciens et qu'il n'a pas hésité à faire figurer parmi ses interprétations... De ces premiers renseignements, Papias était tout à fait sûr, διαβεβαιούμενος, et quoique ποτε ne signifie pas en soi un temps lointain, il semble d'après le contexte que cette première enquête a été faite dans le temps où il lui était donné de voir des anciens dans une grande cité, Éphèse ou Smyrne. » M.-J. Lagrange, *L'évangile selon S. Jean*, Paris, 1925, p. XXXII. Notons tout de suite que les anciens interrogés par Papias ne sont pas des apôtres ou des disciples immédiats du Seigneur; ce sont seulement des hommes bien placés pour connaître les paroles du Seigneur; disons, si l'on veut, des auditeurs des apôtres.

Plus tard, dans sa ville lointaine d'Hiérapolis, Papias ne peut plus recourir à cette source d'informations. Mais comme on voyage beaucoup, il a l'occasion de voir arriver chez lui des frères qui peuvent encore le renseigner; il se hâte de les interroger puisqu'ils ont eu l'occasion de fréquenter les anciens. Il leur demande ce qu'ont dit les anciens, ce qu'ils disent encore touchant les disciples du Seigneur : qu'ont dit, τί εἶπεν, autrefois, puisque le verbe est à l'aoriste, André, Pierre, Philippe, Thomas, Jacques, Jean, Matthieu, c'est-à-dire les apôtres, et les autres disciples du Seigneur, c'est-à-dire ceux qui n'ont pas été au nombre des Douze. Jean, placé entre Jacques, son frère, et Matthieu le publicain, est évidemment l'un des Douze. Papias ne nomme que sept des apôtres, mais il ne prétend pas faire une énumération complète; et par ailleurs, il distingue soigneusement ceux qui ont été choisis par le Seigneur lui-même, les Douze, et les autres qui ont été plus ou moins accidentellement des disciples.

Papias ne se contente pas de cette question. Il veut encore savoir ce que disent, ἅ λέγουσιν, actuellement, parce qu'ils sont encore vivants, Aristion et Jean l'Ancien. Le texte grec, cité par Eusèbe, porte ici l'apposition : disciples du Seigneur; mais ces mots ne figurent pas dans la traduction syriaque et ils ont tout l'air d'être une glose. Aristion et Jean sont tous deux des anciens, quoiqu'au seul nom de Jean soit accolée cette qualification, afin de bien distinguer ce nouveau personnage de Jean l'Apôtre mentionné précédemment. Mais ni Jean ni Aristion n'ont entendu le Seigneur ou vécu avec lui. Ils appartiennent à la génération postérieure à celle des disciples immédiats. Comme le dit le P. Lagrange, *op. cit.*, p. XXXI, ce sont, en style rabbinique, des Tannaïtes, c'est-à-dire des anneaux dans une chaîne de traditions; ils rapportent ce qu'on leur a dit. Ils n'ont pas vu par eux-mêmes.

Aristion et Jean l'Ancien sont, pour Papias, des informateurs de choix. Leurs traditions constituent une des sources les plus importantes de l'*Exégèse des sentences du Seigneur;* c'est à Jean en particulier qu'est due l'information relative aux évangiles de Marc et de Matthieu. Eusèbe va même plus loin, car il n'hésite pas à écrire : « Papias dit avoir été l'auditeur direct, αὐτήκοον, d'Aristion et de Jean l'Ancien. Du moins, il en fait souvent mention en les nommant dans ses écrits, et il y rapporte leurs traditions. » *H. E.*, l. III, c. xxxix, 7. Nous ne savons pas si Papias, au cours de son ouvrage, affirmait ses relations personnelles avec Aristion et Jean; mais il faut avouer que le passage cité par Eusèbe ne nous autorise pas à autant de précision. Il se contente de mettre en relief, parmi d'autres anciens, Aristion et Jean; ceux-ci sont les seuls à être désignés par leurs noms, ce qui laisse supposer que l'évêque d'Hiérapolis avait à leur sujet des renseignements assez détaillés, mais voilà tout. Quant à la nature des données qu'il leur doit, Eusèbe s'exprime ainsi : « Dans son propre écrit, il transmet encore d'autres explications, διηγήσεις, des discours du Seigneur, dues à Aristion, dont il a été question plus haut, et des traditions, παραδόσεις, de Jean l'Ancien. » *Ibid.*, 14. Les διηγήσεις d'Aristion peuvent avoir été des commentaires, des espèces de gloses narratives, ajoutant des détails précis; les παραδόσεις de Jean sont peut-être plus discrètes, plus simplement fidèles à ce que tout le monde a entendu raconter par les apôtres et les disciples immédiats du Seigneur. Mais nous n'avons pas de sûr moyen pour préciser cette distinction.

En tout cas, et c'est ici l'essentiel, il n'est pas permis de confondre Jean l'Ancien ou le Presbytre, avec Jean l'Apôtre et l'Évangéliste. Le texte de Papias, interrogé sans parti pris, est très clair et désigne nettement deux personnages différents : l'un qui a été le disciple du Seigneur et l'autre qui est qualifié d'ancien; l'un qui est déjà mort et dont on rapporte les souvenirs, l'autre qui est encore vivant et qui continue à transmettre des traditions relatives au Seigneur, au moment même où Papias rédige son ouvrage.

Aussi bien, cette interprétation est-elle déjà celle d'Eusèbe : « Il est bon de remarquer, écrit l'historien, que Papias mentionne deux personnages appelés Jean. Il place le premier avec Pierre, Jacques, Matthieu, et le reste des apôtres : c'est clairement l'Évangéliste qu'il indique. Il introduit ensuite une distinction dans son énumération et range le second Jean parmi d'autres qui sont en dehors du nombre des apôtres : il le place après Aristion et le désigne positivement sous le nom d'ancien. Ainsi se trouverait confirmée l'assertion de ceux qui affirment qu'il y aurait eu deux hommes de ce nom en Asie et qu'il existe aussi à Éphèse deux tombeaux portant encore maintenant le nom de Jean. Il est indispensable de faire attention à cela; car si l'on refuse de l'admettre du premier, il serait vraisemblable que ce fût le second qui eût contemplé la Révélation, ἀποκάλυψιν, attribuée à Jean. » *H. E.*, l. III, c. xxxix, 5-6. Eusèbe n'est pas autrement certain de l'existence des deux tombeaux d'Éphèse qu'il n'a jamais vus; il n'est pas davantage assuré que l'Apocalypse n'est pas l'œuvre du même auteur que l'évangile. On peut conjecturer avec beaucoup de vraisemblance qu'il s'appuie ici sur l'autorité de S. Denys d'Alexandrie qui, lui aussi, rapporte comme un bruit incontrôlé l'existence des deux tombeaux d'Éphèse (Eusèbe, *H. E.*, l. VII, c. xxv, 16) et qui, tout en déclarant ignorer le véritable auteur de l'Apocalypse, déclare que le nom de Jean a été de tout temps fréquent parmi les fidèles, ce qui condamne à l'insuccès toutes les recherches sur la personnalité de l'écrivain inconnu.

Tout serait dit sur Jean l'Ancien, si S. Irénée n'avait pas rapporté que Papias avait été l'auditeur de Jean et s'il n'avait pas paru identifier à l'apôtre le maître de l'évêque d'Hiérapolis. Il écrit en effet : « Papias, auditeur de Jean, compagnon de Polycarpe, homme antique, l'atteste par écrit dans son quatrième livre. » Irénée, *Adv. hær.*, V, xxxiii, 4, cité par Eusèbe, *H. E.*, l. III, c. xxxix, 1. Cela étant, on raisonne ainsi : S. Polycarpe de Smyrne a été réellement l'auditeur de l'apôtre Jean. S. Irénée l'affirme à plusieurs reprises, dans la lettre à Florinus, citée par Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. xx, 6; dans l'*Adv. hær.*, III, iii, 4 cité par Eusèbe, *H. E.*, l. IV, c. xiv, 3-8; dans la lettre au pape Victor, citée par Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. xxiv, 10. Tous ces témoignages sont concordants et comme S. Irénée a été lui-même, dans sa jeunesse, c'est-à-dire à un âge « où ce que l'on apprend grandit avec l'âme et ne fait qu'un avec elle », l'auditeur de S. Polycarpe, il n'a pu être ici victime d'une erreur ou d'une illusion, au point de confondre l'évangéliste, alors entouré de la vénération universelle des Églises d'Asie, avec un porteur quelconque de la tradition. Comme d'ailleurs Polycarpe était le contemporain de Papias, ce dernier a pu lui aussi entendre les leçons de l'apôtre Jean et l'on n'a pas de raison de révoquer en doute le témoignage d'Irénée à ce sujet. Mais ce raisonnement pèche par sa base, car il repose sur une comparaison insuffisante. Nous acceptons le témoignage d'Irénée en ce qui concerne Polycarpe, car Irénée a connu le vieil évêque de Smyrne et il lui doit quelques-uns de ses plus précieux souvenirs. Nous le récusons en ce qui concerne Papias, que S. Irénée ne connaît pas autrement que par son livre, et nous disons avec Eusèbe : « Papias, dans la préface de son ouvrage, ne paraît dire en aucune façon qu'il a été l'auditeur ou le témoin des saints apôtres; il dit seulement qu'il a reçu des leçons de la foi de ceux qui les avaient connus. » *H. E.*, l. III, c. xxxix, 2. Même si Papias, au cours de son ouvrage, s'est présenté comme l'auditeur de Jean, il a voulu parler de Jean l'Ancien : Irénée aussi confond les deux personnages et attribue à l'évêque d'Hiérapolis une gloire que celui-ci n'avait jamais songé à revendiquer pour lui-même.

On dit encore que l'apôtre S. Jean prend, dans sa deuxième et dans sa troisième épître, le nom d'ancien, de presbytre. Il représente à ses correspondants comme l'ancien par excellence; et l'on comprendrait dans ces conditions que Papias eût pu lui donner ce titre. Cela est vrai, et il l'est encore plus que l'apôtre, arrivé près du terme de sa longue vieillesse, a pu rappeler son âge pour faire la leçon à de jeunes présomptueux comme Diotréphès. Mais il faut ajouter que Papias, s'il a utilisé la première épître de S. Jean (Eusèbe, *H. E.*, l. III, c. xxxix, 17), ne semble pas se servir des deux autres; et surtout que l'argument décisif en faveur de la distinction des deux Jean réside dans la double mention qu'en fait Papias.

Contre cet argument viennent se heurter toutes les objections. Qu'importe, après tout, que Papias ait été le jeune contemporain du vieil apôtre Jean et qu'il ait pu l'interroger, ou tout au moins recevoir l'écho de son enseignement vivant! Qu'importe même que l'emploi d'un verbe au présent s'explique sans peine par la longévité de l'apôtre! Encore ici faudrait-il ne rien exagérer, car vers 125, S. Jean était bel et bien mort et Papias ne pouvait plus, à cette date, demander à ses informateurs, non ce qu'il avait dit, εἶπον, mais ce qu'il disait, λέγουσιν. Si Papias parle de deux personnages, l'un qu'il place dans le groupe des apôtres, l'autre qu'il qualifie d'ancien, c'est qu'il y a en réalité deux personnages distincts.

Cela étant, il faut bien reconnaître que nous ne savons rien de Jean l'Ancien. Ceux qui lui ont attribué

l'Apocalypse, voire le IVe évangile, ont construit sur le sable. (Voir dans le Suppl., APOCALYPSE, t. I, col. 317-318; ÉVANGILES ET COMMISSION BIBLIQUE, t. II, col. 1284-1285). Mais nous n'avons pas ici à nous en inquiéter. Il s'agissait pour nous de mettre en évidence la réalité de ce personnage. Nous espérons y avoir réussi.

BIBLIOGRAPHIE. — Il n'est pas possible de donner une bibliographie des travaux relatifs à Jean l'Ancien. Car tous ceux qui se sont occupés du IVe évangile, de l'Apocalypse et même des évangiles synoptiques ont rencontré son énigmatique physionomie et ont été amenés à prendre parti pour ou contre. Contentons-nous de rappeler les pages consacrées à la question dans les commentaires de l'évangile selon S. Jean par Th. Calmes, Paris, 1904, p. 18-24, et par M.-J. Lagrange, Paris, 1925, p. XXIX-XLII; les études de A. Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, Leipzig, 1897, t. I, p. 659 sq.; Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte der neutestamentlichen Kanons*, Leipzig, 1900, t. VI, p. 115 sq.; H. Chapman, *John the Presbyter and the fourth Gospel*, Oxford, 1911.

G. BARDY.

JÉHOVISTE. — A l'imitation du mot Jéhovah, qui est composé des consonnes de Yahweh et des voyelles d'Elohim, les critiques ont formé le terme Jéhoviste, pour désigner le document qui, selon l'hypothèse classique, résulte d'une combinaison du yahviste et de l'élohiste. Voir PENTATEUQUE.

JÉHU (TRIBUT DE). — Voir BABYLONE ET LA BIBLE, t. I, col. 784; INSCRIPTIONS, t. IV, col. 390.

JENSEN (Peter), né à Bordeaux le 16 août 1861 d'une famille de pasteurs frisons, fut l'élève de Delitzsch et de Schrader, et l'ami de Nöldeke; après quatre années passées à Strasbourg, il remplaça Wellhausen à Marburg en 1892, où il enseigna jusqu'en 1928. Il mourut en 1936, après une longue maladie, le jour de son 75e anniversaire. Avant tout philologue, il se spécialisa dans l'assyriologie. Très personnel, hardi, susceptible, il fut très discuté dans ses travaux. Sa *Kosmologie der Babylonier* demande à être complétée. Il publia dans le t. VI de la *Keilinschriftliche Bibliotek* ses *Mythen und Epen* (1900) qui devaient être suivis des textes « cultuels » (psaumes, *omina*, etc.); il n'en parut qu'un fascicule (*ibid.*, VI, 2, 1915). Cet ensemble, enrichi de nombreuses notes, fut sans doute sa plus sérieuse contribution à l'assyriologie. Il tenta de déchiffrer les inscriptions hittites dans *Hittiter und Armenier* (1898), ouvrage dont il reconnut la caducité; il s'y remit dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, t. XXXV, nouv. sér., I, p. 245 sq., et t. XL, nouv. sér., VI, p. 29 sq. Citons ses études sur les textes mitanniens (*ibid.*, t. V, p. 166 sq.; t. VI, p. 34 sq.; t. XIV, p. 173 sq.); araméens (d'Assur et Hatra, dans *Mitteil. der deutsch. Orientgesellsch.*, n. 60, 1915; de Warka : *Der aramäische Beschwörungstexte*, 1926, texte étudié en dernier lieu dans *Rev. d'Assyr.*, XXXIX, p. 35 sq.); des contrats de Tell Halaf (1933, appendice au livre d'Oppenheim); les noms de nombres indiens (*Sitz. der Pruss. Akad. der Wiss.*, XX, 1919, p. 367); le ch. XIV de la Genèse et les dieux Kamosh et Moloch (*Zeitsch. für Assyr.*, t. XLIII, nouv. sér., VIII, p. 233 sq.). Il collabora à la réédition du lexique syriaque de Brockelmann (emprunts accadiens). C'est sur l'histoire des religions et des mythes que se porta son principal effort. Se fondant sur une série de parallèles, il prétendit prouver que l'épopée de Gilgamesh avait influencé Homère et la Bible. Selon lui, les traditions israélites n'étaient en réalité que des variantes du mythe astral originel de Gilgamesh dont il faisait aussi dériver les récits concernant Jean-Baptiste, Jésus et Paul (*ibid.*, t. XVI, p. 406 sq. : *Das Gilgamiš-Epos in der israelitischen Legende; Zeitschr. für Assyr.*, t. XXI, p. 341 : *Von Nestor-Samuel bis Orestes-Salomo*), ainsi qu'une grande partie des légendes grecques (*ibid.*, t. XVI, p. 125 sq., p. 413 sq.), romaines, nordiques, indiennes (*Mitteil. der altor. Gesellsch.*, 1928, t. IV, I, p. 99 sq.), ainsi que les traditions sur Mahomet et Bouddha. Il développa très longuement sa thèse dans son livre célèbre *Das Gilgamesh-Epos in der Weltliteratur* (1906), suivi par *Moses-Jesus-Paulus, drei Varianten des babylonischen Gottmenschen Gilgamesch* (1910) et *Hat der Jesus des Evangelien wirklich gelebt* (1910). Ce panbabylonisme d'un genre assez particulier fut très sévèrement jugé. Il reposait en effet sur des séries de rapprochements épisodiques, de parallèles subtils et arbitraires. Jensen négligeait les divergences et prenait les documents dans leur état actuel, sans faire appel à la critique littéraire ou historique. Personne (sauf peut-être partiellement Zimmern, dans *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.*, t. LXXXIII, 171) ne se rallia à ses idées qu'il continua à défendre âprement dans un isolement de plus en plus grand (*Gilgamesch-Epos, judäische Nationalsagen, Ilias und Odyssee*, 1924; *Assyrisch-babylonisch Geschichte in der israelitischen Königssage*, dans *Zeitschr. für Assyr.*, t. XXXV, nouv. sér., I, p. 81 sq.). La publication d'un deuxième volume en 1929 ne fit que ranimer les critiques (cf. Christian dans *Oriental. Lit. Zeitschr.*, 1929, t. XXXII, col. 263 et la réponse de Jensen dans *Zeitschr. für Assyr.*, t. XXXIX, nouv. sér., V, p. 294 sq.). De fait le texte même de l'épopée de Gilgamesh n'était encore qu'imparfaitement connu et interprété (cf. M. David, dans *Rev. des ét. sém.*, 1939, fasc. 1, p. 32 : *De quelques problèmes soulevés par l'épopée de Gilgamesh*). Néanmoins, si la thèse de Jensen est abandonnée, on reconnaît sans peine qu'elle eut le mérite d'attirer l'attention sur le problème de l'origine des mythes.

BIBLIOGRAPHIE. — *Archiv für Orientf.*, t. XI, fasc. 4, 1936, p. 281-282; *Zeitschrift für Assyriologie*, t. XLIV, nouv. sér., X, p. 184-190; Kürschner, *Gelehrtenlexicon*, 1931.

R. TOURNAY.

JEREMIAS (Alfred), né à Markesdorf en 1864, élève de Fr. Delitzsch, enseigna à l'université de Leipzig jusqu'à sa mort en 1935. Théologien, bibliste, assyriologue, historien des religions, c'est un esprit ouvert, soucieux de synthèse, plus attentif à l'ensemble qu'au détail. Il se fait remarquer par deux monographies : *Die Höllenfahrt der Istar* (1886), *Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode* (1887). Il publie en 1891 une traduction de l'épopée de Gilgamesh : *Izdubar-Nemrod*, et participe avec son ami H. Winckler aux polémiques autour du panbabylonisme. Tous deux éditent la *Vorderasiatische Bibliotek* ainsi que *Der alte Orient*, où paraît en 1900 *Hölle und Paradies bei den Babyloniern*. Dans sa brochure *In Kampfe um Babel und Bibel*, il se montre plutôt conservateur tout en adhérant à la théorie mythico-astrale, et s'écarte résolument de Delitzsch pour des raisons doctrinales, tout en reconnaissant l'influence du milieu babylonien sur les traditions patriarcales. Il adopte aussi une voie moyenne dans *Monotheistiche Strömungen innerhalb der babylonischen Religion* (1904), et n'admet que des analogies lointaines dans *Babylonischen im Neuen Testament* (1905), thèse qui trouva peu d'écho. Dans la série *Im Kampfe um den alten Orient*, il publie *Die Panbabylonisten. Der alte Orient und die ägyptische Religion* (1907) et *Das Alter der babylonischen Astronomie* (1908), bientôt réédité avec une réponse à Kugler. Entre temps avait paru son livre le plus connu, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients* (1904), qu'il refondra plusieurs fois (1909, 1916, 1930). Il y professe le dogme astral de Stucken et Winckler : l'histoire n'est que la reproduction sur terre des phéno-

mènes sidéraux, étant donné l'harmonie préétablie entre le ciel et la terre, l'univers et l'homme. Toutefois, le mythe ne tend plus à être chez lui qu'un symbole, qui sauvegarde la réalité historique; ainsi admet-il les grands traits de la vie des patriarches et fait-il sien le mot de Wellhausen : « Si la tradition hébraïque est seulement possible, ce serait folie que de lui préférer une autre possibilité. » (1re édit., p. 227.) Reprenant et élargissant son introduction, il publie un *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (1913), remarquable par la densité et la variété de la documentation, et qui ne fera que s'accroître ultérieurement (2e éd., 1929, 3e éd., 1930). Malheureusement il recourt encore aux *Astralmythen*, aux spéculations ésotériques, et parle de l'influence « créatrice » de la civilisation sumérienne, postulat discutable étant donné le caractère mixte de la culture mésopotamienne à haute époque; il développera ce thème de façon démesurée et quasi-lyrique dans *Die Weltanschauung der Sumerer* (1929) et *Der Kosmos von Sumer* (1933). Parmi ses autres contributions à l'assyriologie, citons : *Die sogenannte Kedorlaomertexte*, dans *Festschrift Hommel* (*Mitteil. d. vorderas.-ägypt. Gesellsch.*, 1916, XXI, p. 67); *Die Vergöttlichung der Babylonisch-Assyrischen Könige* (1919); *Babylonische Dichtungen, Epen und Legenden* (1925); *Der Schleier von Sumer bis Heute* (1931). Signalons aussi son manuel d'histoire des religions : *Allgemeine Religionsgeschichte* (1918, 2e éd., 1925), et quelques études de détail : *Die ausserbiblische Erlösererwartung* (1927); *Die biblische Erlösererwartung* (1931); enfin dans la collection *Religionswissenschaftliche Darstellungen für die Gegenwart : Muhammedanische Frömmigkeit* (1930), *Der Antichrist* (1930). Il collabora au *Lehrbuch der Religionsgeschichte* de Chantepie de la Saussaye et au *Lexique* de Roscher sur la mythologie grecque et romaine.

BIBLIOGRAPHIE. — *Archiv für Orientf.*, X, 1935, p. 195; *Zeitschr. für Assyr.*, t. XLIII, nouv. sér., IX, p. 299; *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, III, col. 81.

R. TOURNAY.

JÉRÉMIE (LA LETTRE DE). — I. Canonicité. II. Texte. III. Contenu. IV. Critique littéraire. V. Langue originale. VI. Époque de composition.

I. CANONICITÉ. — La lettre de Jérémie, qui est un deutérocanonique, est citée comme Écriture par S. Athanase (*Ep.*, XXXIX, *P. G.*, t. XXVI, col. 1437), S. Cyrille de Jérusalem (*Catech.*, IV, 35, *P. G.*, t. XXXIII, col. 500) et S. Hilaire (*Prol. in libr. Psalmor.*, 15, *P. L.*, t. IX, col. 241). D'autres Pères font allusion à son contenu : S. Cyprien mentionne le ℣. 5 (*De orat. domin.*, 5, *P. L.*, t. IV, col. 522), et Tertullien les ℣. 3 sq. (*Scorpiace*, 8, *P. L.*, t. II, col. 137). Firmicus Maternus en incorpore de larges extraits à son ouvrage *De errore profanarum religionum*, 29, à savoir les ℣. 5-10, 21-24, 28, 30 sq., 50-57 (C. Halm, dans *Corp. scriptor. eccles. latin.*, t. II, Vienne, 1867, p. 124-127).

La syro-hexaplaire et la plupart des manuscrits grecs insèrent la lettre de Jérémie aussitôt après les Lamentations. Les Pères font de même. Dans quelques manuscrits grecs et aussi dans la Peschitto et la *Vetus latina*, elle vient immédiatement après Baruch, et compte comme le chap. VI de ce livre. On sait que le texte de la Vulgate n'est autre que celui de la *Vetus latina*, S. Jérôme n'ayant pas jugé à propos de faire une traduction nouvelle de Baruch et de la Lettre (*Prol. in Jer.*, *P. L.*, t. XXIV, col. 680).

II. TEXTE ET VERSIONS. — Les onciaux dans lesquels se trouve la lettre de Jérémie, à savoir l'Alexandrinus A, le Vaticanus B, le Marchalianus Q, et pour les ℣. 7 *b*-24 *a* le Cryptoferratencis Γ, ne présentent pas entre eux de variante importante. Les cursifs suivent la recension de Lucien ou se rattachent à Q. Le syriaque est une traduction très libre du grec. Au contraire la syro-hexaplaire et la *Vetus latina* le suivent de très près.

III. CONTENU. — Le ℣. 1 est une suscription indiquant l'auteur, les destinataires et les circonstances de la lettre. C'est Jérémie qui est en scène : il s'adresse à ceux de ses compatriotes que le roi de Babylone est sur le point d'emmener en captivité.

Les ℣. 2-7 (dans la Vulgate 1-6) s'expriment en style direct et sur le ton de l'exhortation. L'exil durera jusqu'à sept générations : ne vous laissez pas gagner par la crainte des dieux. A la vue du culte qui leur est rendu, renouvelez votre foi en Yahweh.

Le corps de la lettre 8 (7)-72, est une dissertation sur le néant et l'impuissance des idoles. Ce thème général n'est pas la matière d'un raisonnement quelconque; il n'est pas même développé méthodiquement. Il donne lieu simplement à une suite de pensées jetées sans ordre, sur un ton plutôt emphatique, et avec une ironie persistante. Les dieux sont recouverts d'or et d'argent, vêtus d'habits somptueux, mais ils ne peuvent parler; ils sont dépouillés par leurs propres prêtres, rongés par la rouille et les vers; ils tiennent des armes, et ne peuvent se défendre : 7-14 (15 *a*). Ils reçoivent toutes sortes d'injures sans en avoir le sentiment : 15 (15 *b*)-22; ils n'ont ni vie ni mouvement : 23-26. Leur culte est indigne : 37-32. Ils sont incapables de faire quoi que ce soit, en bien ou en mal : 33-39. Ils sont déshonorés par la confiance même qu'on leur témoigne et les pratiques immorales qu'ils patronent : 40-44. La durée de leur existence est limitée, puisqu'ils sont l'œuvre des mortels; ils ne savent se sauver des périls de la guerre : 45-49. Le mensonge de l'idolâtrie sera plus tard démasqué : 50-51. Ils ne peuvent se soustraire à la rapacité des voleurs; ils sont inférieurs aux êtres inertes, aux animaux, aux plus humbles objets, puisqu'ils ne servent à quoi que ce soit : 52-72.

L'énumération monotone de ces considérations est de temps en temps scandée par des réflexions qui rappellent le thème général de la lettre : « Par là vous reconnaîtrez (sachant donc par ces choses; Ainsi il est évident) que ce ne sont pas des dieux : ne les craignez donc point! » 14 (14 *b*, 15 *a*), 22, 28, 64, 68. Ou encore : « Pourquoi les appeler des dieux? » 29 *a*. « Comment croire ou dire (admettre ou penser) que ce sont des dieux? » 39, 44, 56. « Pour qui donc ne serait-il pas évident que ce ne sont pas des dieux? » 51.

IV. CRITIQUE LITTÉRAIRE. — On distingue sans peine dans la lettre un double apport.

1° Le premier est celui de la tradition biblique. Un bon nombre de prophètes, aux différentes époques de l'histoire, ont combattu l'éternel penchant des Israélites pour les cultes païens. Les hommes inspirés réprouvaient cette erreur en même temps que beaucoup d'autres : face à des aberrations qui s'étalaient sous leurs yeux, ils s'indignaient, ils reprochaient, ils menaçaient : Os., IV, 13-14; V, 2; VIII, 11; IX, 10; X, 2; XI, 2; XII, 12; XIII, 1; Am., II, 4; V, 26; VII, 9; Is., I, 29; II, 18; LVII, 5-13; LXV, 11, 12; Jer., II, 5, 8, 25 *b*-28; V, 19; XI, 12-13; XIII, 27; XVI, 11-13; XLIV; Ez., VI, 4-7; VIII, 5-18; XVI; XXIII; Mich., I, 7; V, 12-13. Les objurgations prophétiques toutes concrètes et toutes vibrantes d'indignation n'ont rien qui ressemble à l'exposé d'une thèse, encore qu'elles renferment des éléments que la réflexion théologique ultérieure saura mettre en œuvre. Il en va différemment dans Is., XL-LV. Il ne s'agit plus dans ces pages de prendre à partie une idolâtrie israélite et de formuler des reproches au sujet de prévarications passées ou actuelles : c'est l'idolâtrie babylonienne qui est en cause : XLVI, 1, 2, sinon l'idée même d'idolâtrie (voir art.

IDOLATRIE, col. 184-185, et art. ISAIE, col. 704-705). D'ailleurs, ce sujet fait corps avec l'ensemble de la doctrine du prophète : la chute de Babylone et la délivrance des exilés, qu'il annonce comme des événements tout proches, vont manifester la véracité des anciens oracles et la sagesse avec la toute-puissance de Celui qui conduit l'histoire. Se tournant vers les idoles, l'auteur les met au défi d'en faire autant : XLI, 21 sq.; XLV, 5-7; 20-21. Sur ce thème, il greffe tout naturellement des considérations plus générales qui tendent à montrer l'inconsistance et le ridicule de l'idolâtrie, par ex. le tableau satirique de l'ouvrier qui façonne une idole : XL, 18-20; XLI, 6-7; XLIV, 11-20; XLVI, 6. Ces développements reviennent à exposer la thèse qui est exactement celle de la lettre de Jérémie, à savoir le néant et l'impuissance des idoles. La ressemblance est particulièrement frappante entre elle et XLIV, 9-20. On s'en rendra compte en comparant ℣. 46 et XLIV, 9 *a* α (les fabricateurs d'idoles ne sont que néant); ℣, 58-63, 67; cf. 33-37, 49, 52, 53, 69 et XLIV, 9 *a* β, 10 (les dieux ne servent à rien); ℣. 18, 63 *b* et XLIV, 9 *b* α (ils ne voient rien et ne comprennent rien); ℣. 25 *b*, 47, 71, 72 et XLIV, 9 *b* β, 11 (ils font la honte de leurs adorateurs); ℣. 41, 49 et XLIV, 18-20 (leurs adorateurs ne savent pas comprendre); ℣. 7, 44, 47, 50 et XLIV, 20 (les idoles sont mensonge).

Si évidentes que soient ces ressemblances, celles de la lettre avec Jer., X, 3-16 sont encore plus étonnantes. Il importe d'abord de noter que Jer., X, 3-16 est considéré comme exilien ou postexilien par la presque uanimité des exégètes non catholiques (voir surtout S.-R. Driver, *The Book of the prophet Jeremiah*, Londres, 1906, p. 58; id., *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, Édinburgh, 9e édit., 1913, p. 254-255; Fr. Giesebrecht, *Das Buch Jeremia*, Göttingen, 2e édit., 1907, p . 63-64; P. Volz, *Der Prophet Jeremia*, Leipzig, 2e édit., 1928, p. 122-124). Parmi les catholiques, G. Ricciotti (*Il libro di Geremia*, Torino, 1923) partage leur opinion. A. Condamin (*Le livre de Jérémie*, Paris, 3e édit., 1936, p. 96-97) reste hésitant, et Fr. Nötscher (*Das Buch Jeremias*, Bonn, 1934, p. 101) avoue que les objections contre l'authenticité ne peuvent être facilement éludées. En fait, outre que la section dont il s'agit n'a aucun lien avec le contexte, elle ne se situe pas dans la perspective de Jérémie et de ses prédécesseurs. Ceux-ci, nous l'avons vu, combattaient l'attrait de leurs compatriotes pour une idolâtrie locale, celle des Baals et des Astartés. Jer., X, 1-16 s'en prend au contraire à l'idolâtrie babylonienne, et exhorte ses destinataires à ne pas la craindre. Le ton, les arguments, la situation envisagée sont de toute évidence en étroit accord avec Is., XL, XLI, XLIV, XLVI, et la dépendance littéraire du second écrit par rapport au premier ne semble pas douteuse. Mais d'autre part, il est tout aussi évident que Jer., X, 1-6 est le modèle immédiat de notre lettre. Qu'on en juge par les comparaisons suivantes : ℣. 3, 7, 9, 10 *b*, 29 *b*, 38, 50, 54, 56 *b* et Jer., X, 4 *a* (les dieux sont recouverts d'argent et d'or); ℣. 69 et X, 5 *a* α (ils sont comme un épouvantail dans une melonnière, image qu'on ne trouve pas ailleurs dans la Bible); ℣. 25 *a*, cf. 3 et X, 5 *a* β (il faut qu'on les porte, parce qu'ils ne marchent pas); ℣. 4, 14 *b*, 22 *b*, 28 *b* β, 64 *b*, 68 *b* et X, 5 *b* α (Ne les craignez pas! Cette recommandation est l'objet même de Jer., X, 1 sq., comme de la lettre); ℣. 33 *a*, développé dans 33 *b*-37, et dans 53-63, cf. 65-66, et X, 5 *b* (ils ne peuvent faire ni mal ni bien : c'est énoncer en termes équivalents le thème général de l'impuissance des idoles); ℣. 3-5 et X, 6-7 *a* (Nul n'est semblable à vous, Yahweh,... c'est à vous que la crainte est due); ℣. 41-49 et X, 8 *a*, 14 *a* α (les adorateurs des idoles sont stupides et fous); ℣. 38 et X, 8 *b*, 9 (c'est du bois, de l'argent battu, de l'or); ℣. 45 et X, 9 *a* β (œuvre de sculpteur et de main d'orfèvre); ℣. 10, 12, 71 (lire βύσσου au lieu de μαρμάρου) et X, 9 *b* α (on les revêt de pourpre violette et rouge); ℣. 40, 41, cf. 72 et X, 14 *a* β (tout artisan a honte de son idole); ℣. 7, 44, 47, 50 et X, 14 *b* α, 15 *a* (ses idoles ne sont que mensonge); ℣. 24 *b* et X, 14 *b* β (il n'y a pas de souffle en elles); ℣. 50 et X, 15 *b* (au jour du châtiment elles périront).

Comme on le voit, la ressemblance des deux documents est si étroite que de toute évidence la lettre dépend de Jer., X, 1 sq., plus étroitement encore que ne faisait ce dernier vis-à-vis d'Is., XL sq. Ainsi les trois écrits s'accordent à mener la polémique contre l'idolâtrie babylonienne.

2° On se tromperait cependant si l'on croyait que notre auteur, tributaire de ses sources, n'a pas mis du sien dans sa rédaction. Bien qu'il reprenne le point de vue babylonien de ses modèles, il l'expose avec une précision et une couleur qui témoignent d'une expérience personnelle. Sa connaissance des institutions religieuses de Mésopotamie se manifeste dans la manière dont il parle des dieux, des prêtres, du culte, et de la psychologie des fidèles. On pourra à ce sujet consulter l'étude très poussée de W. Naumann, *Untersuchungen über den apokryphen Jeremiasbrief*, Giessen, 1913, p. 2-31. Les derniers résultats des fouilles archéologiques permettent des rapprochements encore plus nombreux. On ne peut ici que mentionner quelques exemples.

a) Les dieux, déclare l'auteur de la lettre, portent des couronnes (8) et de riches vêtements (10, 19, 32, 57) : vêtements de pourpre (12) et d'écarlate (71, cf. *infra*). Ils ont en main le sceptre (13), la hache de guerre (14), ou encore ce qu'on appelle d'un mot vague l'ἐγχειρίδιον (14).

Ces données sont pleinement d'accord avec ce que nous apprennent les monuments figurés de provenance assyro-babylonienne et hittite. Ainsi, au sommet de la stèle qui porte le texte du Code d'Hammurabi, le dieu Shamash est représenté coiffé de la tiare de cornes, portant le sceptre, et vêtu d'une longue robe à volants (*Suppl.*, t. IV, col. 1388 et 1394). On sait que le foudre, simple ou double, tenu de l'une ou des deux mains, est l'attribut classique d'Adad (E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, 1945, p. 99-100; voir *Suppl.*, t. IV, col. 66-67; G. Contenau, *Manuel d'archéologie orientale*, t. II, p. 1007). Dans la procession des dieux hittites de Iasili-Kaïa, le dieu fils porte la hache (*Suppl.*, t. IV, col. 67-68, fig. 414). Sur la belle fresque qui représente le dieu Assur protégeant son peuple contre les sauterelles, on peut remarquer, outre le sceptre massue qu'il a dans la main gauche, la richesse de son vêtement et sa couronne de cornes surmontée d'une garniture de plumes (U. Gressmann, *Altorientalische Bilder zum Alten Testament*, Berlin, Leipzig, 2e édit., 1927, fig. 334).

b) Les prêtres présentent des offrandes aux idoles (26 *b*). Ils vendent les revenus de l'autel et en tirent bon profit (27 *a*). Nous savons que la table des dieux était bien fournie : on leur apportait surtout des moutons, et aussi des bœufs, des chevreaux, des porcs, des volailles, des poissons... On y ajoutait des offrandes végétales : froment, dattes, miel, figues, huile... Les prêtres avaient naturellement leur part du sacrifice, mais ne pouvant tout consommer, ils faisaient commerce de l'excédent. Tels ces deux prêtres qui, au temps des Séleucides, vendent leur revenu des 16, 17 et 18e jours de chaque mois pour 1 mine 5 sicles (*Keilinschr. Bibl.*, t. IV, p. 312).

La lettre leur reproche encore de s'approprier les vêtements des dieux (32). Vêtements et parures étaient en effet considérés comme les dons les plus riches qu'on puisse faire aux idoles (cf. *Vorderasia-*

tische Bibliothek, t. IV, p. 70, n. 5). Si les étoffes précieuses finissaient par habiller les membres du clergé, c'était peut-être en vertu d'un usage reçu.

Ils sont assis dans leurs maisons, la tunique déchirée, la tête et le visage rasés, et la tête découverte. Ils rugissent en criant comme dans un festin mortuaire (30-31). Ces démonstrations sont les signes classiques du deuil en Orient (P. Heinisch, *Die Trauergebräuche bei den Israeliten*, Münster in W., 1931). La lettre semble viser une catégorie déterminée de prêtres, celle des crieurs ou hurleurs *(munambu)*, qui paraissent dans les cérémonies de deuil et de pénitence (*Die Keilinschr. und das A. T.*, 3e édit., 1903, p. 590).

Notre auteur est choqué de voir des prêtresses remplir les fonctions cultuelles (29). Elles étaient en effet nombreuses en Assyro-Babylonie, et formaient une hiérarchie qui doublait celle des prêtres. Parmi elles il faut compter les différentes catégories de femmes adonnées à la prostitution sacrée en l'honneur d'Ishtar. La lettre y fait une allusion méprisante au ℣. 10. Le tableau qu'elle trace (℣. 42-43) des femmes qui entourées d'une corde vont s'asseoir sur le chemin pour solliciter les passants concorde partiellement avec la honteuse coutume babylonienne signalée par Hérodote (*Hist.*, I, 199) et Strabon (XVI, I, 20). Sur ces récits, voir Fr. Delitzsch, *Zu Herodots babylonischen Nachrichten*, dans *Festschr. Sachau*, p. 93-94; N. Nilson, *Études sur le culte d'Ichtar*, dans les *Archives d'études orientales*, t. II, p. 243-244; J. Plessis, *Étude sur les textes concernant Ištar-Astarté; Recherches sur sa nature et son culte dans le monde sémitique et dans la Bible*, Paris, 1921, p. 249-250.

c) L'auteur raille la confiance que les païens mettent en leurs dieux. Ces derniers, dit-il, sont incapables d'établir un roi ou de le renverser (33 *b*). Ce trait suppose une conception authentiquement babylonienne : le roi est le représentant visible, le vicaire d'une divinité déterminée; en « prononçant son nom », elle a fixé son destin; c'est d'elle qu'il tient ses insignes, symbole de son pouvoir, et elle les lui retire quand il lui plaît. — Ils ne peuvent sauver de la mort, rendre la vue à un aveugle (35-36 *a*). Ces paroles font penser aux incantations, si caractéristiques du culte babylonien : elles ont pour but de guérir les maladies, éloigner les mauvais sorts, chasser les démons. Aussi exalte-t-on dans les hymnes la puissance des dieux, qui ressuscitent les morts, et délivrent les enchaînés (*Die Keilinschr. und das A. T.*, p. 638-639). — Ils n'arrachent pas le faible de la main d'un puissant; ils ne secourront pas la veuve et l'orphelin (35 *b*, 37). La conception babylonienne du droit est profondément religieuse : les dieux déterminent le juste et l'injuste, et ils établissent des rois principalement pour faire régner l'ordre moral sur la terre. Ainsi Hammurabi se dit appelé « pour créer le droit dans le pays, pour anéantir le méchant et le pervers, pour que le fort n'opprime pas le faible » (Code, recto, I, 27 sq.). Par le fait qu'ils sont législateurs, les dieux naturellement sont juges. Le dieu Shamash, qui voit tout, est le juge par excellence : il est le juge des cieux et de la terre, le grand juge des dieux, et son temple est la maison du juge du monde (Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, Paris, 2e édit., 1910, p. 83, 150-154, 220-225; Id., *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, p. 63-64, 87-88).

Comme on le voit, les allusions de la lettre au culte assyro-babylonien sont incontestables. Elles sont plus nombreuses et variées que celles d'Is., XL, XLI, XLIV, XLVI et de Jer., X, 1-16, qui visaient seulement la fabrication des idoles.

V. Langue originale. — Sans être rédigée dans un grec aussi pur que celui de la Sagesse et des Maccha-bées, la lettre de Jérémie dépasse, pour la qualité du style, le niveau ordinaire des Septante (voir à ce sujet l'étude détaillée de Naumann, *op. cit.*, p. 31-44). Aussi jusqu'en 1913 les critiques protestants étaient-ils à peu près d'accord pour en attribuer la composition à un Juif alexandrin. La chose ne souffre aucun doute pour des hommes aussi informés que E. Schürer (*Brief Jeremiä*, dans *Prot. Realencycl.*, t. I, 3e édit., 1896, p. 642; *Gesch. der judischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, t. III, 3e édit., 1898, p. 344) et J.-T. Marshall *(Jeremy [Epistle of]*, dans Hastings, *Diction. of the Bible*, t. II, 1906, p. 578-579). En 1913, deux publications devaient, indépendamment l'une de l'autre, produire un revirement, à savoir celle de C.-J. Ball, *Epistle of Jeremy*, dans R.-H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the O. T.*, Oxford, 1913, p. 597-598, et celle, déjà citée, de W. Naumann, *Untersuchungen über den apokryphen Jeremiasbrief*, Giessen, 1913.

Ce dernier s'attache surtout à souligner la couleur babylonienne de l'épître (cf. *supra*). De son côté, Ball insiste sur sa couleur hébraïque, et n'hésite pas à rétablir le texte hébreu de chaque verset. En fait, on avait de tout temps relevé dans cet écrit quelques sémitismes. Par ex. au ℣. 4 la tournure d'accusatif interne ἀφομοιωθέντες ἀφομοιωθῆτε; au ℣. 6 le sens donné à ἐκζητῶν et ψυχάς, à savoir prendre soin (דָּרַשׁ) et vie (נֶפֶשׁ); au ℣. 13 la locution ὡς ἀνθρωπος κριτής (כְּאִישׁ שׁוֹפֵט), au lieu de κριτής τις. A la rigueur, on pourrait croire que ces sémitismes viennent simplement de la κοινή, mais certaines anomalies donnent à penser que notre lettre actuelle est la traduction d'un original hébreu que le rédacteur n'a pas toujours su lire correctement. Ainsi au ℣. 11, il dit en parlant des faux dieux : « Ils ne peuvent se défendre, ni de la rouille ni de la nourriture » (καὶ βρωμάτων. L'hébreu sans doute portait וּמֵאֹכֶל, ce que le traducteur a lu וּמַאֲכָל, au lieu de וּמַאֲכָל « de celui qui dévore », c'est-à-dire « des vers » (lat. : *et tinea*) : Mal., III, 11; cf. Job, XIII, 28. Au ℣. 30 on lit : « Dans leurs temples, les prêtres conduisent des chars » (διφρέυουσιν). Ce non-sens vient de la lecture erronée יִרְכְּבוּ, au lieu de יִשְׁבוּ « ils sont assis » (lat. : *sedent*). Au ℣. 67 : « Les bêtes valent mieux qu'eux, puisqu'elles peuvent en fuyant trouver un abri et être utiles à elles-mêmes » (αὐτα ὠφελῆσαι, hébr. לְהֹעִלָם). On attendrait plutôt « pour se cacher » (לְהַעְלִם). Le ℣. 71 contient cette leçon incompréhensible : « La pourpre et le marbre (τῆς μαρμάρου) qui se gâtent sur eux ». Il semble qu'il y ait ici confusion entre le mot שֵׁשׁ, qui veut dire « byssus, fin lin », et son homophone « albâtre » ou « marbre » (Cant., V, 15). Dans Ex., XXVI, 1; Prov., XXXI, 22 et Luc., XVI, 19, pourpre et byssus forment une expression stéréotypée (cf. Peschitto « et la soie »; lat. : *et murice*, « et l'écarlate »).

On pourrait multiplier les exemples. Ceux qui viennent d'être cités suffisent à montrer que la langue originale de l'épître n'est pas le grec, mais l'hébreu.

VI. L'auteur de la lettre. — Le titre qu'elle porte l'attribue à Jérémie, et indique même les circonstances de sa composition. On ne peut sans raison sérieuse mettre en doute cette indication, d'autant qu'elle est reçue sans objection par la presque unanimité des catholiques. Cependant S. Jérôme ne s'est pas cru lié par elle, puisqu'il déclare rondement : ψευδεπίγραφον *epistulam Jeremiæ nequaquam censui*

disserendam (*Prol. in Jer.*, *P. L.*, t. XXIV, col. 680). En fait, si l'on accepte les conclusions de la critique littéraire proposées plus haut, il faut, comme le saint Docteur, tenir l'épître pour un pseudépigraphe. Les rapports et les différences qu'elle soutient avec Is., XL, XLI, XLIV, XLVI et Jer., X, 3-16 s'expliquent au mieux par le procédé anthologique, si fréquent dans la littérature postexilienne. Par ailleurs, quoi qu'il en soit d'Is., XL sq. (voir art. ISAIE, col. 690-698), il paraît certain que Jer., X, 3-16 n'appartient pas à l'œuvre authentique du prophète d'Anathôth. La lettre ne peut donc venir de lui.

D'autre part, le contenu de notre document n'a pas le caractère d'une spéculation sur le polythéisme en général, ni sur l'idolâtrie égyptienne ou grecque. La couleur babylonienne de sa polémique suffirait déjà à le prouver; mais de plus, il est très remarquable qu'elle ne fait pas la moindre allusion aux cultes zoolâtriques, si représentatifs des conceptions religieuses de la vallée du Nil. Enfin, son argumentation ne rend pas le même son que celle du livre de la Sagesse, pourtant nourrie des pensées bibliques traditionnelles, mais influencée par la philosophie alexandrine (voir sur ce point P. Heinisch, *Das Buch der Weisheit*, Münster in W., 1912, p. 251-256 et *passim;* et H. Duesberg, *Les scribes inspirés*, t. II, Paris, 1939, p. 531-566). L'épître de Jérémie ne peut donc, comme le croyaient Fritzsche et Marshall, avoir été composée par un Juif alexandrin qui viserait son milieu immédiat, tout en feignant de s'adresser aux captifs de Babylone contemporains de Jérémie.

Si l'épître n'a été composée, ni par le prophète d'Anathôth, ni par un juif alexandrin, peut-on déterminer au moins approximativement son origine? Plusieurs commentateurs, par ex. C. Steuernagel, W. Rothstein, W.-O. Œsterley, déclarent la chose impossible; d'autres tentent l'aventure, en s'appuyant sur les ℣. 2, 58 *b*, et sur II Mach., II, 2.

II Macc., II, 1-2 est ainsi libellé : *On trouve dans les registres* (ἐν ταῖς ἀπογραφαῖς) *que le prophète Jérémie ordonna...* etc..., *et comment le prophète fit des recommandations aux déportés en leur remettant la loi, pour qu'ils n'oublient pas les préceptes du Seigneur et qu'ils ne s'égarent pas en leurs pensées, à la vue des idoles d'or et d'argent, et des ornements qui les recouvrent.* On a vu dans ce passage une allusion à la lettre de Jérémie : elle aurait donc existé en l'an 120, date approximative de II Macch. (ainsi J.-T. Marshall; J. Gœttsberger; H. Höpfl). — Sans doute la lettre n'est pas si tardive, mais est-il vraiment question d'elle dans II Macch.? Ce n'est pas probable : l'expression ἐν ταῖς ἀπογραφαῖς ne désigne pas les Saintes Écritures, comme le soutient Marshall; par ailleurs l'ensemble des ℣. 3-4 ne donne pas l'impression qu'il s'agisse de recommandations écrites, mais d'une exhortation orale faite par Jérémie à ceux qui vont partir, en même temps qu'il leur remet un exemplaire de la Loi. En fait, sa préoccupation de l'orthodoxie cultuelle paraît dominée par le souci plus général de la fidélité à la Torah (℣. 2 *b*, 3 *a*). II Macch. n'a donc pas à intervenir dans la discussion présente.

Le ℣. 58 *b* de la lettre est invoqué par E. Kalt en faveur d'une origine préexilienne (*Das Buch Baruch*, Bonn, 1932, p. 8 et 28). On y lit les paroles suivantes : *Il vaut mieux être... une colonne de bois dans la maison d'un roi, que d'être ces faux dieux.* Kalt explique que les colonnes de pierre n'ont été introduites dans les vallées du Tigre et de l'Euphrate que par les Perses. Auparavant, les colonnes étaient en bois de cèdre recouvert de bronze. L'allusion de la lettre montre donc qu'elle est antérieure à Cyrus : pourquoi ne pas l'attribuer à Jérémie? — Par malheur, l'incise 58 *b* est d'une authenticité douteuse, étant absente de la version syriaque et de la Vulgate. Et de plus, la colonne de pierre n'était pas inconnue au temps des Sargonides, comme le prouvent en particulier les belles colonnes en basalte venant d'Assur (cf. Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. II, Paris, 1884, p. 216-217, et B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, t. I, Heidelberg, 1920, p. 281-282). Le sens du texte est donc sans doute le suivant : Il faut préférer un objet sans valeur, qui dépare dans un cadre luxueux, mais y trouve son utilité, aux statues des faux dieux, si riches soient-elles.

La seule donnée qui puisse fournir une base de discussion est celle du ℣. 2. Encore est-elle vague, et d'une interprétation difficile. *Étant donc arrivés à Babylone*, déclare l'auteur, *vous y resterez de nombreuses années et un long temps* (ἔτη πλείονα καὶ χρόνον μακρὸν), *jusqu'à sept générations.* Il n'y a aucune raison de lire 3 générations au lieu de 7, comme si le chiffre écrit en abrégé était figuré par ג au lieu de ז : hypothèse gratuite, lancée en passant par Ball (*op. cit.*, p. 599) et recueillie par R. Cornely-M. Hagen (*Compendium*, 8e édit., p. 418) et autres auteurs. On ne peut non plus, à la suite de Houbigant, adopter la lecture « 70 ans », bien qu'elle soit celle du syriaque, car ici le syriaque est influencé par Jer., XXV, 12; XXX, 10. Mais que faut-il entendre par les 7 générations? Certains y voient l'expression d'une durée qui pourrait se ramener aux 70 ans de Jérémie : en effet, l'hébreu דּוֹר, qui signifie « génération », aurait comme premier sens celui de « période » (ainsi J. Knabenbauer, *Commentarius in Danielem prophetam, Lamentationes et Baruch*, Paris, 1891, p. 503). — Il est vrai que דּוֹר signifie période, mais période indéterminée, et seulement dans les expressions דּוֹרוֹת עוֹלָמִים (Is., LI, 9), לְדוֹר וָדוֹר (Ex., III, 15...) et semblables; partout ailleurs il veut dire « génération ». Il n'est pas douteux qu'il en soit ainsi dans notre passage, puisque γενεῶν est accompagné d'un chiffre.

Quelle est donc la valeur de la donnée chronologique exprimée dans le ℣. 2? On a l'impression qu'elle suppose un double plan : celui des ἔτη πλείονα et celui du χρόνον μακρὸν, qui fait suite au précédent, et que vient préciser le chiffre de 7 générations. Tout se passe comme si les ἔτη πλείονα correspondaient aux 70 ans de Jérémie, dont l'échéance a été marquée par l'édit de Cyrus en 538, et comme si le χρόνον μακρὸν s'identifiait avec la période post-exilienne, au cours de laquelle vit l'auteur. Elle est mesurée par la succession de 7 générations, et se terminera par le retour des captifs. Retour général, dont la littérature exilienne et postexilienne fait un prélude de la restauration eschatologique. Dirons-nous que l'auteur attache une valeur précise au chiffre 7, et qu'il adopte, par exemple, la computation la plus ordinaire, qui attribue à une génération une durée de 40 ans (Ball)? Le total serait alors de 280 ans, et le terme visé serait l'année 258. Une telle précision, en matière d'espérance eschatologique, est absolument contraire à la psychologie biblique, et ne manquerait pas de ridicule. Disons seulement qu'ici, comme en tant d'autres passages, le chiffre 7 n'a qu'une valeur littéraire, désignant une quantité relativement considérable (cf. Gen., IV, 15; Lev., XXVI, 18, 24, 28; Deut., XXVIII, 7, 25, etc.; voir E. König, art. *Numbers*, dans Hastings, *Dict. of the Bible*, t. III, p. 562). L'auteur attend donc le retour général des captifs et la reconstitution du grand Israël au bout d'un nombre assez considérable de générations. Ce seul trait montre déjà qu'il est postérieur à Esdras, qui en 398 ramenait encore de Babylonie une caravane importante; mais surtout le long délai qu'il prévoit avant la restauration eschatologique contraste avec l'espérance bouillonnante de la période persane,

et suppose par rapport à ce temps un recul assez notable.

On peut conjecturer que notre auteur écrit sa lettre au début de la période grecque. La chute de l'empire perse n'ayant rien changé à l'état de dispersion des douze tribus, il se rend compte que l'épreuve nationale se prolongera longtemps encore. Par ailleurs il sait, et peut-être il constate de ses propres yeux, s'il vit en Babylonie, que les anciens cultes ont connu après les victoires d'Alexandre un regain d'actualité, et que beaucoup de Juifs en ressentent la séduction. C'est pour les mettre en garde qu'il rédige son épître : imitant le geste de Jérémie à l'égard des premiers déportés, il se fait simplement l'écho des paroles qu'il trouve dans le livre de ce prophète et dans celui d'Isaïe.

Bibliographie. — Outre les introductions et les commentaires, on pourra consulter : J.-T. Marshall, *Jeremy (Epistle of)*, dans Hasting, *Dict. of the Bible*, t. II, 1899 (1906), p. 578-579; W. Rothstein, *Der Brief Jeremias*, dans E. Kautzsch, *Die apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, Freiburg in B., t. I, 1900, p. 226-229; *Jeremiah (Epistle of)*, dans l'*Enc. bibl.* de Cheyne, t. II, 1901, col. 2395 (sans nom d'auteur); C.-J. Ball, *Epistle of Jeremy*, dans R.-H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the O. T.*, t. I, Oxford, 1913, p. 596-611; W. Naumann, *Untersuchungen über den apocryphen Jeremiasbrief* (Beihefte zur *Zeitsch. für die alt. Wissenschaft*, n. 25), Giessen, 1913; J. Touzard, *L'âme juive au temps des Perses*, dans *Rev. bibl.*, 1916, p. 339-341; E.-S. Artom, *L'origine, la data e gli scopi dell' Epistola di Geremia*, dans l'*Annuario di studi ebraici*, vol. I, 1934, Roma 1935; W.-O. Œsterley, *An introduction to the Books of the Apocrypha*, Londres, 1935, p. 269-270.

A. Robert.

JÉRÉMIE (LE LIVRE DE). — I. Le texte et la composition : 1° Les divergences entre le texte grec et le texte massorétique : la question de priorité; 1. Étendue du texte; 2. Ordre du texte; 2° Surcharges et interpolations : la question d'authenticité; 1. La courbe de la critique : de Duhm à Eissfeldt; 2. Examen de quelques passages contestés; 3. Conclusions; 3° Le désordre du livre : la question de la composition; 1. État de la question; 2. Le système de E. Podechard; 3. Le système d'Eissfeldt. — II. La vie et le message de Jérémie : 1° Suite chronologique des récits et discours; 2° État religieux et moral de Juda au temps de Jérémie; 3° Étapes d'une biographie psychologique : 1. Les enfances de Jérémie; 2. Les commencements du ministère; 3. Le Gethsémani du prophète; 4. Le témoin de la fin et l'artisan de l'avenir; 5. La vieillesse et la mort; 4° L'apport théologique de Jérémie. — III. L'influence de Jérémie : 1° L'héritage de la doctrine; 2° L'héritage de la piété; 3° Le grand homme du judaïsme; 4° Jérémie et le Christ. — IV. Bibliographie récente.

I. Le texte et la composition. — Trois questions seront ici traitées, qui s'enchaînent mutuellement. Les divergences entre le texte grec et le texte massorétique posent déjà le problème de l'authenticité jérémienne de plusieurs passages. Ce problème est abordé plus systématiquement au deuxième point. Le troisième fait état des conclusions acquises pour aborder la question de la composition.

1° *Les divergences entre le texte grec et le texte massorétique : la question de priorité.* — On trouvera les deux textes critiquement établis et disposés synoptiquement dans l'excellente édition de D. Eberhard Nestle, continuée par J. Dahse et Erwin Nestle : *Das Buch Jeremia griechisch und hebräisch*, Stuttgart, Priv. Würt. Bibelanstalt, 1924. La question qui nous occupe a été traitée par G. Coulson Workman, *The Text of Jeremiah*, Edinburgh, 1889; A.-W. Streane, *The double Text of Jeremiah*, Cambridge, 1896; H. St. J. Thackeray, *The Greek Translators of Jeremiah*, dans *Journal of theological Studies*, 1903, p. 245-266; E. Duval, *Le texte grec de Jérémie d'après une étude récente*, dans *Rev. bibl.*, 1903, p. 394-402; P. Volz, *Studien zum Text des Jeremia*, Leipzig, 1920; A. Condamin, *Le Livre de Jérémie*. Paris, 3e éd., 1936, xxv-xxxiii. Pour plus de clarté, il faut envisager successivement les deux points de divergence entre les deux textes, à savoir la question de leur étendue et celle de leur ordre respectif.

1. *Étendue du texte.* — *a) État de la question.* — Comparé au texte massorétique, le texte des LXX se présente notablement plus court. D'après le calcul de Graf (1862) environ 2 700 mots de l'hébreu ne sont pas représentés dans le grec : à peu près la huitième partie du livre. Le phénomène n'est pas isolé dans la Bible : Josué, Samuel, Ézéchiel sont plus courts dans le grec et le Job grec a 400 stiques de moins (un cinquième) que le Job hébreu.

Voici la liste des principaux passages absents du Jérémie grec. Elle est dressée par Condamin (p. xxx-xxxi) :

ii, 1-2 (en grande partie), 17 *b;* v, 15 *d-e*, *g*, 16 *a;* vii, 1-2 (presque tout), 27 (presque tout); viii, 10 *b*-12; x, 6-8, 10; xi, 7-8 (sauf les deux derniers mots); xiii, 10 *a*, 12 (plusieurs mots); xiv, 3 *f-g;* xvi, 1, 5 *f*, 6 *a*, 17 *b;* xvii, 1-4; xix, 11 *b;* xxi, 14 *a*, *b;* xxiii, 16 (plusieurs mots), 36 *b*, 37 *a*, 38 *a;* xxv, 1 *b*, 7 *b*, 9 *a*, 14, 18 (deux derniers mots), 20 *a*, 25 *a*, 26 (derniers mots); xxvi, 22 *b;* xxvii, 1, 5 *a*, 7, 8 (plusieurs mots), 12 *b*-14 *a*, 17, 18 *b*, 19 presque entier, 20 *b*-22; xxviii, 3 *b*, 4 (en partie), 11 (plusieurs mots), 14 *b*, 16 (derniers mots); xxix, 1 *b*, 12 *a*, 14, 16-20, 21 (la moitié), 25 *a*, 32 (derniers mots); xxx, 10-11, 15 *a*, 19 *b*, 22; xxxi, 17 *b*, 37; xxxii, 5 *b*, 11 *b*, 19 (derniers mots), 30 *b;* xxxiii, 14-26; xxxiv, 4 *b*, 10 *b*, 11 *a*, 19 *b*, 21 (plusieurs mots); xxxv, 14 (plusieurs mots), 17 *b*, 18 *a*, 19 *a;* xxxvi, 6 *a*, 9 (en partie), 25 et 26 (en partie); xxxviii, 9 *a*, 12 (en grande partie); xxxix, 4-13, 16 *b;* xl, 3 *b*, 4 *b*, 5 *a*, 7 (plusieurs mots), 12 *a;* xli, 2 (en partie), 7 (partie), 10 (partie), 14 (presque tout), 16 (en partie); xlii, 9 *b*, 19 *b*, 21 *a;* xliv, 12 *a*, 29 *b;* xlv, 4 (derniers mots); xlvi, 1, 14 (plusieurs mots), 25-26; xlvii, 1 (en grande partie); xlviii, 40 *b*-41 *b*, 45-47; xlix, 6, 12 (derniers mots), 24 *b*, 34; l, 1 *b*, 2 *b*, 14 *b*, 28 (derniers mots), 36 *a*, 39 (derniers mots); li, 22 *b*, 28 (derniers mots), 44 *d*-49 *a*, 57 *c*, 64 (derniers mots); lii, 2-3, 12 (en partie), 15-16 *a*, 28-30.

Il faut ajouter qu'une centaine de mots des LXX ne sont pas représentés dans l'hébreu, mais on peut faire abstraction de cette donnée peu importante.

La question est de savoir quelle édition représente le mieux le texte original? La solution de ce problème n'est pas simple et la même explication ne saurait valoir pour tous les cas.

b) Cas où le surplus du texte massorétique a le caractère de gloses ou d'additions. — Quelques exemples typiques pourront suffire.

xxxiii, 14-26 est un oracle de bonheur où Yahweh annonce la pérennité de la dynastie davidique et du sacerdoce lévitique : avec ces deux institutions il fera, dans l'avenir, une alliance éternelle. Ce morceau achève une révélation reçue par Jérémie, pendant le siège de 587, au sujet du retour de l'exil, mais son absence dans le grec pose la question de son authenticité. La teneur littéraire des ℣. 15-16 (qui reproduisent xxiii, 5-6, avec l'expression « Yahweh-notre-justice » autrement appliquée), celle des ℣. 25-26 (qui rappellent xxxi, 35-37) font penser à un remploi anthologique, comme en est coutumière l'époque postexilique (cf. sur le style anthologique, A. Robert, *Vivre et penser*, 3e sér., 1944, p. 199-202). Surtout l'objet de la prophétie qui réunit dans l'espérance

le roi et le clergé ne correspond pas aux préoccupations jérémiennes, mais répond bien aux aspirations qui sont attestées par Zacharie (IV, 14; VI, 13; cf. XII) vers 520-518 en un temps où Israël, à peu près sans expression politique, s'attache à la dynastie à qui Zorobabel avait donné regain et au pouvoir lévitique qui prenait de l'importance. « L'addition a vu le jour en un temps qui, fertile en désillusions, avait en particulier besoin de faire revivre ses espoirs déçus, donc très vraisemblablement tôt après l'exil » (Nötscher, p. 248). Un autre exégète catholique, Condamin, tout en étant moins décisif, conclut que les raisons contre l'authenticité gardent assez de force (p. 251). D'autres auteurs catholiques (Movers, 1837; Scholz, 1880) tiennent pour l'insertion après coup. On peut donc conclure avec vraisemblance que le grec, en ce cas, représente le texte original.

XXXVIII, 28 *b*-XXXIX, 14 est donné par Nötscher (p. 274) comme un exemple typique, *Musterbeispiel*, d'imbroglio textuel. Si l'on analyse le récit tel qu'il est en hébreu, on trouve : la mention de la prise de Jérusalem énoncée dans une protase qui reste en suspens (XXXVIII, 28 *b*); puis une parenthèse (XXXIX, 1-2) résumant l'histoire du siège depuis le début et l'amenant jusqu'à l'ouverture de la brèche : ces versets reprennent II Reg., XXV, 1-4 *a* (Jer., LII, 4-7 *a*); le ℣. 3 qui est l'apodose de XXXVIII, 28 *b* et qui semble dû à un témoin oculaire, décrit l'occupation du centre de la ville par les officiers chaldéens; les ℣. 4-10 résument les événements du siège depuis l'ouverture de la brèche jusqu'à la liquidation de l'État juif (ces versets sont la reproduction un peu abrégée de II Reg., XXV, 4 *b*-7, 9-12 et Jer., LII, 7 *b*-16); les ℣. 11-14 s'occupent enfin de Jérémie protégé et libéré par Nabuzarâdan : cette relation de sa délivrance est d'ailleurs différente de celle donnée en XL, 1-6. Il semble qu'à la biographie de Jérémie, un rédacteur ultérieur a joint une histoire de la prise de la ville et du sort de la population, pour montrer l'accomplissement des menaces du prophète. Dégagé de cette adjonction, il reste, pour le récit du sort de Jérémie : XXXVIII, 28 *b*, XXXIX, 3, 11-14. Mais la question se complique du fait que XXXVIII, 28 *b* et XXXIX, 4-13 manquent en grec. La première omission résulte d'*homoïoteleuton* avec ℣. 28 *a*. On pourrait soutenir que la seconde a la même origine, les ℣. 3 et 13 se terminant par les mêmes mots. Mais, outre que ces versets sont bien loin l'un de l'autre, il se trouve que le ℣. 14 est une suite excellente pour le ℣. 3, tandis qu'il se lie gauchement avec le ℣. 13. On est donc amené à penser que le texte primitif était plus conforme au grec et qu'il comprenait : XXXVIII, 28 *b*, XXXIX, 3, 14. On y a inséré d'abord les ℣. 1-2, comme seuls essentiels, insertion qui est aussi en grec; enfin 4-13, qui, outre des détails sur le siège, contiennent des souvenirs authentiques sur la libération du prophète. C'est à peu près la position de Nötscher (p. 274) et de la Bible du Centenaire (p. 553).

XXV, 1-29. Cet oracle décrit, à l'occasion de la bataille de Karkemiš, le châtiment qui va venir sur Juda et les nations du Proche-Orient. Le texte hébreu présente, par rapport au texte grec, une série de retouches qui semblent faites dans un double but : d'abord préciser la figure de l'envahisseur (℣. 1, 9) ou l'accomplissement de la prophétie (℣. 18); ensuite annoncer la chute de Babylone (℣. 12, 14, surtout 26 fin). Il ne semble pas que Jérémie se soit occupé du sort de Babylone avant 593 (LI, 59-64); d'ailleurs au ℣. 26 cette ville est désignée sous le nom cryptographique de Šéšak, obtenu par le procédé kabbalistique de la *temurah* (remplacement) : dans l'écriture atbaš (A=T; B=Š), on remplace la première lettre de l'alphabet par la dernière, la seconde par l'avant-dernière, etc...; or cette écriture est postérieure à Jérémie. On se trouve donc devant un phénomène de complément et élargissement systématique des données du ch. XXV, telles qu'elles sont dans le grec. On en verra plus loin la portée (col. 861-862).

VII, 1-2 est l'introduction au discours sur le Temple, prononcé par Jérémie vers 608. On y fait connaître le lieu où il fut prononcé et le public admonesté. Et cela se révèle très exact d'après le ch. XXVI, parallèle. Mais le grec a simplement le ℣. 2 *b* : « Écoutez la parole de Yahweh, tout Juda ». Quand on sait (cf. col. 870, 872) que le ch. VII fait partie d'un simple recueil d'oracles, on est enclin à penser (Œsterley-Robinson, p. 293, rem. 1) que le titre est l'œuvre d'un éditeur qui veut rendre la prophétie plus claire. Et l'on ne comprendrait pas que les LXX aient omis ces mots s'ils les avaient lus dans leur texte.

On pourrait, en multipliant les exemples, montrer que « la forme du texte la plus ancienne et la plus sûre sera assez souvent celle des LXX, notamment en ce qui concerne la quantité du texte » (Podechard, *R. B.*, 1928, p. 183). Mais il est aussi d'autres cas.

c) Cas où le texte massorétique représente mieux l'état original. — En plusieurs endroits, le parallélisme est en faveur de la Massore : c'est les LXX qui ont abrégé en VII, 4 (« temple de Yahweh »), XXII, 29 (« terre »), XXII, 18 (« hélas, ma sœur! hélas, sa majesté! »). C'est aussi eux qui ont retranché comme superflus les qualificatifs de « prophète » près du nom de Jérémie, de « roi » près de celui de Sédécias, de « fils d'un tel » près d'un personnage de second rang (XXIX, 21), de « Sebaôth », après Yahweh (manque 56 fois dans les LXX, comparé à l'hébreu où il se trouve 82 fois).

A ces abréviations intentionnelles, il faut ajouter les omissions involontaires. Nous avons déjà fait allusion à *l'homoïoteleuton* (col. 859) : deux formules identiques se présentent à une certaine distance dans le texte; ayant transcrit la première, le copiste reprend à la seconde et omet ce qui se trouve dans l'intervalle. Ainsi XVII, 1-5 *a* manqueraient en grec parce que l'œil du copiste aurait pris l'un pour l'autre le mot « Yahweh » qui termine XVII, 21 et XVII, 5 *a*.

d) Conclusions. — Au siècle dernier des critiques ont été trop sévères pour le texte grec (Graf, 1862; Keil, 1872; Trochon, 1878). À l'opposé, Eichhorn, 1819; Movers, 1837; Workmann, 1889, le considéraient comme plus proche de l'original et les critiques plus récents (Streane, 1892; Giesebrecht, 1894; Steuernagel, 1912; Œsterley-Robinson, 1934, p. 146, 312) inclineraient en ce sens. Condamin et Nötscher sont ennemis de jugements globaux et définitifs : chaque cas particulier demande examen. Au point de vue de la qualité, pour le texte commun aux deux témoins, on préférera ordinairement l'hébreu, encore que le grec conserve d'excellentes leçons : p. ex. en II, 34, « sur les paumes de tes mains » est meilleur que « sur les pans de ta robe »; et en XLVI, 15, la leçon « Pourquoi Apis prend-il la fuite » s'impose. Au point de vue de la quantité on s'en tiendra volontiers au jugement de Podechard, favorable au texte grec (cf. *supra*). Quant aux causes des divergences, elles tiennent sans doute aux accidents possibles, à la liberté avec laquelle on traitait le texte sacré antérieurement à sa fixation et probablement à l'existence de deux recensions, l'une courte, l'autre longue, qui existaient avant les LXX (Cornely, Knabenbauer, Gautier, Driver, Condamin). C'est ce que montrera le paragraphe suivant.

2. *Ordre du texte.* — *a) État de la question.* — Jusqu'à XXV, 13 on a la même disposition dans le T. M. et les LXX, sauf que dans le grec X, 9 du T. M. est inséré au milieu de X, 5 et que XXIII, 7-8 est transféré après XXIII, 40. Après XXV, 13, le grec place les pro-

phéties contre les nations que l'hébreu groupe à la fin du livre. On a ainsi dans les LXX la suite : XXVI-XXXI (=T. M. XLVI-LI); XXXII (=T. M. XXV, 15-38); XXXIII-LI (=T. M. XXVI-XLV). De plus l'ordre dans lequel sont rangées les prophéties contre les nations se présente différemment dans chaque témoin. Ordre du T. M. : Égypte, Philistie, Moab, Ammon, Édom, Damas, Cédar, Élam, Babylone. Ordre des LXX : Élam, Égypte, Babylone, Philistie, Édom, Ammon, Cédar, Damas, Moab. Avec le ch. LII, la disposition est à nouveau la même de part et d'autre.

Ces faits, brièvement rappelés, posent deux questions : celle de la place primitive des oracles contre les nations, celle de leur ordre primitif.

b) Place primitive des oracles contre les nations. — La teneur du ch. XXV, dont il a déjà été parlé, doit être examinée de plus près, liée qu'elle est, dans ses formes successives, à la question qui nous occupe.

La prophétie a été prononcée l'année de la victoire des Chaldéens à Karkemiš. Elle concluait le rouleau dicté par Jérémie à Baruch (cf. XXXVI, 2 et XXV, 3, 13, « ce livre »). Elle forme un tout en ce sens que, dégagée des adjonctions dont nous aurons à faire état, elle présente deux parties s'articulant bien l'une sur l'autre au ℣. 15. Nous lisons d'après le grec : l'endurcissement de Juda, insensible depuis 23 ans aux appels de Jérémie, va recevoir son châtiment, par l'arrivée de l'ennemi du Nord, annoncé depuis longtemps, et que Yahweh amènera contre Juda et les peuples d'alentour; on lui restera soumis pendant 70 ans (℣. 1-11). En particulier Juda verra l'accomplissement de toutes les menaces de Jérémie, fixées maintenant par écrit (℣. 13 *ab*). Car (se réfère à ℣. 9, 11) Yahweh fera boire la coupe de sa colère à Juda, à l'Égypte, aux peuples autour de Juda et même aux rois lointains d'Élam et de Médie (℣. 15-29). La perspective s'élargit ensuite (℣. 30-38) aux proportions d'un tableau eschatologique. Dans ce premier état du texte, le Chaldéen est considéré comme un justicier, de par Yahweh. Il est permis de penser que tout naturellement un recueil de prophéties contre les nations visées se plaçait à la fin du ch. XXV, en appendice. Il ne comprenait rien encore contre Babylone.

Ultérieurement, le ch. XXV a été retouché. Ces retouches sont en rapport avec la prophétie de la chute de Babylone (annoncée par Jérémie en 593, cf. LI, 59-64) et supposent sans doute l'adjonction de l'oracle L-LI (cf. col. 868) à la collection des oracles contre les nations. Ces retouches sont plus importantes dans le texte massorétique, ce qui indique qu'elles ont été faites par étapes. On a introduit le ℣. 12 (plus explicitement anti-chaldéen dans l'hébreu que dans le grec) : ce verset contient pour Juda une consolation et un espoir qui contredisent le contexte, aussi le considère-t-on communément comme ajouté (Condamin, Nötscher). De même le ℣. 14 encore absent du grec, et dont la première partie est tirée de XXVII, 7 *b* alors que la seconde s'inspire de l'oracle contre Babylone (L, 29; LI, 24). De même enfin le ℣. 26 (fin) où l'on annonce le châtiment de Babel appelée Šéšac (col. 859) comme en LI, 1, 41; cette correspondance insinue, une fois de plus, le lien qui existe entre ce deuxième état du ch. XXV et la collection des oracles contre les nations étrangères : il en est comme la préface.

Il était normal que cette collection demeurât, comme précédemment, à la suite du ch. XXV. Mais il est arrivé qu'un éditeur leur a donné un point d'attache en 13 *c*, en mettant là un titre, suivi effectivement par le recueil, dans la recension qui a abouti aux LXX. Dans l'hébreu, ce titre (repris en XLVI, 1) est aussi resté en 13 *c*, comme un organe témoin. Il atteste qu'au moins un des manuscrits qui ont abouti au T. M. lisait là les prophéties contre les nations. L'introduction du titre est d'ailleurs faite gauchement : il apparaît comme une explication de 13 *b*, qui désignait en fait le manuscrit de 605. Cette introduction est, en tout cas, en rapport avec le remaniement du ch. XXV, et donc secondaire. Enfin, l'éditeur a rompu le caractère organique du chapitre, en rejetant les ℣. 15-38, considérés comme une prophétie contre les nations, à la suite des autres prophéties du recueil inséré. Eissfeldt, lui, pense qu'on a opéré l'introduction devant le ℣. 15, à cause de l'affinité des matières (p. 410). En fait c'est semblablement avant XXXII-XXXIII qu'on a ajouté XXX-XXXI.

Plus tard, on a rejeté ce recueil à la fin du livre. C'est aujourd'hui sa place dans le T. M. Peut-être a-t-on voulu que le livre ne se terminât pas par les menaces contre le reste de Juda (XLIV); peut-être XLIV, 30 (oracle contre le pharaon Hophra) amorçait-il bien la prophétie contre l'Égypte (XLVI). A ces deux raisons (Eissfeldt), il est permis de préférer celle de Podechard (p. 195) : on aura suivi simplement le principe traditionnel qui est de mettre à part, et de préférence à la fin des recueils, les prophéties contre les nations. Ajoutons que ce transfert se comprend mieux si l'éditeur travaillait sur une recension qui gardait ces prophéties à la fin du ch. XXV : on ne voit guère en effet comment la fin de XXV, 15-38, une fois séparée du commencement, serait revenue à sa place primitive.

Bref, nous admettons que les prophéties contre les nations ont été successivement à trois endroits : primitivement à la fin du ch. XXV (Cornill, Driver, Peake); à une deuxième étape, après le ℣. 13 *c;* enfin à la fin du livre. Il en résulte que la figure du livre, telle qu'elle est conservée par les LXX, est plus ancienne que celle conservée par le T. M., mais non pas la plus ancienne absolument.

c) Ordre primitif des oracles contre les nations. — L'ordre du T. M. qui ne correspond qu'en gros à l'énumération de XXV, 18-26, semble chronologique. C'est l'ordre primitif. Celui des LXX a subi un arrangement logique et, sans doute, de signification politique. Les grandes puissances sont mises en tête. Peut-être l'éditeur a-t-il mis l'Élam en premier lieu parce qu'il représentait à ses yeux la puissance perse qui lui était contemporaine; suivirent les puissances du passé : l'Égypte, et Babylone; enfin les petites puissances.

2° *Surcharges et interpolations : la question d'authenticité.* — 1. *La courbe de la critique : de Duhm à Eissfeldt.* — La critique radicale des débuts de ce siècle s'est exercée sans pitié sur le livre de Jérémie. Le commentaire de B. Duhm, *Das Buch Jeremia*, Coll. Marti, Tübingen, 1901, en est regardé à bon droit comme l'expression classique. L'œuvre authentique de Jérémie y est réduite à un cinquième du livre. Apparemment, a-t-on dit, l'auteur pense à son propre travail lorsqu'il compare au critique le roi Joakim jetant au feu tout ce qui lui déplaît dans cette œuvre (Jer., XXXVI, 23). A cet effet il recourt à des critères d'une objectivité inégale. C'est son « sentiment du style », *Stilgefühl*, qui lui permet d'éliminer des passages indignes de Jérémie (Jer., XXII, 25-26; XVIII, 21-23; XX, 11-12) ou puérils (XVIII, 1-2), ou simplement incorrects de la part d'un bon écrivain (en III, 24, les fils et les filles ne peuvent être logiquement énumérés avec le fruit du travail). De plus, un canon métrique rigide lui paraît un critère décisif d'authenticité ou d'inauthenticité : d'après lui, seuls sont jérémiens les poèmes tétrastiques, dont les vers comptent alternativement trois ou deux accents; tout ce qui sort de ce cadre est déclaré apocryphe; 60 de ces poèmes très courts constituent le résidu proprement authentique du livre (de tous les passages en prose,

Duhm n'attribue à Jérémie que la lettre du ch. XXIX). Enfin les courants de pensée nomiste, universaliste et apocalyptique qui se reflètent en tant de passages permettent, au dire de Duhm, de les considérer comme des développements et scholies relativement récents (XII, 14-17, auraient même été écrits au IIe siècle av. J.-C.!). On sait le fameux cloisonnement affirmé par Wellhausen et Duhm entre les prophètes d'avant et d'après l'exil. C'est ainsi qu'en vertu de ce postulat, Jérémie ne peut avoir été prophète pour les nations, mais uniquement pour Israël : I, 5, 10; XVIII, 9 sq.; XXV, 13 sq.; XXXVI, 2; XLVI-LI sont donc déclarés inauthentiques. C'est pour cela également qu'il faut amputer le livre des prophéties eschatologiques et messianiques de bonheur contenues aux ch. XXX-XXXI. Sur Duhm, cf. A. Condamin, *Le Livre de Jérémie et la critique radicale allemande*, dans *Recherches de science relig.*, 1916, p. 167-184.

Duhm est resté pendant 30 ans « le principal stimulant des études sur Jérémie » (M.-L. Dumeste, *R. B.*, 1935, p. 616). Mais nul, semble-t-il, ne l'a dépassé dans son extrême radicalisme. C.-H. Cornill, *Das Buch Jeremia*, Leipzig, 1905, tout en professant « une sincère admiration pour cette œuvre vraiment géniale » (p. VIII) polémise déjà contre elle et reconquiert une série de morceaux dont Duhm avait nié l'authenticité. Citons : III, 4-13 (en prose rythmée); XXIII, 5-6 (messianique); XLVI, 3-12 (bataille de Karkémiš). Cependant Cornill reste encore dans des positions radicales : au ch. XVI, par exemple, il supprime les ℣. 1, 3, 4 (moitié), 5 (plusieurs mots), 8 à 16, au ch. XXIII, il ne laisse subsister des ℣. 25 à 32 que 28 *b*-29. Depuis, la critique indépendante a quitté peu à peu ces positions, en passant par Skinner, *Prophecy and Religion*, Cambridge, 1922, et P. Volz, *Der Prophet Jeremia*, Leipzig, 1922, l'un et l'autre inspirés par une égale ferveur pour leur héros. A Volz on doit cependant encore telle amputation massive sur laquelle la plus récente critique reviendra : il s'agit des « poèmes sur les peuples » (XXV, 15-38 et XLVI-LI) qui auraient été composés par un épigone méditant sur le tournant d'histoire dont il était témoin vers 560-550, alors que la mort de Nabuchodonosor (562) faisait présager les plus vastes bouleversements. Les plus récentes synthèses critiques sont relativement modérées quant aux morceaux additionnels. A. Baumgartner, dans la note complémentaire (p. 20) jointe à la 3e éd. de l'*Introduction à l'A. T.* de Lucien Gautier, Lausanne, 1937, se contente de résumer en le complétant légèrement l'avis de son maître. Ce dernier « considérait les morceaux suivants comme n'étant ni de Jérémie ni de son époque : 1° ch. X, 1-16, provenant sans doute d'une prophétie exilique; 2° ch. XI-XII, très retravaillés par les compilateurs du livre; 3° ch. XVII, 19-27 sur le sabbat, pastiche habile d'un Juif postérieur; 4° pour les ch. XXX-XXXI, Gautier les croyait plutôt rédigés par Jérémie, à une date tardive, et n'excluait positivement que XXX, 10-11, 22 et XXXI, 10-14, 35-40; 5° la 2e partie du ch. XXXIII, qui manque dans les LXX, authenticité douteuse; 6° dans les oracles sur les nations, ch. XLVI-XLIX, Gautier ne faisait de réserves que pour le ch. XLVIII; 7° les ch. L-LI proviennent d'un disciple de Jérémie vivant dans l'exil. Ces conclusions sont encore celles de la critique actuelle qui émet, en outre, des doutes sur les fragments suivants : ch. XXV, 12-14, 27-38; XXXIII, 14-26; XXXIX, 4-13, parce que certains de ces passages ne sont composés que de phrases empruntées, soit à Jérémie, soit à la seconde partie d'Isaïe, ou bien parce qu'ils manquent dans les LXX (ainsi XXXIII, 14-26; XXXIX, 4-13) ». O. Eissfeldt, *Einleitung in das A. T.*, Tübingen, 1934, paraît sensiblement plus réservé. Surtout ses considérants méritent, çà et là, d'être relevés, comme caractéristiques des orientations nouvelles de la critique. Qu'on attaque par exemple l'authenticité de XVII, 5-8, sous prétexte que ce morceau imite le ps. I (Steuernagel), c'est le fait, dit-il, d'un préjugé aujourd'hui surmonté : on pensait naguère que la poésie psalmique était plus récente que l'époque de Jérémie; aujourd'hui on admet que Jérémie a pu l'imiter ou l'utiliser (p. 405). Les prophéties de bonheur ne sont pas exclues en bloc et des péricopes comme XXX, 5-21 (24), XXXI, 2-22, concernant le relèvement du royaume du Nord sont attribuées aux commencements de l'activité prophétique de Jérémie (p. 407). Pour les oracles contre les nations, le procédé du « tout ou rien » ne convient pas et un examen attentif discerne nombre de pièces authentiques. W.-O.-E. Œsterley et Th.-H. Robinson, *An Introduction to the Books of the O. T.*, London, 1934, protestent de leur côté contre l'origine soi-disant post-jérémienne des morceaux en prose rythmée, où Duhm, suivi par Mowinckel et Hölscher, découvrait l'œuvre de l'école deutéronomique s'abritant sous l'autorité de Jérémie. Car « ce qu'on dénomme style deutéronomique est simplement la forme que prit la prose rhétorique hébraïque dans la dernière partie du VIIe s. et la première partie du VIe et rien n'empêche Jérémie de s'en être servi (p. 298, 302, 304).

2. *Examen de quelques passages contestés.* — On a soin, dans cette étude, de marquer la position des critiques catholiques.

a) X, 1-16. — Ce morceau, qui diffère du contexte antécédent et subséquent, polémise contre les idoles des nations et louange, en contraste, le seul vrai Dieu. L'exhortation s'adresse à un peuple qui doit être prémuni contre la tentation idolâtrique, et non, comme on s'y attendrait, arraché à une idolâtrie à laquelle il s'adonne. L'auteur raisonne comme dans la seconde partie d'Isaïe, considérant le paganisme comme un fétichisme, développant l'idée de Yahweh créateur du monde : ces idées se retrouvent en Is., XL-XLVIII, notamment XL, 19-20; XLI, 7, 29; XLIV, 9-20; XLVI, 5-7 (cf. ps. CXV, 4-7, CXXXV, 15-17). On sait que la polémique contre l'idole identifiée à la divinité qu'elle représente deviendra un des thèmes majeurs de la propagande juive (cf. art. IDOLES, IDOLATRIE, col. 184). Cette exhortation s'explique si les destinataires séjournent en exil comme le ℣. 2 le laisse supposer. Aussi la majorité des critiques s'accordent-ils à la considérer comme exilique et même postexilique. On peut tenir ces raisons pour convaincantes (Ricciotti). Elles ne paraissent cependant pas décisives à Condamin (p. 96), ni à Nötscher (p. 101) : à leur avis Jérémie pouvait tenir pareil langage aux exilés après la première et la seconde déportation; mais les ch. XXIX et XLIV, qu'on allègue, ne contiennent rien qui rappelle notre morceau. Ces auteurs admettent du moins que celui-ci n'est pas situé correctement. Il apparaît, en outre, surchargé. Le grec n'a pas encore les ℣. 6-8, 10 et présente la suite : ℣. 1-4, 5 *a* (altéré), 9, 5 *bc*, 11. Le ℣. 11 est une glose araméenne, en prose, relative au ℣. 12 : le grec l'a déjà. Les ℣. 12-16, communs aux deux témoins, ont été reproduits dans l'oracle contre Babylone (LI, 15-19) qui présente les caractères d'une compilation. On peut donc penser que l'insertion de x, 2-16 sous sa forme primitive (c.-à-d. allégé de ce qui manque en grec et de la glose du ℣. 11) est antérieure à la rédaction de cet oracle-centon qui l'utilise.

Ce premier cas illustre donc le double phénomène dont fait état le titre de ce paragraphe : addition et surcharge.

b) XI, 1-14. — Ce morceau nous renseigne sur l'attitude qu'aurait prise Jérémie en face du mouve-

ment deutéronomique. Lui a-t-il été favorable ou l'a-t-il combattu? La clef du problème se trouverait en VIII, 8 où le prophète soupçonnerait la loi écrite d'être un faux fabriqué par les scribes. En conséquence Jérémie ne pouvait en être que l'adversaire et notre passage représenterait une tradition tardive et erronée (K. Marti, Duhm, Cornill, Kent, cité en Condamin, p. 104-105). Disons de suite que cette exégèse, d'où l'on tire de telles conclusions, n'est pas la plus naturelle. Jérémie attaque visiblement une exploitation faite par des commentateurs qui faussent le sens original du Deutéronome en mettant l'accent uniquement sur tel de ses aspects, vraisemblablement cultuel (cf. VII, 21), ou qui pensent que sa possession matérielle suffira à sauver. En fait cette loi a dû plaire à Jérémie par « son monothéisme, son horreur pour l'idolâtrie, son humanitarisme ardent, sa haute moralité, sa détestation des abominations païennes, son exhortation à aimer Dieu de tout son cœur et à vivre en conséquence » (Peake) et la liste des expressions communes au prophète et au Deutéronome, dressée par S.-R. Driver, *The book of the prophet Jeremiah*, Londres, 1906, p. XLI-XLIV, est l'indice d'une sympathie. Les critiques récents aiment mieux voir en VIII, 8 et VII, 21 l'indice d'un développement de la pensée du prophète : d'abord favorable à la réforme (XI), il l'aurait ensuite combattue en constatant sa faillite, et ce deuxième temps l'aurait préparé à exprimer la prophétie de la Nouvelle Alliance où il prend position nette contre toute loi écrite sur des pierres (Skinner, p. 103-107; Œsterley-Robinson, p. 307-309). Certains critiques toutefois n'admettent qu'une attitude d'abord passive et expectante, puis finalement hostile, démontrée par le ch. VII, ainsi A.-F. Puukko (*Jeremiasstellung zum Deuteronomium*, dans *Alttestamentliche Studien R. Kittel zum 60. Geburtstag dargebracht*, Leipzig, 1913, p. 126-153) qui rejette XI, 1-8 et doute de 9-14. Cf. Dumeste, *Vie spirituelle*, mai 1938, p. 156-157 : « Nous ne pensons pas que Jérémie ait pris une part active à l'élaboration et à la diffusion du Code deutéronomique... L'aspect institutionnel de la religion est, autant dire, étranger à sa perspective. »

Le rejet pur et simple étant inadmissible, il reste l'argument du style pour contester partiellement l'authenticité jérémienne. Le style présente une certaine prolixité et de nombreux clichés qui font conclure, çà et là, à un travail de centonisation. A. Robert, *Jérémie et la réforme deutéronomique d'après Jer., XI, 1-14*, dans *Science religieuse, travaux et recherches*, Paris, 1943, 5-16, a conclu d'une analyse littéraire minutieuse à l'origine postexilienne des ℣. 2-5, où joue un procédé d'imitation qui consiste à aligner des formules deutéronomiques reproduites telles quelles; d'autre part le ℣. 1 (titre) n'est pas rédigé en *Ich-Bericht* comme dans le reste du chapitre (℣. 6, 9) et n'est pas retenu. Jusque-là A. Robert s'accorde avec Eissfeldt (p. 395). Pour le reste il garde comme jérémiens : ℣. 6, deux derniers mots de 8 (seuls attestés en grec) et 9-12; les ℣. 7-8 étant une simple reproduction de VII, 24-26, les ℣. 13-14 représentant une glose faite dans l'esprit et avec les intentions du prophète. « Ce résidu est relativement mince, mais il suffit à rendre un témoignage très sûr et très net en faveur de l'assentiment sans réserve que donne Jérémie à la réforme, et même de la part active qu'il y prend sur l'ordre de Dieu. »

c) XVII, 19-27. — Exhortation à sanctifier le sabbat. Depuis Stade (1887) et Kuenen (1889) les critiques sont à peu près unanimes à affirmer l'inauthenticité. Œsterley-Robinson (p. 303) et Eissfeldt (p. 397) ne font pas exception. Ce n'est pas qu'en elle-même la mention du précepte sabbatique étonne — l'institution était ancienne puisque le Code de l'Alliance (Ex., XXIII, 12) et Amos, VIII, 5, l'attestent — mais bien la façon d'en parler ici. « Il est difficile de croire, en effet, que Jérémie dont la physionomie morale et religieuse a pour trait caractéristique la spiritualité la plus haute, ait jamais attaché une pareille importance à la simple observation d'un rite et ait fait du chômage rigoureux du jour du sabbat la condition — la seule qui soit mentionnée — du salut de Jérusalem. Il n'a parlé nulle part ailleurs du sabbat : il n'attachait donc pas à cette institution l'importance centrale qui lui est attribuée ici. Les grands prophètes antérieurs, ses maîtres et ses modèles, rangeaient le sabbat, avec les nouvelles lunes et les fêtes, parmi les cérémonies que Yahweh hait ou méprise si elles ne sont pas accompagnées de la pratique de la justice (Is., I, 13; Os., II, 11). Si Jérémie avait préconisé le chômage du 7e jour, ç'aurait été sans doute en raison de la portée sociale de cette institution (cf. Deut., V, 14-15); or il n'en est pas parlé ici » (Bible du Cent., p. 499). On reporte généralement l'origine de ce morceau à l'époque postexilique où l'observation du sabbat est devenue un des traits dominants de la religion (Neh., XIII, 15-21; cf. Is., LVI, 2-6; LVIII, 13). Les partisans de l'authenticité font valoir que notre texte se présente comme préexilien par son allusion, bien vague d'ailleurs, aux « rois » (℣. 19-20) et que beaucoup des expressions employées se retrouvent ailleurs dans d'autres parties du livre. On parle aussi d'imitation voulue du style de Jérémie; en fait l'énumération du ℣. 26 semble reproduire celle de XXXII, 44; XXXIII, 13. Pour Nötscher (p. 146) ce verset pourrait même être « une addition de l'époque exilique ou postexilique, alors que le Temple était en ruines et qu'on aspirait à la résurrection du culte », mais l'ensemble est authentique et daterait de Joakim. (Dans sa préface, p. 23, il semble bien cependant rejeter tout le morceau.) Condamin, Ricciotti et, chez les non-catholiques, Orelli et Rothstein, tiennent pour l'authenticité.

d) Passages controversés de XXX-XXXI. — Ce « livre de consolation » est un conglomérat d'oracles de salut (tantôt en prose, tantôt en vers) appartenant à diverses périodes de la vie de Jérémie et complétés par la suite; la conception de Condamin, d'après laquelle on se trouverait devant « une œuvre homogène de fond et de forme » (p. 237), ne semble pas avoir emporté l'adhésion. Eissfeldt tient pour authentique le fond des poèmes réunis en XXX, 5-21 et XXXI, 2-22 : comme III, 11-18, ils concernent le retour de l'Israël du Nord et datent des débuts de Jérémie, mais ont été retravaillés pour s'appliquer aussi à Juda, aux environs de 587 (cf. mention de Juda et Sion en XXXI, 6, 12; XXX, 4); seraient inauthentiques en plus de l'introduction XXX, 1-4, les péricopes XXXI, 23-30, 35-40; serait douteux XXXI, 31-34. La critique, on le voit, s'est assagie depuis Duhm qui n'attribuait à Jérémie que XXX, 12-15; XXXI, 2-6, 15-22. Les doutes que l'on peut avoir raisonnablement portent sur les passages suivants : XXX, 10-11; absents du grec, ils se trouvent mot à mot en XLVI, 27-28 (grec et hebr.), où ils ne semblent pas davantage en situation; les expressions et les idées sont caractéristiques de la seconde partie d'Isaïe. L'opinion commune des critiques est que le morceau date de la fin de l'exil. XXX, 23-24 : déjà en XXIII, 19-20 (grec et hebr.), traite du courroux eschatologique de Yahweh déchaîné sur les méchants : ce point de vue, qu'on rencontre ordinairement après l'exil, étonne dans le contexte de ces chapitres où l'opposition n'est pas entre les pieux et les impies à l'intérieur du peuple, mais entre Israël et les nations. Nötscher n'ose pas enlever à Jérémie ce passage, pas plus que le précédent, mais les considère

comme introduits par un collecteur; même position en somme chez Condamin. XXXI, 10-11 a de l'analogie avec la seconde partie d'Isaïe et semble séparer indûment les ℣. 9 et 12. XXXI, 26 est la réflexion d'un lecteur, qui réagit comme au ps. CXXVI; ces mots sont une glose marginale (Condamin, Nötscher). XXXI, 38-40 doit être né à la période du retour, quand on se préparait à reconstruire la ville : il détonne après la vision du salut si intériorisée que constitue le passage sur la Nouvelle Alliance. « C'est une addition que quelqu'un, grandement affligé par la ruine de Jérusalem, a prise d'un autre contexte pour l'introduire ici » (Nötscher). Certains critiques catholiques sont peu favorables à XXX, 15 (glose d'après Condamin; 15 *a* manque en grec) et 22 (Nötscher, manque en grec). En somme nous laissons à Jérémie ou au premier éditeur l'ensemble de ces chapitres. En particulier, il n'y a aucune raison de suspecter XXXI, 31-34, « le plus beau passage de tout ce livre » (Reuss) qui couronne magnifiquement, comme nous le verrons, l'enseignement de Jérémie sur la nature de la religion. La majorité des critiques actuels est revenue de la position négatrice de Stade, Smend, Duhm et admet l'authenticité (Cornill, Sellin, Steuernagel, Giesebrecht, Volz, Skinner, Œsterley-Robinson). Il n'y a pas davantage de raison d'attribuer à l'exil, XXXI, 29-30 (rétribution individuelle pour l'époque messianique) sous prétexte qu'ils reproduisent idées et expressions d'Ez. XVIII, car c'est plutôt ce dernier qui commente et exploite la donnée jérémienne, comme un prédicateur utilise un texte (Œsterley-Robinson, p. 305); cf. là-dessus col. 886.

e) XXXII, 17-23. — Ce passage est communément tenu pour ajouté. C'est une prière attribuée à Jérémie, mais dans le style anthologique et diffus de la prière de Néhémie (Neh., IX, 6 sq.) : on y relève des citations de Jer., Deut. et des Ps. (cf. par ex. ℣. 18 avec Ex., XX, 6 sq.; XXXIV, 7; Deut., V, 9 sq.; ℣. 19 *b* = XVII, 10 *b;* sur ces citations, cf. Condamin p. 249). De plus les termes de cette prière ne sont pas en situation : Nötscher y voit une addition tardive et ne garde comme jérémiens que les ℣. 16, 17 *a*, 24, 25. Position à peu près semblable de Condamin et Ricciotti. On pensera à une amplification postexilienne. Il faut en dire autant de la réponse de Yahweh qui, du ℣. 28 au ℣. 35 (Condamin) remploie des clichés jérémiens sur les fautes d'Israël et de Juda, et même du ℣. 36 au ℣. 41 (Nötscher) qui parle du retour et de l'alliance nouvelle en des termes rappelant XXXI, 31-34. — Le plus probable est donc qu'on a amplifié tardivement un fond authentique qui comprendrait, d'après Condamin : XXXII, 16, 24-27, 36-44; d'après Nötscher : 16, 17 *a*, 24-29, 36 (« maintenant ») 42 *b*-44. C'est aussi la position (légèrement plus conservatrice) de la Bible du Centenaire, alors que, de façon drastique, Duhm et Cornill éliminaient les ℣. 16-44.

f) Dans la section des oracles contre les nations (XLVI-LI) plusieurs éléments assez considérables méritent suspicion. Toutefois le ton des critiques est plus ou moins décidé selon les pièces.

L-LI, 58, est généralement dénié à Jérémie. On fait valoir trois raisons. La première est fournie par la situation historique qui se dégage des nombreuses allusions du poème : l'auteur se place à la fin de l'exil. Jérusalem est détruite (L, 15-17; LI, 34-36), le Temple en ruines (L, 28; LI, 34-35), Juda en exil (L, 4-7, 20, 33-34), la chute de Babylone est imminente (L, 2, 3, 9-10, 14 16, 18, 25, 27, 31-32, 41-43; LI, 1-4, 8, 11-13, 25, 27, 33, 41, 47, 52, 54-56) et se réalisera par les Mèdes; le retour est proche (L, 8, 16 *b*, 19-20, 28; LI, 6, 10, 45-50). Une telle annonce n'est-elle pas, de plus, en contradiction avec l'attitude générale de Jérémie? Non pas qu'il n'ait pas prédit la chute de Babylone et le retour des exilés (XXIX, 10), mais il annonçait que l'exil serait long, qu'il fallait s'installer à Babylone, prier pour Babylone, d'où on ne sortirait qu'après 70 ans, la durée d'une vie d'homme; XLII, XLIII, 8-13 et XLVI, 13-24 n'annoncent encore que des succès chaldéens. LI, 59-64 nous conte bien une action symbolique contre Babylone effectuée par Seraya dès 594-593, mais cette action qui veut encourager les exilés bien disposés ne peut se synchroniser avec le grand poème : en 594-593 le Temple était debout, alors qu'il apparaît ruiné dans le poème. Celui-ci enfin est farci de vers et de développements qui se retrouvent dans le livre de Jérémie (il arrive même que telle expression ait été mal comprise ou démarquée : ainsi « pâturage de justice » en L, 7 et en XXXI, 23) et ailleurs, en sorte que cet oracle démesuré présente le caractère d'une compilation tardive. Noter par exemple ces correspondances : L, 13 (XLIX, 17); L, 16 (Is., XIII, 14); L, 30 (XLIX, 26); L, 40-46 (XLIX, 18; VI, 22-24; XLIX, 19-21); LI, 15-19 (X, 12-16); LI, 25-26 (Ez., XXXV, 3-4); LI, 40 (Is., XXXIV, 5-7). Nötscher (p. 332) y voit l'œuvre d'un disciple de Jérémie qui écrivait dans le sens, l'esprit et le style de son maître, compte tenu du changement de situation historique. Ricciotti veut dégager un noyau authentique. Condamin ne range pas ce poème, dont il défend l'unité, dans la liste des passages authentiques (p. XXIV). Tobac (*Les prophètes d'Israël*, Malines. 1921, p. 298-299) est résolument contre l'authenticité. Le plus simple est de penser qu'on a accroché artificiellement ces deux chapitres à la narration de l'action symbolique contre Babylone, et devant elle (cf. cas analogues, col. 861).

Les oracles contre Moab (XLVIII, 1-47) et Édom (XLIX, 7-22) présentent quelque similitude de composition avec celui contre Babylone. Le premier, diffus, a des rencontres textuelles avec Is., XV-XVI (cf. E. Power, *Biblica*, 13, p. 435 sq.); Num., XXI, 27-30; XXIV, 17; Is., XXIV, 17-18; le second recouvre Abd., 1-10. En outre l'un et l'autre reprennent une série de passages se trouvant dans le livre de Jérémie (XLIX, 18=L, 40; XLIX, 19-21=L, 44-46; LXIX, 22=XLVIII, 40-41). Nous nous trouvons là encore devant des compilations, d'où Nötscher aussi bien qu'Eissfeldt sont disposés à dégager un noyau authentique qu'il est d'ailleurs difficile de cerner avec une précision extrême (Nötscher, p. 313, 323).

g) LII. — « Semble avoir été ajouté aux écrits du prophète pour montrer clairement d'après l'histoire, en manière de conclusion, comment la prédiction principale, relative au sort de Jérusalem, avait été accomplie » (Condamin, p. 363). On a donc un appendice apologétique, comme dans le cas de Is., XXXVI-XXXIX, ajouté à la première partie d'Isaïe. Le ch. LII est emprunté, presque mot pour mot, à II Reg., XXIV, 18-XXV, 21, 27-30.

3. *Conclusion.* — Il résulte de l'étude ci-dessus que les éditeurs ont fait des additions au livre de Jérémie sous forme de surcharges, *überarbeiten*, ou d'insertions plus nettes. Nous avons examiné les plus importantes : X, 1-16; XI, 1-5, 7-8, 13-14; XXV, 12, 13 *c*, 14; XXX, 10-11, 23-24; XXXI, 10-11, 26, 38-40; XXXII, 17-23 (en partie); XXXIII, 14-26; XXXIX, 1-2, 4-13; XLVIII, 1-47 (en partie); XLIX, 7-22 (en partie); L-LI, 58; LII. On sait que les livres bibliques ont été des livres vivants où les générations successives n'hésitaient pas à inscrire leurs pensées et leurs espoirs, des livres aux mains d'une communauté et portés par une tradition. Le livre de Jérémie en administre la preuve dans des limites d'ailleurs restreintes, et montre que la tradition est à la fois mouvement et conservation. Essayons de pénétrer plus profondément dans ce travail secret.

3° *Le désordre du livre : la question de la composition.* — 1. *État de la question.* — « Le livre de Jérémie n'est pas un *livre* dans le sens ordinaire du mot, c'est-à-dire qu'il n'est pas un écrit organique dont les parties seraient unies par un lien logique. Aujourd'hui on l'appelle Livre par convention d'ordre pratique, mais il faudrait l'appeler plus exactement Recueil d'écrits » (Ricciotti). L'absence d'ordre est telle que Cornill ne connaît pas de livre de l'A. T. plus désordonné que celui-ci. Donnons-en trois preuves :

a) L'abondance des doublets. — Les passages suivants sont en double dans l'hébreu et le grec : VI, 22-24=L, 41-43; VII, 1-14=XXVI; X, 12-16=LI, 15-19; XVI, 14-15=XXIII, 7-8; XXIII, 19-20=XXX, 23-24; XLIX, 19-21=L, 44-46. Les passages suivants sont en double dans l'hébreu : VI, 12-15=VIII, 10-12; XV, 13-14=XVII, 3-4; XXIII, 5-6=XXXIII, 15-16; XXX, 10-11=XLVI, 27-28; XXXI, 35-37; XXXIII 25-26; XXXIX, 4-10=LII, 7-16. — Ces faits obligent à conclure à une pluralité de rédacteurs : des mains différentes auront recueilli les mêmes paroles dans des écrits qu'on a un jour combinés, sans en vouloir rien retrancher.

b) Le mélange des formes littéraires. — On a, en Jérémie, l'alternance de trois formes. D'abord la poésie oraculaire (A) qui se présente en petits recueils, groupant des poèmes par affinité de sujets ou simplement par le principe sémitique de la *concatenatio.* Signalons ici que le P. Condamin a appliqué systématiquement dans son commentaire la théorie du poème hébreu dont l'élément constitutif est le groupe strophe-antistrophe-strophe intermédiaire ou alternante, avec, pour indices, des mots répétés de l'une à l'autre — *responsiones, inclusiones.* Cf. Condamin, p. XXXIX, avec références à ses écrits antérieurs, et aussi son ouvrage, *Poèmes de la Bible*, avec une introduction sur la strophique hébraïque, Paris, Beauchesne, 1933. Sur la rigidité du système, on lira les remarques de L. Desnoyers, *Bull. de litt. ecclés.*, 1921, p. 69; Lagrange, *Rev. bibl.*, 1922, p. 132-135 et Calès, *Rech. de science relig.*, 1921, p. 117-118. Sur la métrique de Jérémie, cf. F. Giesebrecht, *Jeremias Metrik am Texte dargestellt*, Göttingen, 1905. Puis les passages de prose biographique (B), où il est parlé du prophète à la 3e personne, *Er-Berichte.* Enfin les passages autobiographiques en prose (C) ou *Ich-Berichte.* Nous donnons, par manière d'indication, la distribution générale de ces trois types d'après Œsterley-Robinson (p. 291) :

A	B	C
I, 15-III, 5		I, 1-14
III, 19-VI, 30		III, 6-18
VIII, 4-X, 25		VII, 1-VIII, 3
XI, 15-XII, 17		XI, 1-14
XIII, 15-27		XIII, 1-14
XIV, 1-10		XIV, 11-16
XIV, 17-XVII, 18		XVII, 19-27
XVIII, 13-23		XVIII, 1-12
XX, 7-18	XIX, 1-XX, 6	
	XXI, 1-10	
XXI, 11-14		XXII, 1-5
XXII, 6-XXIII, 40	XXVI	XXIV
XXV, 30-36	XXIX	XXV, 1-29
XXX, 4-XXXI, 22	XXX, 1-3	XXVII
XLVI, 58	XXXIII	XXVIII
	XXXIV	XXXI, 23-40
	XXXVI-XLV	XXXII
	LI, 59-64	XXXV
	LII,	

c) Enfin l'absence de suite dans les indications chronologiques parsemées dans le livre (III, 6; XXI, 1; XXIV, 1; XXV, 1; XXVI, 1; XXVII, 1; XXVIII, 1; XXIX, 2; XXXII, 1; XXXIII, 1; XXXIV, 1; XXXV, 1; XXXVI, 1, 9; XXXVII, 5; XXXIX, 1, 2; XL, 1; XLV, 1; XLVI, 2; XLIX, 34; LI, 59). Ce dernier point donne l'impression d'un désordre si inextricable que Le Hir, *Les trois grands prophètes*, Paris, 1877, p. 234 sq., pour l'expliquer, a recouru à l'hypothèse étrange que « nous aurions dans les prophéties de Jérémie un livre de leçons disposées selon l'ordre liturgique, où l'on s'est écarté de l'ordre chronologique toutes les fois que les besoins de joindre ensemble des oracles analogues ou les autres nécessités du culte l'ont exigé. » Hypothèse désespérée que les analyses modernes n'ont pas retenue.

Ces trois faits-indices n'ont pas empêché les exégètes de chercher sous le désordre apparent le principe ou les principes d'ordonnance. Deux études excellentes méritent d'être signalées : celle de Podechard et celle d'Eissfeldt. Trop brèves l'une et l'autre, elles orientent les recherches dans un sens traditionnel.

2. *Le système de E. Podechard* (*Le livre de Jérémie, structure et formation*, dans *Rev. bibl.*, 1928, p. 181-197). — Le livre de Jérémie n'est pas d'un seul jet. Le ch. XXXVI, 2 rapporte comment, en 605, Jérémie dicta à son secrétaire Baruch les oracles qu'il avait prononcés depuis le début de son ministère et comment, l'année suivante, ce premier rouleau ayant été détruit, Jérémie en redicta toutes les données auxquelles furent jointes beaucoup d'autres paroles (℣. 32). D'autre part, le titre I, 1-3, composite, atteste plusieurs étapes dans la composition du livre.

Laissant de côté les oracles contre les nations (XLVI-LI) et l'appendice historique (LII), Podechard discerne dans le reste trois recueils : I-XXV, XXVI-XXXV et XXXVI-XLV, qui présentent chacun une physionomie propre, répondant aux préoccupations et aux intentions du rédacteur.

a) Le premier recueil (I-XXV) est, dans son ensemble, une collection d'oracles prophétiques et un livre de Jérémie. Le prophète l'a dicté deux fois de suite en 605-604. Il contenait des oracles sur Juda et les nations (les prophéties concernant ces dernières venant originairement après XXV, comme il a été dit col. 861-862). Ce sont dans l'ensemble des oracles menaçants, ceux que le prophète a prononcés depuis son appel (626). Comme on n'était pas loin des événements, il fut inutile d'ajouter des explications historiques : « De nos jours des hommes politiques publient de même les discours qu'ils ont prononcés durant une période de temps sans éprouver le besoin de rappeler les circonstances qui ont donné naissance à leurs propos. » — Les oracles de ce recueil semblent disposés selon l'ordre chronologique : on y voit, en effet, progresser certains courants d'idées (annonces de l'exil; plaintes de Jérémie persécuté). — Au rouleau primitif on a ajouté d'abord XVIII-XX (récits d'actions symboliques postérieures à 604), puis un appendice (XXI-XXIV) dont les éléments sont groupés par ordre de matières : oracles contre les rois (XXI-XXIII, 8), oracles contre les prophètes (XXIII, 9-40) auxquels sa date a fait adjoindre la vision des deux corbeilles. Cette méthode d'adjonction, définie en XXXVI, 32, s'est donc maintenue « pendant tout le règne de Joakim pour les oracles postérieurs à 604, et jusqu'à la prise de Jérusalem (587) pour les oracles qui datent du règne de Sédécias. Elle a pu même être observée encore pour certaines prophéties insérées après coup dans la collection, soit parce qu'on ignorait les circonstances précises qui avaient donné naissance à l'oracle, soit parce que cette connaissance ne semblait pas indispensable à l'intelligence du texte, soit pour d'autres motifs ». Quant au ch. XXV qui, à l'origine, en raison de sa date terminait le manuscrit de 604 et se trouvait à la suite de XVII, on l'a rejeté à la fin, avec les prophéties contre les nations « parce qu'on l'a

considéré comme en faisant partie ou leur servant d'introduction ».

b) Le deuxième recueil (XXVI-XXXV) a été écrit par Baruch (en plusieurs endroits sous la dictée de son maître). La prose domine; les oracles sont souvent résumés et noyés dans un commentaire historique. Deux sentiments, la foi de Baruch à son maître et son besoin d'espérance, « semblent avoir donné naissance à ce second recueil ou du moins lui avoir imprimé son caractère particulier. La première section (XXVI-XXIX) est une sorte d'apologie du prophète. Baruch épouse la cause de son maître et la défend par des faits. Comme les principaux adversaires de l'homme de Dieu étaient les prêtres et les prophètes, qui formaient le monde religieux officiel, Baruch raconte les luttes de Jérémie avec eux en notant ce qui peut mettre en évidence sa mission surnaturelle. Des textes comme XXVI, 24; XXVIII, 17; XXIX, 32 sont révélateurs et caractérisent une méthode. La seconde section rassembla d'abord les oracles par lesquels Jérémie avait annoncé la restauration, non sans relater le fait inspiré qui leur avait servi de point de départ (XXXII-XXXIII). C'était la seconde face d'un diptyque qui rappelait les principaux aspects de l'enseignement de Jérémie sous le règne de Sédécias surtout, mais reflétait aussi les préoccupations de Baruch vers la même époque. Des prophéties de même objet y furent adjointes par la suite dans les ch. XXX-XXXI. Il était naturel de vouloir opposer un « livre de la consolation » au « livre des menaces » qu'avait été le manuscrit de 604. L'appendice enfin recueillit des récits et des prophéties dont on ne voulait pas laisser perdre le souvenir. Mais ici encore l'intention apologétique ne paraît pas douteuse (cf. XXXIV, 3; XXXV, 19) ».

c) Le troisième recueil (XXXVI-XLV) retrace les épisodes les plus mémorables de la vie de Jérémie depuis 588 jusqu'à son séjour en Égypte. Le récit est l'œuvre de Baruch qui s'accrédite en un chapitre d'introduction (XXXVI) et en un de conclusion (XLV). Une préoccupation apologétique domine Baruch « ou plutôt une conviction profonde et parfaitement motivée en ce qui concerne la mission de Jérémie et la valeur de ses prophéties. Il note avec soin celles que les événements ont déjà réalisées (XXXVI, en particulier les ℣. 30-31; XXXVII, 6-9, 16-18; XXXVIII, 2-3, 17-23; XXXIX, 15-18; XLV). Pour les autres (XLII-XLIV), il ne doute pas qu'elles ne s'accomplissent à leur tour et peut-être sont-elles déjà au moins en voie de réalisation quand il écrit. Dans le même ordre d'idées, il a soin aussi de faire remarquer comment la protection divine a entouré le prophète et ceux qui lui furent fidèles (XXXVI, 26, 32; XXXVII, 20; XXXVIII, 7-13; XXXIX, 11-14; XL, 1-6; XLV) ».

Dans le système proposé, conclut Podechard, « il est naturel de supposer que chacune des deux premières parties du livre a été constituée avant la formation de la suivante. La première, si l'on fait abstraction d'insertions diverses, aurait été parachevée, c'est-à-dire pourvue de son appendice, au cours du règne de Sédécias. La seconde aurait été en majeure partie rédigée et organisée vers l'époque de la ruine de Jérusalem. La troisième ne serait sans doute pas antérieure à la mort du prophète. Les trois parties furent réunies à une date que nous ne pouvons déterminer, mais qui est bien antérieure à la traduction des LXX. Cette réunion eut lieu soit vers la fin de l'exil, soit après le retour. Elle se fit, suivant les exemplaires, de deux façons différentes. D'un côté on ajouta bout à bout les trois recueils, et les prophéties contre les nations restèrent ainsi à leur place, à la suite du ch. XXV et au milieu du volume : de cette édition est dérivée la version grecque. D'un autre côté on rejeta les prophéties contre les nations à la fin de tout le volume et c'est de cette édition que dérive le texte massorétique ».

3. *Le système de Eissfeldt* (*Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen, 1934, p. 389-411). — Cet essai présente une genèse du livre de Jérémie beaucoup plus complexe que le précédent et fait un appel plus systématique aux « genres littéraires » qui permettraient de distinguer un certain nombre de livrets dont les moins longs ont peu à peu complété les plus fondamentaux.

a) Le rouleau primitif (die Urrolle) *et ses compléments.* Le manuscrit de 605 comprenait uniquement des invectives et menaces proférées de 626 à 605 (XXXVI, 2). On les trouve éparses de I à XXV : I, 2, 4-10, 11-17; III, 6-13; VII, 1-VIII, 3; XI, 1, 6-14; XIII, 1-14; XVI, 1-13; XVII, 19-27; XVIII, 1-12; XIX, 1, 2, 10, 11 *a;* XXII, 1-5; XXV. Tous ces morceaux sont introduits par des formules en *Ich-Bericht* (rédigées à la 1re personne); c'est Jérémie qui dicte. A la réédition du rouleau (XXXVI, 28), on ajouta, comme l'atteste XXXVI, 32, des souvenirs dignes d'être conservés : XXIV, XXVII, XXXV, tous en *Ich-Bericht.* — Rouleau primitif et complément forment un *tagebuchartige Denkschrift* (mémoire en forme de journal). Cet ensemble est de Jérémie.

b) L'œuvre propre de Baruch, biographe de son maître, se trouve dans les passages suivants tous en *Er-Bericht* (rédigés à la 3e personne) : XIX, 2, 3-9, 11 *b*-15; XX, 1-6; XXVI; XXXVI; XLV; XXVIII-XXIX; LI, 59-64; XXXIV, 8-22; XXXVII-XLIV. Cette suite chronologique a été troublée par le déplacement de 3 morceaux, fait volontairement : on a rapproché LI, 59-64 de la prophétie contre Babylone; on a placé XLV après XLIV, qui contenait des menaces contre le reste de Juda, transfuge en Égypte : comme Baruch était dans ses rangs (XLIII, 3, 6), on a pu croire qu'elles l'atteignaient; et l'on a placé à sa place actuelle XXXVI parce qu'on a pensé que les 35 premiers chapitres contenaient tous les ajouts pratiqués d'après XXXVI, 32.

c) Eissfeldt discrimine ensuite un certain nombre d'écrits, qui forment des petites unités aux contours tantôt très discernables, tantôt plus fuyants. Les premiers comprennent : XIV, 1-XV, 4 (imitation d'une liturgie de deuil); XXI-XXIII, 8 (contre les rois); XXIII, 9-40 (contre les prophètes). Ces trois petits recueils portent des titres; en gros, ils sont jérémiens. Le joyau jérémien que constituent ses « Confessions » a sûrement été gardé à part par ses disciples : on le trouve aisément en XI, 18-XII, 6; XV, 10-21; XVII, 12-18; XVIII, 18-23; XX, 7-18. Restent un certain nombre de matériaux (II-VI; VIII, 4-X, 25; XII, 7-17; XIII, 15-27; XV, 5-9; XVI, 19-21; XVII, 1-11) où les groupements originels sont moins faciles à détecter : Eissfeldt y distingue des productions de jeunesse, où Jérémie parle à la manière d'Osée (cf. II, 2 et Os., II, 17) et aussi d'Isaïe; d'autres où il décrit l'invasion qui menace du Nord (IV, 11-13, 15-17; VI, 1-8; VIII, 16-17) et des lamentations (IV, 19-21; VIII, 18-23; IX, 20-21) sans doute prononcées à cette occasion. En outre des considérations, avertissements et sentences sont çà et là parsemés (V, 26-28, 30-31; XIII, 23). Tous ces éléments, d'origine presque toujours jérémienne, ont été réunis au rouleau de 605-604. Il est difficile de voir à quel principe d'ordonnance on a obéi : certainement pas à un principe chronologique. Peut-être voulut-on ouvrir le livre, comme celui d'Isaïe, par un compendium de la prédication jérémienne (II-VI) que VII, 1-VIII, 8 se trouvait compléter de façon admirable. Ce compendium étant donné, on comprend l'introduction des morceaux sur les persécutions de Jérémie. Quant à l'insertion du libretto XXX-XXXI on

le comprend bien immédiatement au voisinage de XXXII, qui parlait lui aussi de consolation.

Le remarquable essai de Eissfeldt n'exagère-t-il pas le nombre des sous-recueils? Ne se défie-t-il pas trop de l'apparent désordre chronologique? En le plaçant à côté de celui de Podechard qui traite le livre comme un tout plus organique, on a voulu souligner le progrès que l'un et l'autre ont fait faire aux études jérémiennes et les conclusions favorables à l'authenticité auxquelles, par des moyens différents, tous les deux sont arrivés.

II. La vie et le message de Jérémie. — 1° *Suite chronologique des récits et discours.* — Des suites chronologiques assez différentes ont été établies. On pourra voir celle de Condamin (p. XXII-XXIV). Celle que suppose Skinner a tendance à ne pas laisser trop vide la période entre 622 et 608 : il y inclut, un peu arbitrairement, XI, 18-XII, 6; VI, 16-20; VIII, 4-8; IX, 16-17, 19-21; VIII, 14-23; XIV-XV, 4; IX, 1-8; XVIII, 13-17. Celle qu'on présente ici est basée, en partie, sur un travail inédit de E. Podechard. N'y entrent pas les morceaux donnés col. 864-868 comme inauthentiques.

626 : Vocation (I).

626-622 : Appels à la conversion adressés à Juda. Annonce d'une invasion venant du Septentrion (l'ensemble II-VI, sauf II, 14-17; III, 14-18; V, 18-19; VI, 27-30). Annonce du retour de l'Israël du Nord (XXX, 5-24; XXXI, 2-22).

622 : Prédication de la réforme deutéronomique (XI, 6, 8 fin, 9-12).

Après 622 : Les désillusions sur la réforme peuvent être notées en des passages comme III, 4-5, 10; IV, 3-4, 8 *b;* V, 1-6, 15; VI, 16-20.

608 : Scandale de Megiddo (VIII, 14-23). Abandon de la réforme (XI, 9-17). Persécutions des gens d'Anathôth contre Jérémie (XI, 18-XII, 6).

608-605 : Lamentation sur Joakaz (XXII, 10-11). Discours contre le Temple (VII-VIII, 3; XXVI). Avertissements à Joakim (XXI, 11-XXII, 9). L'emprise égyptienne (II, 14-17).

605-604 : Victoire babylonienne de Karkémiš (XLVI, 2-12). Annonce de la ruine et de l'exil dont rien ne sauvera sauf la conversion (l'ensemble VIII, 4-X, 25, sauf X, 1-16). Annonce du jugement de Juda et des nations voisines par un peuple du Nord (XXV). Le fond des oracles contre les Philistins (XLVII), Moab (XLVIII), Ammon (XLIX, 1-6), Édom (XLIX, 7-22), Damas (XLIX, 23-27), Cédar et Hasor (XLIX, 28-33). Découragement de Jérémie touchant son peuple (VI, 27-30). La ruine et la déportation figurées par la ceinture et les cruches (XIII, 1-14). Appel à la conversion sous peine d'exil (XIII, 15-27, sauf 18-20; XVI-XVII, 11, sauf XVI, 14-15, 19-20). Prière de Jérémie contre ses persécuteurs (XVII, 12-18). Philippique contre Joakim (XXII, 13-19). Entrée en fonction de Baruch (XXXVI). Prophétie touchant son sort (XLV).

Vers 602 : Juda saccagé par ses voisins (XII, 7-17). On pourrait mettre aussi à cette date les oracles contre Moab (XLVIII) et Ammon (XLIX, 1-6), que nous avons datés plus haut de 605.

Autour de 600 : Le vase manqué. Plaintes de Jérémie (XVIII). Cruche brisée, plaintes de Jérémie (XIX-XX, XV, 10-21).

De date indéterminée sous Joakim : Sur la sécheresse (XIV-XV, 9). Discours sur le sabbat (XVII, 19-27). Contre les prophètes (XXIII, 9-40, sauf 18-20).

598 : Contre Jéchonias (XXII, 20-30). Pendant le siège : épisode des Rékabites (XXXV). Après le siège (XIII, 18-20).

594-593 : Lutte avec les faux prophètes (XXVII-XXVIII). Lettre aux déportés (XXIX, sauf 14). Les deux corbeilles (XXIV). Action symbolique contre Babylone (LI, 59-64). Oracle contre Élam (?) (XLIX, 34-39).

Vers 590 : Contre les rois infidèles et annonce d'un roi juste (XXIII, 1-8).

588-587 : Siège de Jérusalem (XXXVII-XXXVIII). Révocation de la libération des esclaves (XXXIV, 8-22). Oracles sur le sort de Sédécias (XXXIV, 1-7; XXI, 1-10). Achat d'un champ à Anathôth et annonce du retour (XXXII, sauf 18-23; XXXIII, sauf 14-26). Le livre de consolation (XXX-XXXI, avec parties de 626-622 réadaptées, sauf XXX, 10-11, 23-24; XXXI, 10-11, 26). Bribes de prophéties de bonheur : III, 14-18; V, 18-19; XVI, 14-15, 19-20.

587 (juillet à octobre) : Événements qui se passent en Juda après le siège (XXXIX-XLIII, 7).

Après 587 : En Égypte (XLIII, 8-XLIV). Annonce de l'invasion de l'Égypte par les Chaldéens (XLVI, 13-26).

2° *État religieux et moral de Juda au temps de Jérémie.* — Sur les événements politiques qui servent d'arrière-fond au livre de Jérémie, voir Israel *(Histoire d')*, col. 756-759. Nous ajoutons quelques mots sur l'état spirituel de Juda.

1. La monarchie finissante connut une grande crise syncrétiste que patronnèrent Manassé (693-639) et Amon (639-638) et qui apparaît comme l'aboutissement d'un certain nombre d'influences : habitudes ancestrales, ambiance cananéenne, politique royale, prestige assyrien (cf. art. Idoles, idolatrie, col. 180-185). Des tableaux comme II Reg., XXI, 1-9; XXIII, 4-14 (cf. Ez., VIII) qui procèdent par une accumulation de traits sombres donnent une idée de ce que vit Jérémie au début de sa carrière : Temple devenu un carrefour d'idoles, hauts-lieux innombrables. Le prophète, en outre, pénétrant à l'intérieur des maisons, verra que sur les terrasses on célèbre « l'armée du ciel » (Jer., VII, 17; VIII, 2; XIX, 13; XLIV, 15 sq.). La réforme de 622 fut un alignement intégral et officiel sur le programme religieux du Deutéronome, mais sombra avec Josias qui l'avait entreprise et que l'Eccli., XLIX, 4, louera à l'égal de David et d'Ézéchias. — Les rois suivants, Joakim et Sédécias, n'osèrent point rétablir le culte idolâtrique dans le Temple, ne le rendirent pas officiel, et ne le pratiquèrent pas : aussi bien ne les assimile-t-on pas à Manassé dans la responsabilité du châtiment national (II Reg., XXIV, 3-5, 19); mais ils sont coupables d'avoir laissé tomber les mesures prises par leur père et de n'avoir combattu ni le culte privé des idoles, ni celui des hauts-lieux (cf. Jer., XI, 13, 17; XII, 16; XIII, 10; XVI, 18; XXV, 6). D'ailleurs le culte qu'on prétend adresser à Yahweh demanderait à être purifié de ses déformations : car Yahweh a sa manière d'être servi, son *mišpat.* Or le formalisme entache son culte : les gens croient qu'on peut acheter les faveurs divines rien qu'en multipliant les présents (Jer., XI, 15; VII, 21; VI, 20). Ils ont aussi introduit à l'intérieur du yahwisme l'habitude des sacrifices d'enfants (Jer., II, 23; VII, 31; XIX, 5; XXXII, 35; cf. Ez., XX, 25-26); la pensée de Jérémie, telle qu'elle ressort de XXXII, 35, n'est pas douteuse : il s'agit bien de soi-disant hommages à Yahweh, pratiqués dans les hauts-lieux, mais, à la suite d'Osée, Jérémie n'admet pas la prétention qu'a le peuple d'adresser toute espèce de culte au vrai Dieu : il pervertit et « baalise » la divinité et son hommage s'adresse en fait aux Baals. De la même façon sont dénoncées les immoralités des *bamoth,* c'est-à-dire l'institution de la prostitution sacrée (Jer., II, 23-24), qu'au début de sa carrière Jérémie aura pu voir dans le Temple lui-même (II Reg., XXIII, 7).

2. Une vie morale bien imparfaite allait de pair avec cette vie religieuse.

La sensualité de la race revit dans des tableaux

comme celui-ci, qui veut décrire un coin de Jérusalem :

Ils vont en foule chez la prostituée;
tels des étalons bien repus,
ils hennissent après la femme d'un autre.
(Jer., v, 7-8; vii, 9; xiii, 27.)

Sous le vernis de la civilisation affleurent continuellement « violence et ruine, coups et blessures » (Jer., vi, 7). On va jusqu'à verser le sang (Jer., xxii, 3; vii, 9). Mais d'ordinaire la dureté s'étale moins : elle revêt des dehors policés qui ne la rendaient pas moins perceptible à un observateur comme Jérémie : voici les fraudes des marchands ou des durs créanciers (Jer., v, 26-28); voici les juges vénaux (Jer., xxi, 12; vii, 5; Soph., iii, 3); l'étranger, l'orphelin et la veuve sont opprimés (Jer., xxii, 3; vii, 7). Les assises sociales semblent ébranlées dans cette société sans charité :

Méfiez-vous chacun de votre ami
et que nul ne se fie à son frère!
Car tous les frères sont des fourbes;
tous les amis s'en vont calomniant...
(Jer., ix 3.)

Le mal est général : telle est l'impression que laissent au prophète ses premières visites à la capitale :

Parcourez les rues de Jérusalem,
regardez et voyez;
Cherchez sur les places publiques
si vous trouvez un homme,
s'il en est un pratiquant la justice.
(Jer., v, 1.)

L'impression première n'est pas démentie par l'expérience (Jer., xxiii, 14). Il a cru un moment que la corruption était le seul apanage du peuple (Jer., v, 4), mais a dû tôt convenir que du plus petit au plus grand tous sont coupables (Jer., vi, 13). Prophètes et prêtres commettent l'adultère et marchent dans le mensonge (Jer., xxiii, 14; xxix, 23; Soph., iii, 4). Au faîte de la nation, Joakim, s'écartant en cela de Josias, le type du bon roi, sacrifie ses sujets à sa passion du cèdre :

Malheur à qui bâtit sa maison avec l'injustice,
ses chambres avec l'iniquité;
Qui fait travailler les autres sans les payer
et ne leur donne pas le prix de leur peine!
Qui dit : « Je me bâtirai une grande maison,
des chambres spacieuses,
Aux larges fenêtres, aux planchers de cèdre
et peinte au vermillon.
(Jer., xxii, 13-14; cf. Ez., xxxiv, 1.)

Juda n'était pas effrayé de cette situation. Bien au contraire il l'aimait (Jer., v, 30-31), ne se sachant pas pire que les autres nations (cf. Hab., i, 2 sq.). Les faux prophètes n'étaient pas seuls à entretenir l'optimisme : Nahum n'avait-il pas prédit une ère de paix qui semblait coïncider avec la chute de Ninive (Nah., ii, 1-3)? Isaïe n'avait-il pas annoncé la pérennité de Sion (Is., xxxvii, 21-35)? Les longs règnes des derniers rois n'étaient-ils pas un gage de bénédiction? Aussi le peuple trouve-t-il les troubleurs lassants et inopportuns (Jer., xxvi, 8-9). Yahweh fait prospérer les gens (Jer., xii, 1-2), la population est nombreuse (Jer., xvi, 3), la richesse abonde (Jer., xvii, 3; Soph., i, 18, 11, 13), l'industrie fleurit à Jérusalem (Jer., xx, 5), les trésors du Temple, même après 598, sont nombreux (Jer., xxvii, 18 sq.), le peuple est fier de sa ville (Jer., xix, 13), la gaîté est insouciante (Jer., xv, 17; xxxi, 4), on festoie (Jer., xv, 18), et l'on entend le chant du fiancé et de la fiancée (Jer., xv, 19).

3. Le prophète observait ses contemporains emportés dans leur course (Jer., viii, 6); leur tranquillité était à ses yeux un endurcissement qui prenait racine dans les fautes des générations antérieures (Jer., vii, 26; ix, 13; xvi, 12). Nul n'avait jusqu'alors donné du péché une description aussi poussée. Sa sensibilité religieuse et sa profession de prédicateur ne la lui faisaient point atténuer. Un jour viendra où il désespérera de la conversion elle-même, car :

Un Éthiopien change-t-il sa peau?
Un léopard ses taches?
(Jer., xiii, 23.)

3° *Étapes d'une biographie psychologique.* — La grandeur hors pair de Jérémie dans le mouvement prophétique tient à ce qu'il a préparé la religion personnelle. Pour ses prédécesseurs, l'unité religieuse c'est la nation. Un jour, cette base nationale s'avérera insuffisante et on comprendra la religion comme une relation immédiate entre Dieu et l'âme humaine : l'individualisme et, en conséquence, l'universalisme s'imposeront. Dans ce processus de découverte — qui est comme l'envers de l'action d'en Haut sur Israël et l'aspect humain d'une réalité divine — Jérémie joue un rôle essentiel. C'est à ce point de vue central qu'il faut se placer pour étudier le progrès de sa vie.

Ce qu'on peut appeler sa « théologie » ne peut guère se disjoindre et s'étudier à part. En tant qu'elle est un apport net à l'héritage reçu, elle se constitue au rythme même de son expérience, elle est engagée dans sa vie. Les formules lumineuses ne viendront qu'en fin de course, mais seront préparées par tout ce qui précède.

C'est donc une biographie psychologique qu'il faut construire, en marquant dès l'abord les limites de l'entreprise. Si Jérémie l'a facilitée, en nous laissant ses inestimables « confessions », il reste que la courbe de sa biographie ne peut s'établir dans le dernier détail, à cause du caractère parfois imprécis des datations. La distinction de trois phases, pour scolaire qu'elle puisse paraître, cerne assez bien la réalité et se trouve coïncider avec les règnes successifs de Josias, Joakim et Sédécias. La première (626-608) nous est surtout connue par ses débuts : Jérémie alors n'a pas 30 ans; il n'est pas étonnant que nous relevions chez lui des traits de jeunesse : le caractère touffu de la prédication, l'influence marquée des prophètes antérieurs, les illusions que viendra renforcer l'événement de 622. La deuxième phase (608-598) peut s'appeler le « Gethsémani » du prophète : période uniformément sombre et douloureuse qui semble commencer vers la quarantaine. La troisième (598-587), période de la maturité, s'achève par les formules d'espoir et par la victoire de la foi : en même temps que tombe Jérusalem, va s'esquisser pour la religion le passage d'un ordre révolu à un autre supérieur.

Parmi les biographes de Jérémie, J. Skinner, *Prophecy and Religion. Studies in the Life of Jeremiah*, Cambridge, 1922, témoigne d'une remarquable compréhension pour la personnalité de son héros. Ce qui suit lui doit beaucoup.

1. *Les enfances Jérémie.* — *a) Les influences subies.* Jérémie a dû naître vers 645. Son village d'Anathôth, auquel il restera toujours attaché (xxxii, 7), l'a marqué profondément; dans ses oracles passeront quantité d'images de la vie rurale et villageoise, comme dans la prédication de S. Paul celles de la vie citadine. Les fêtes dansées au son des tambourins, les cérémonies des noces, le jardin bien arrosé, la présence des animaux domestiques, l'abondance du blé, du vin nouveau et de l'huile, voilà ce que restera le décor de ses rêves (xxxi, 12-13; xxxii, 43; xxxiii, 11). Et son eschatologie, vide d'éléments cataclysmiques, fera état de ces humbles détails : l'absence d'oiseau, l'arrêt du bruit de la meule, l'extinction de la lampe (xxv, 10). — Anathôth est à 6 km. de Jérusalem, mais n'a pas oublié son appartenance à Benjamin (i, 1) et donc ses attaches avec l'ancien royaume du Nord. Or dès ses premières prophéties

Jérémie ne veut pas désespérer des tribus qui y demeurent soumises à l'Assyrie (XXXI, 2-22; XXX, 5-21; cf. col. 866-867). Cette attirance du Nord explique au mieux l'affinité qu'il montre avec la ligne d'Osée : l'influence de celui qu'on a appelé le « Jérémie du Nord » (Stanley) va se saisir dès les premiers oracles. Les deux hommes ont d'ailleurs la même tendresse pour le peuple auquel ils doivent annoncer des malheurs. Cette rencontre psychologique est importante à noter. Des deux côtés, on a une intrusion du tempérament émotif en plein message. Jérémie a dû d'autant mieux s'assimiler la manière d'Osée, qu'il y avait entre eux parenté d'âme. Ce tempérament a dû être affiné dans le cas de Jérémie par ses ascendances sacerdotales (II, 1). « Qui sait s'il ne serait point un rejeton de cette tribu sacerdotale d'Abiathar qui, disgraciée par Salomon au profit de Sadoc, se retira dès lors sur ses terres d'Anathôth?... Le Livre des Rois donne comme raison de cette disgrâce le fait qu'Abiathar s'était rangé au parti d'Adonias, le rival de Salomon. N'est-il pas permis de conjecturer que cette attitude politique d'Abiathar fut inspirée par des mobiles d'ordre religieux? Représentant l'antique idéal cultuel, selon lequel l'arche était le seul symbole sensible de la présence de Yahweh, Abiathar aura sans doute manifesté trop ouvertement son hostilité aux innovations religieuses et aux tendances païennes du nouveau monarque, s'attirant ainsi ses foudres. On s'expliquerait alors que cette caste sacerdotale, dépossédée de l'éphod et de l'encensoir, ait entretenu chez ses descendants l'amour de la religion plus pure des anciens âges, dégagée de toute compromission païenne » (Dumeste, *Vie spirit.*, t. LV, p. 43). Il faut dire en tout cas que ces beaux sentiments n'ont guère persisté, car la famille de Jérémie lui devint opposée (XII, 6).

b) La vocation (I, 4-19), qui est datée de 626, définit déjà le génie psychologique et religieux de Jérémie. Comparé à Is., VI, le récit fait contraste. Isaïe note le sentiment de « crainte et tremblement », et aussi de culpabilité, qu'il éprouve devant le *Mysterium tremendum* et son cas est le lieu classique des théoriciens du « sacré » (cf. R. Otto, *Le sacré : l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, trad. Jundt, Paris, 1929, ch. XIII, *Le numineux dans l'A. T.*). Cet effroi est absent chez Jérémie : on dirait d'un homme habitué à la présence d'un Dieu simple et familier. C'est comme si sa vision n'était pas la première et mettait le sceau à un passé de contacts. Sa peur ne porte que sur ses propres capacités (℣. 6) : XLIII, 3 à la fin de sa carrière le montrera encore avec son caractère hésitant. Isaïe au contraire s'offre au labeur prophétique. On sent la réponse à sa vocation plus spontanée : chez Jérémie, cette dernière est présentée avec un caractère de prédestination (℣. 5), ce qui correspond bien à XX, 7-9 : à l'élément humain faible et craintif, se superpose l'élément divin plein de maîtrise (Hackspill, *La vocation de Jérémie*, dans *Bull. de litt. ecclés.*, Toulouse, 1902; cf. aussi, Ste Thérèse, *Vie par elle-même*, éd. des Carmélites, Paris, 1922, p. 258).

2. *Les commencements du ministère (surtout 626-622). — a) Les quatre appels* (II-VI). Pas plus chez Jérémie que chez les prophètes en général, il n'y a un tempérament de raisonneur. Les prophètes sont avant tout des « troubleurs d'Israël » (I Reg., XVIII, 17) qui essaient de revigorer des instincts religieux assoupis depuis des jours sans nombre (II, 32) et prennent appui sur des idées à la fois admises et délaissées. Des appels constituent ce qu'on peut nommer leur dialectique.

Dans son ardeur à convaincre, Jérémie les interjette tous en vrac : l'appel à la tradition, l'appel à la raison, guide du sentiment religieux, l'appel au sens moral, l'appel à l'intérêt. On trouve ces appels chez tous les prophètes, mais nulle part en un faisceau aussi épais. Cette accumulation vient peut-être comme l'a pensé Eissfeldt (col. 872) d'un artifice rédactionnel : n'est-elle pas, davantage, un trait de jeunesse? Un second étant l'impatience des résultats, qui perce en IV, 14.

Il faut noter, pour ce qui est de la formulation de ces appels, l'influence hors pair d'Osée et en seconde ligne, d'Isaïe. Avec le premier, les thèmes coïncident souvent : cf. II, 5 et Os., IX, 10 (assimilation du fidèle priant au dieu prié); II, 2-3 et Os., II, 17; XI, 1, 4 (idéalisation du Désert); V, 7 et Os., IV, 11; X, 1; XIII, 6 (bien-être matériel cause de déchéance morale); bien plus, il y a entre les deux parenté littéraire : comparer Jer., II, 2 et Os., II, 17; VI, 1 et Os., V, 8 (cf. K. Gross, *Die literarische Verwandschaft Jeremias mit Hosea*, Berlin, 1930). On a pu parler entre eux de filiation spirituelle. Le jeune prophète n'eut pas à tâtonner; son initiation était faite, il avait ses armes en main.

L'argument de tradition, tout implicite et sous-jacent qu'il soit chez lui, fera état de ce « bloc », de cette lignée ininterrompue des prophètes dont Jérémie se donnera comme le plus récent chaînon (XXV, 3, 4). Par les prophètes, on remontait jusqu'aux origines de la nation, aux jours du Désert fortement idéalisés (II, 2-3). La fidélité à ce qui s'est fait alors est un critère de vérité (cf. VII, 22-23). Or la vie actuelle d'Israël, religieuse et morale, telle que Jérémie la voit, se définit comme une rupture de tradition. C'est ce que signifient ces métaphores : abandon (I, 16, 32; II, 17, 19; V, 7), révolte (II, 8; III, 6; VI, 19), trahison (V, 11), brisure (II, 20), vagabondage (III, 13). Israël a perdu contact avec ses origines : il n'est pour lui que de « revenir » en arrière; cette invitation au retour, qui devient un leitmotiv (III, 7, 12, 22; IV, 1; V, 3), est le résumé pratique de l'argument de tradition.

Juda a dégénéré. De plus il a perverti la conception de la divinité, confondant Yahweh avec un simple Baal. Au nom de la raison, guide du sentiment religieux, Jérémie n'accepte pas cette confusion. Les dieux ne sont que pierre et bois (II, 27; III, 9) fabriqués par l'homme (I, 16), ils sont marqués d'impuissance (II, 28, cf. XI, 12-13); « citernes percées » (II, 13) et « souffles » (II, 5), ils servent de repoussoirs à la gloire du seul Dieu (II, 11).

Jérémie fait encore appel au sens moral, car il a constaté que Juda a une conduite indigne (V, 1-13, 20-31; VI, 10-15, 16-21) et qu'il ne conçoit même plus le culte à la façon d'un commerce moral avec la divinité. Les dénégations opposées au prophète à propos de ce dernier point (II, 23) témoignent assez d'une honte secrète : Jérémie pouvait prendre appui sur ce sentiment. Des allusions cinglantes suffisaient : la fréquentation des hauts-lieux est appelée avec insistance une prostitution (III, 2-3, 6, 8, 9; II, 23-25), ce qui visait non seulement la pratique de l'idolâtrie *ut sic*, mais plus précisément les désordres moraux des sanctuaires. Le vrai et le beau sont interchangeables, disaient les Grecs : Jérémie, si on intellectualisait son intuition, aurait dit : le vrai et le bien.

Jérémie, enfin, faisait appel à l'intérêt. Les gens, autour de lui, devraient être sensibles aux leçons de l'histoire où se montre à l'œuvre la « justice » de Yahweh. Peut-être les présentait-il en bloc dans cette admonition, adressée à Juda :

> Ce sont tes crimes qui te punissent,
> tes infidélités qui te châtient.
> Apprends et vois combien il est amer
> d'abandonner Yahweh ton Dieu.
> (Jer., II, 19; cf. III, 24.)

Mais le rappel du passé, même proche, n'a jamais fait grande impression sur la foule oublieuse (II, 30). Aussi Jérémie projette-t-il dans l'avenir, sous forme de promesses et menaces, la loi qui éclairait le passé. Les menaces surtout sont nombreuses et iront s'accentuant et se précisant, au point de constituer, à partir de 608, le seul « argument » pratique. Aux années qui suivirent sa vocation, Jérémie annonce une invasion du Nord. S'agit-il des Scythes ou des Chaldéens? On trouvera l'opinion largement discutée en Condamin, p. 61-67, qui tient pour ces derniers. Mais il est probable que « Jérémie, en annonçant cette invasion guerrière sous l'influence de l'inspiration, ne voyait pas encore qui elle visait avec la netteté que la plupart des critiques s'appliquent à y découvrir. Dans une prédiction, dans une action symbolique, le prophète agissait conformément à une impulsion divine, mais souvent sa parole, son geste ne lui étaient expliqués qu'après et, parfois, que longtemps après. Qu'on lise, par exemple, au commencement du ch. XVIII l'action symbolique de la ceinture de lin; Jérémie obéit à trois impulsions successives, ℣. 1, 3, 6, qu'il suit docilement sans en comprendre la portée; l'explication ne lui est fournie qu'au ℣. 8. Il en est de même au ch. XIX, 1 et 3, 10 et 11, pour le vase d'argile brisé; au ch. XXXV, pour la comparution des Rékhabites, etc. Voir de même dans Is., XX, 1-5, la conduite d'Isaïe qui, sur un ordre de Yahweh, circule durant trois ans nu et déchaussé, et qui ne reçoit l'explication de ce symbole qu'à la troisième année. Dans l'ordre des prédictions, il devait en être habituellement de même. Le prophète parlait d'inspiration, mais il n'avait pas toujours la vue claire, la plénitude d'intelligence des événements qu'il prédisait. Ainsi, dans l'annonce de l'invasion de l'ennemi venu du Nord » (Desnoyers, *Bull. de litt. ecclés.*, 1921, p. 70). Cette menace a pour but d'amener la conversion : elle est nettement conditionnelle (IV, 1-4; VI, 8). Le caractère absolu, qui lui est donné ici ou là (IV, 27-28), tient en premier lieu à la vigueur du style oratoire. A mesure qu'on avancera, Jérémie sera de plus en plus convaincu que la conversion n'interviendra pas (VI, 27-30 : vers 604? XVIII, 1-11); il continuera cependant à proférer des menaces conditionnelles (VII, 5-7; XXXVI, 2-3; XVIII, 8; XXXVIII, 17), sachant à la fois que la conversion pourrait empêcher la ruine et d'autre part que cette conversion s'avère impossible. Cette dernière conviction a dû corser la présentation absolue de ses menaces (XIII, 10). « C'est une très délicate opération, dit Davidson, d'établir la balance entre l'élément moral qui introduit la contingence à l'intime de la prophétie et l'élément absolu qui est au fond de toute prédiction » (cité par Skinner, p. 77). Il faut pour cela pénétrer dans la conscience du prophète et accepter cette sorte d'incohérence, qu'il devait douloureusement sentir.

Pour en revenir aux débuts de sa carrière, notons qu'il a, dès ce moment, espéré la conversion nationale de l'Israël du Nord (III, 12-13; III, 19-IV, 2; XXX, 5-24; XXXI, 2-22) basée sur un changement de cœur de toute la nation. Ce tableau idéal semble inspiré d'Os., XIV.

b) La réforme de 622. Ce tableau idéal allait-il devenir réalité pour Juda? On sait comment le jeune roi (il avait alors 25 ans, l'âge approximatif de Jérémie), après la découverte du Deutéronome, renouvela l'alliance, détruisit les hauts-lieux, purifia le Temple et célébra une Pâque solennelle. La réforme fut soutenue par les partis sacerdotal et prophétique (II Reg., XXII, 8-20). Nous avons dit (col. 865) la part que prit Jérémie à cette réforme d'après XI, 6, 8 fin. Sa coopération apparaît vraisemblable d'après d'autres indices relevés dans les textes : XXV, 3 suppose l'interruption de son ministère judéen et hiérosolymite depuis 626; XXVI, 24; XXIX, 3; XXXVI, 11-19; XXXIX, 14; XL, 5-6 nous apprennent les liens qui l'unirent toujours à la famille de Saphan, un des promoteurs de la réforme; il manifesta à Josias son estime (XXII, 15-16; cf. II Par., XXXV, 25); surtout il fit siennes les doctrine et phraséologie deutéronomiques. Des exégètes catholiques ne prêtent à Jérémie, en cette occasion, qu' « une attitude d'attente et d'observation » (Dumeste, *Vie spirit.*, t. LV, p. 158). Moins optimiste que l'école de Jérusalem qui représentait « le prophétisme moyen » (Desnoyers, *Bull. litt. ecclés.*, 1921, p. 71), il « voyait trop bien que cette réforme brutale du culte n'avait pas atteint le fond des cœurs et serait sans lendemain ». D'ailleurs « l'aspect institutionnel de la religion est, autant dire, étranger à sa perspective » (Dumeste, *loc. cit.*, p. 157). C'est, nous semble-t-il, exiger beaucoup de la pénétration du jeune prophète et le voir fixé, dès l'origine, en des positions où l'expérience le fixera. L'événement de 622 inaugurait un essai auquel il a participé à son rang, qui n'était certes pas le premier. Il eut évidemment des déceptions par la suite (cf. tableau chronologique) et l'on peut conjecturer, après Skinner, que favorable d'abord au mouvement réformateur, il se sera bientôt rendu compte qu'il dégénérait en un formalisme sans âme. VI, 19-20 conserve peut-être la trace d'une polémique contre la mentalité qui se satisfait de la possession matérielle de la Loi. C'est déjà le point de vue qu'il développera, en VII et VIII, 4-8. Dans la Loi, Jérémie percevait les exigences spirituelles et morales de l'Alliance. C'est elles qu'il a dû rappeler pendant les années obscures dont son livre n'a guère conservé de traces, mais où sa voix ne s'est point éteinte (XXV, 3).

3. *Le Gethsémani du prophète (608-598). — a) L'accentuation des menaces.* Après la défaite de Megiddo (cf. VIII, 14-23) et l'abandon de la réforme qui en résulta, Jérémie semble plus attristé que dans la période précédente. Les gens ont gardé leur confiance excessive à ces valeurs-fétiches : sacrifices, Loi, Temple. La réforme, en soulignant l'importance de celui-ci, avait indirectement favorisé cette tendance formaliste. Jérémie s'attache à enseigner la pure religion qui consiste en la consécration du cœur à Yahweh (IX, 26), en la connaissance véritable de la Loi (VIII, 7) et en son observation intégrale (VII, 23). Sa grande prophétie contre le Temple (VII, XXVI) scandalisa profondément le peuple et faillit coûter cher au prophète, qu'elle dut probablement faire écarter du lieu saint (XXXVI, 5) : nous verrons l'importance de cet événement. La ruine du Temple est annoncée. L'exil est prédit à son tour, obscurément d'abord (VIII, 13; IX, 10-11), puis clairement (IX, 16, 19; X, 17-22); il durera 70 ans (XXV). En XX, 4-6, Babylone est désigné pour la première fois comme le peuple envahisseur et le lieu de la déportation. Aucun oracle consolant pendant cette période.

b) Les souffrances de Jérémie. Les textes qui contiennent les confidences du prophète (cf. col. 873) se rapportent tous au règne de Joakim (il nous paraît même particulièrement invraisemblable de dater de 622 le passage XI, 18-XII, 6 : on n'aurait pas alors osé attaquer Jérémie). Il est impossible de donner leurs dates relatives; il est plus important de souligner leur caractère presque unique dans la Bible; à eux l'on doit de connaître le drame intérieur de Jérémie, la lutte entre ses sentiments d'homme et sa mission de prophète. Les causes de ses souffrances morales sont multiples. C'est d'abord la perspective de la ruine du peuple (VIII, 18-22); il sait dorénavant qu'elle est inévitable, puisqu'il désespère de la conversion globale (XIII, 23) et n'arrive même pas à dégager une élite

suffisante (VII, 27-30). Or ce peuple il l'aime et a intercédé en sa faveur (XVIII, 20). La persécution s'est abattue sur le prophète : il fut moqué (XX, 7, 8) et maudit (XV, 10). Les gens d'Anathôth, en 608, s'en prirent à lui (XI, 21); sa famille elle-même est du complot (XII, 6); on a conjecturé qu'après Megiddo, elle avait remonté à son profit le haut-lieu du village, ce qui avait amené une opposition de Jérémie, qu'on ne lui aurait pas pardonnée. Plus tard on veut le dénoncer (XVIII, 18; XX, 10) et à cette occasion il expérimente la trahison de ses propres amis. On lui en voulait à cause de sa sévérité et sans doute aussi pour la politique de soumission à Babylone qu'il conseillait. XVII, 14 fait allusion à une maladie de Jérémie. « Si l'on se reporte au milieu antique moins individualiste que le nôtre, où chacun dépendait davantage de tous, au point de vue moral comme au point de vue matériel, où l'existence privée était moins libre et moins à l'abri des regards, où la perte de la considération publique entraînait plus d'humiliations et d'inconvénients de tout ordre, si enfin on tient compte de l'état de sensibilité d'un homme affaibli à qui son imagination noircit encore la réalité, peut-être arrivera-t-on à comprendre tout ce que signifient les plaintes douloureuses dont les psaumes retentissent » (Podechard, *R. B.*, 1920, p. 55). Cette remarque s'applique déjà à Jérémie et aide à comprendre ses imprécations et avec quelle angoisse il se posait le problème du gouvernement divin (XI, 18-XII, 4; XVIII, 23; XX, 11-12, 14-18). Jérémie s'est plaint de son isolement moral (XV, 17); il ne doit pas avoir de famille (XVI, 1-9); il n'eut même pas, comme Isaïe, de famille spirituelle; son fidèle Baruch était un appui relatif, ayant lui-même besoin d'être remonté (XLV, 3). Il faut signaler cependant que, durant cette période, Jérémie avait quelques amis haut placés (col. 880). L'échec de son ministère a achevé sa souffrance. On peut dire dès à présent qu'il n'eut de succès qu'après sa mort. Les faux prophètes nationalistes (égyptophiles), moralistes faciles (XXIII, 13-14, 17), étaient considérés (II, 8; V, 31; XVIII, 18). La concurrence était inégale, car Jérémie ne semble pas dès ce temps avoir appuyé par des « signes » des prédictions qui ne se réalisaient point (XVII, 15; XX, 7-8).

Le ch. XV, 10-11, 15-21 nous a conservé le souvenir de sa crise d'âme arrivée au paroxysme. Il y a là un examen de conscience, fait avec une sincérité totale, devant Dieu. Jérémie s'est consacré avec enthousiasme à sa vocation (℣. 16) : il n'y a gagné qu'hostilité universelle; le voilà en marge de cette société (℣. 17) pour laquelle il n'a point souhaité personnellement la catastrophe (℣. 11). Yahweh ne s'est-il pas moqué de lui (℣. 18; cf. I Reg., XXII, 22-23)? Prière hardie de ce « tutoyeur de Dieu » qui rappelle les accents de Job, VII, 12 sq.; X 13-17, et de tel psalmiste (Ps., XXXIX, 11). La réponse de Yahweh (℣. 19-21) est comme un renouvellement du premier appel. Jérémie doit opérer une conversion, revenir de ses doutes, découragements et méchancetés, reprendre avec sérénité le métier amer de prophète justicier. Il aura alors la certitude d'être inébranlable, à cause de la protection et du commerce divins. « C'est au moment où il va peut-être renoncer et trahir que la main de Dieu le retient au bord du précipice... Sa nuit obscure débouche sur une nouvelle aurore » (Dumeste, *Vie spirit.*, t. LVI, p. 58).

c) La vie intérieure de Jérémie. Ses souffrances lui ont fait découvrir une forme nouvelle de la religion. Il a expérimenté, lui aussi, l'ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν (Hebr., V, 8). Exclu du Temple et repoussé par les hommes, il a pris l'habitude de converser continuellement avec son Dieu. Monologues douloureux et dialogues émouvants, prières et plaintes se succèdent, préludant à la piété si caractéristique des *'anawim*. Comme la leur, la piété de Jérémie a ses défauts; elle connaît les sentiments vindicatifs (XII, 3; XV, 15) et n'en est pas encore au climat de l'Évangile; en un temps où la rétribution était conçue comme limitée à cette terre, le triomphe des méchants était considéré comme une défaite divine et leur punition une preuve immédiate du juste gouvernement de Dieu; la cause du prophète et celle de Dieu coïncidaient. D'où aussi une certaine fierté (XII, 3; XX, 12) qui, un peu accentuée, aurait une nuance de pharisaïsme.

4. *Le témoin de la fin et l'artisan de l'avenir (598-587).* — Les événements se précipitent sur le plan politique : la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor en 598 est un premier accomplissement des prophéties de Jérémie — mais pour lui un succès combien douloureux. Avec une obstination qui est bien dans son tempérament de timide, il prêchera encore la soumission à Babylone (XXXI, 6-7; XXIV, 8-10; XXVII, 5-10; XXXII, 1-5, 28-35; XXXIV, 1-5, 17-22; XXXVII, 1-9). Il est persuadé que le pouvoir de Babylone est dans les desseins de Dieu, qui a décidé la suppression de l'État israélite. Après quoi seulement, Babylone aura son tour, mais, maintenant, résister à la soumission c'est résister à Dieu. Le bloc nationaliste des ministres royaux, des militaires et des prophètes pense différemment — et le roi Sédécias les suit, tout en conservant à Jérémie une sympathie secrète. Dans cette course à l'abîme où les dirigeants de Juda impliquent leur pays, Jérémie apparaît comme le seul perspicace. Il est le mentor lucide qu'on eût bien fait d'écouter. Jadis Isaïe avait prêché la soumission à l'Assyrie, parce que le salut de l'État devait en résulter; maintenant Jérémie prêche la soumission à Babylone pour que soit assuré, à travers la ruine de l'État, l'avenir même de la religion.

a) Jérémie et les déportés de 598. Il les apprécie (XXIV); il a compris que chez eux se constituerait l'Israël de l'avenir (cf. Touzard, *R. B.*, 1918, p. 337-345). Il leur conseille de s'installer à Babylone, d'y bâtir, d'y planter et de s'y marier, car on est en exil pour 70 ans (approximativement) (XXIX, 10; cf. XXV, 11). Sa lettre aux captifs (XXIX, 1-14) est considérée par un Juif moderne, Fleg, *Pourquoi je suis Juif*, Paris, 1928, p. 94, comme le programme des Juifs qui veulent s'assimiler. Noter les ℣. 5-7 : la religion est compatible avec le loyalisme pour les souverains étrangers. Bref Jérémie envisage l'émancipation de la religion des institutions nationales d'Israël, sans d'ailleurs ériger le fait en droit. La situation est purement transitoire.

b) Jérémie et les faux prophètes. A côté de Jérémie, et le contredisant, de nombreux prophètes misaient autrement. Ils s'appuyaient sur le sentiment national qu'ils galvanisaient en poussant les autorités, au nom de Yahweh, à la guerre de revanche. Car Yahweh est indissolublement lié à son peuple et aux institutions qu'Il lui a données. Vers 594 un souffle antibabylonien passait sur tous les petits peuples de l'Asie occidentale. Les prophètes nationalistes en profitèrent : à leur avis il fallait rompre avec Babylone, le retour des captifs de 598 allait s'opérer et les ustensiles du Temple emportés par le vainqueur revenir à leur première destination. Sur l'agitation de ces prophètes, tant à Jérusalem qu'à Babylone, cf. XXVII; XXIX. Leur phraséologie était la même que celle de Jérémie (XXVIII, 2) et leurs oracles de bonheur beaucoup plus attirants (XXVIII, 3). La discrimination entre les vrais et les faux prophètes, facile avec le recul, ne l'était pas précisément pour les contemporains. Le Deutéronome essayait de les guider par deux critères. La réalisation de ses prophéties, d'après Deut., XVIII, 15-22, authentiquait la mission d'un prophète. Mais souvent

les prophéties étaient à longue échéance (cf. Ez., XII, 21 sq.) et ce critère n'était guère pratique que pour les prophéties à brève échéance. Dans son altercation avec Hananias, dans l'affaire des jougs, Jérémie après avoir dit, avec une ironie mélancolique, que les bons prophètes annoncent traditionnellement le malheur (XXVIII, 8), fait une prophétie à brève échéance, dont Baruch souligne la réussite (℣. 15-17). Cf. d'autres cas en XX, 6; XXIX, 32; XLIV, 29-30; XLV, 5. On remarquera qu'ils sont en petit nombre et viennent bien tardivement. Un critère plus immédiat et plus efficace était fourni par Deut., XIII, 1-5. Ce texte très remarquable suppose que des signes à brève échéance peuvent être l'apanage des faux prophètes : c'est qu'alors Yahweh éprouve son peuple; mais ce dernier jugera en dernier ressort du prophète par sa conformité à la doctrine et à la moralité. C'est déjà le mot de Pascal : « La doctrine discerne le miracle » ou celui de S. Augustin : *Præter unitatem et qui fecit miracula nihil est* (*P. L.*, XXXV, 1501). Aussi bien Jérémie reprochera aux faux prophètes leur conduite immorale (XXIII, 14-17; XXIX, 23) et la qualité même de leurs oracles qui ne sont pas mérités par le peuple, en raison de sa condition morale (XXVIII, 8-9). Ces pseudo-prophètes sont donc des menteurs (XXIII, 16, 21, 25-26, 32; XXVII, 10-16; XXVIII, 15; XXIX, 9, 21, 23, 31).

c) L'avenir du peuple et de la religion. Au moment le plus tragique du destin de Juda, pendant le siège de Jérusalem, Jérémie proféra enfin des oracles de bonheur. Ces oracles nous sont conservés en XXX-XXXIII dont nous avons dit à plusieurs reprises le caractère de compilation (col. 858-859; 866-867). Noter que des prophéties faites vers 626-622 sur le sort de l'Israël du Nord (XXX, 5-24; XXXI, 2-22) sont ici reprises et adaptées. Ses vues d'avenir se présentent donc avec un caractère complexe : il y a celles de ses débuts, celles qui suivent une expérience de 40 ans, sans parler de ce qui y fut ajouté et dont nous ne faisons pas état.

a. La Restauration en Palestine. Israël et Juda, enfin unis, y seront rétablis, avec Jérusalem comme centre religieux (XXXI, 5-6). La religion restera donc nationale. Et comment pourrait-il en être autrement? La religion n'est pas encore polarisée sur le bonheur de l'autre vie, dont la révélation ne viendra qu'après l'exil. Elle a encore pour but de procurer le bien de la nation et, par le moyen de la nation, celui des individus. La nationalité est une condition encore nécessaire de la religion. Cette nation aura un roi davidique, le Messie, présenté non pas sous forme guerrière, mais avec des attributs moraux (XXIII, 5-6; XXX, 9, 11) : son nom « Yahweh-notre-justice » symbolise l'œuvre de salut que Dieu fera en Israël à son occasion (Condamin, p. 177). On ne sait pas (XXIII, 4; III, 15) s'il s'agit d'un personnage unique ou d'une lignée. La conversion des païens sera une incorporation à Israël (XII, 14-17; XVI, 19-20).

b. La Nouvelle Alliance (XXXI, 31-34; XXIV, 7; III, 16). Ces traits nationaux n'expriment pas toute la pensée jérémienne sur le temps futur. Il faut en venir à ce qui constitue le cœur de sa prophétie et qui n'est autre que la projection dans l'avenir de sa propre expérience religieuse. La formulation ne sera pas encore parfaite, mais l'idée qu'il a incarnée est là, destinée à être reprise et mieux diaphragmée à mesure que les générations successives s'en inspireront.

Jérémie procède par opposition. L'idée-mère de l'ancienne Alliance était celle d'un contrat entre Dieu et la nation. Un contrat évidemment *sui generis* puisque Dieu en avait pris l'initiative (Deut., VII, 6) et qu'il apparaissait comme une prévenance. Les prophètes qui ont traduit le fait de l'Alliance en termes d'épousailles notent que Yahweh a fait les premières démarches (Os., II; cf. Ez., XVI, 8). Mais le contrat existait avec ses clauses : Dieu donnera sa protection si Israël donne son obéissance (Deut., XXVI, 17-19), le Décalogue étant la charte de l'Alliance. C'est dire son caractère profondément moral. Il y a entre Dieu et Israël un lien que ce dernier a toujours le pouvoir de briser par son péché. Dans les couches populaires on a eu tendance à déformer l'idée-mère de l'Alliance. On y a pu croire que Yahweh avait besoin de son peuple et que leurs sorts étaient à jamais associés, comme par un lien naturel. L'effort de la prophétie préexilique a été précisément de rappeler le climat natif de l'Alliance. La dernière tentative pour vivre le système datait de 622 et l'on sait (col. 879-880) qu'elle avait fait faillite. Alors que les Rékabites sont fidèles à la pensée de leur ancêtre (XXXV, 14), la nation d'Israël s'est avérée incapable d'accomplir les conditions de l'Alliance qui inaugura sa vie nationale.

Aussi Dieu va-t-il modifier cette incapacité. La formule de l'Alliance restera la même et visera la nation (XXIV, 7; XXXI, 31, 33), les obligations ne changeront pas, les bénédictions resteront d'ordre temporel (XXXI, 36, 37). Mais la nouveauté porte sur trois points. D'abord l'intériorisation de la religion : la Loi ne sera plus seulement une charte extérieure qu'on consulte, mais une inspiration intérieure qui rendra plus facile la vie religieuse et morale (XXXI, 33). Aperception lointaine du régime de la grâce! S. Paul dira un jour de semblables paroles (I Cor., IX, 21) : ἔννομος Χριστοῦ. Ensuite l'individualisme (℣. 34 *a*). Enfin le pardon des péchés (℣. 34 *b*), comme condition préalable au régime nouveau. La religion personnelle et mystique dont avait vécu Jérémie sera l'idéal de l'avenir.

5. *La vieillesse et la mort.* — Ce qu'ajoute le livre de Jérémie sur la survie de Juda et sur les dernières actions du prophète a peu d'importance au point de vue d'une biographie psychologique (XXXIX-XLIV). Après l'assassinat du gouverneur Godolias par Ismaël, membre fanatique de la famille détrônée, beaucoup de Juifs furent complètement découragés. N'ayant pas réussi à s'emparer du meurtrier et craignant d'être accusés de complicité (XLI, 18), ils s'enfuirent en Égypte, y entraînant le prophète (XLII). Les incidents de ce départ nous font connaître Jérémie comme hésitant et faible; il est emmené de force (XLIII, 6). Arrivé en Égypte, il annonce l'invasion de ce pays par Babylone (réalisée en 568; Condamin, p. 290) et le châtiment de l'idolâtrie têtue des Judéens. Il a donc terminé par des prophéties de malheur.

On ne sait rien sur la fin de sa vie. Une tradition chrétienne légendaire croit qu'il fut lapidé par le peuple (Tertullien, *Scorpiace*, I, 8, *P. L.*, II, 137; Hippolyte, *De Antichristo*, 31, *P. G.*, X, 752; S. Jérôme, *Adv. Jovin.*, II, 37, *P. L.*, XXIII, 335). Le Pseudo-Épiphane, *P. G.*, XLIII, 400, et Isidore de Séville, *P. L.*, LXXXIII, 142, savent que cela arriva à Taphnès.

4° *L'apport théologique de Jérémie.* — Dans le progrès de la Révélation, Jérémie s'insère comme un chaînon extrêmement important. Sa « théologie » ne gagne pas à être exposée systématiquement et nous l'avons présentée pour cette raison dans le cadre même de sa vie. Le prophète a hérité beaucoup de ses prédécesseurs et, à le lire, on a maintes fois l'impression du déjà vu. Isaïe avait parlé excellemment de la toute-puissance du Dieu créateur (Is., XXIX, 16) qui gouverne la nature et préside à l'histoire; Jérémie ne fait que reprendre ces thèmes (XXIII, 24), quitte à

arriver à une formule plus pleine sur le pouvoir créateur (XXVII, 5). Osée avait parlé aussi bien de la bonté de Yahweh que Jer., III, 19. Amos avait émis des formules définitives quant à la supériorité de la morale sur le culte avec même référence au temps du Désert (Am., V, 24-25 et Jer., VII, 21-23). Encore est-t-il que Jérémie a du péché une conception plus pessimiste que ses devanciers et qu'il conclut, au milieu de sa carrière, à un diagnostic d'incurabilité pour l'ensemble de la nation (XIII, 23). Cette constatation est sans doute au point de départ de sa construction propre. Il a vu peu à peu que la religion, pour durer, devait être émancipée des institutions nationales, Peuple, Pays, Temple, Loi, qui n'assuraient plus son maintien. Son expérience des autres le lui a montré. Son expérience mystique, son contact continu, son dialogue avec son Dieu, tout cela lui a fourni la forme nouvelle de la religion. Il a parlé, à la fin de son ministère, de la nouvelle et définitive Alliance destinée à remplacer l'ancienne. Les valeurs nouvelles dont il annonçait l'avènement n'étaient pas présentées d'une façon parfaite : elles coexistaient, dans sa perspective, avec les anciennes. L'Alliance intérieure et individuelle ne faisait pas disparaître le cadre national : nous avons dit pourquoi (col. 883-884). C'est un des conditionnements du progrès religieux que le vin nouveau soit ordinairement mis dans de vieilles outres, qu'il est destiné à rompre. La « théologie » de Jérémie est moins un système qu'un ferment et c'est en suivant, dans les générations postérieures, son progrès qu'on mesure l'importance de l'apport du prophète. Commentant l'essentiel de cet apport, qui se trouve en XXXI, 31-34, Nötscher (p. 235) a écrit : « Nulle part il n'a si heureusement et énergiquement exprimé la pensée que la religion est un commerce intérieur *(Herzensgemeinschaft)* qui unit l'individu à Dieu; Dieu le concède comme un don, l'homme doit l'exploiter comme un bien personnel. »

III. L'INFLUENCE DE JÉRÉMIE. — De son vivant, Jérémie a récolté l'échec. Il n'a pas moissonné où il avait semé. Mais il a œuvré pour l'Israël de l'avenir, associé qu'il était au divin Potier qui, après un vase manqué, peut en faire un tout neuf (XVIII, 4). Renan a été jusqu'à dire : « Sans cet homme extraordinaire, l'histoire religieuse de l'humanité eût suivi un autre cours » (*Hist. du peuple d'Israël*, t. III, p. 153). Il faut dire ici quelque chose de son influence et de sa promotion posthumes.

1° *L'héritage de la doctrine.* — Les déportés de 598, en qui il s'était fié (col. 882), constituèrent le premier groupe qui crut en lui. Ceux de 587 suivirent. Les écrits de Jérémie furent lus, médités, assimilés dans la Golah. « On ne peut méconnaître, disait naguère Touzard, que sans vouloir citer Jérémie, Ézéchiel le reproduit inconsciemment à maintes et maintes reprises » (*Rev. bibl.*, 1917, p. 90, avec exemples, note 6). Cet « inconsciemment » est de trop, quand on a compris que le procédé anthologique était déjà généralisé au temps du fils de Buzi (cf. Robert, *Rev. bibl.*, 1946, p. 138). Il faut admettre aussi un pareil phénomène dans la seconde partie d'Isaïe où les textes jérémiens sont repensés dans un contexte nouveau et avec une application inédite : comparer Jer., I, 5 et Is., XLIX, 1; Jer., XI, 19 et Is., LIII, 7, 8 (cf. A. Robert, *Vivre et penser*, 3e sér., p. 202). Et le rappel des « prédictions anciennes » qu'on trouve chez ce prophète (Is., XLIII, 9; XLI, 22; XLIV, 7, 26; XLVIII, 3, 5, 6) pourrait bien être une référence à Jérémie.

Ces faits laissent deviner le prestige de Jérémie. Ses idées vont être reprises et parfois approfondies. Le besoin d'un renouvellement et d'une intériorisation de l'Alliance sera senti après lui (Ez., XVI, 62; XXXIV, 25; XXXVIII, 26; Is., XLII, 6; XLIX, 8; LV, 3; LIX, 21; LXI, 8). On ne comprend bien Ez., XXXVI, 25-28, cœur de la théologie ézéchiélienne, qu'en se référant à Jer., XXXI, 31-34; XXIV, 11 : Dieu créera en ses fidèles un cœur nouveau (cf. encore Ps., LI, 12 sq.), il mettra en eux, dans l'ordre de l'opération, son « Esprit ». Jérémie disait sa « Loi » : son disciple a spiritualisé sa pensée et l'a rendue plus claire. De même Jer., XXXI, 29-30 (responsabilité individuelle à l'époque messianique) est commenté longuement par Ez., XVIII et appliqué à l'ère présente. Ce processus se comprend bien et Condamin (p. 232) a raison d'ironiser : « Par un procédé de critique assez étrange, plusieurs rejettent comme inauthentique [Jer., XXXI, 29-30] parce qu'Ézéchiel dit à peu près la même chose! »

2° *L'héritage de la piété.* — On retrouve dans les psaumes des *'anawim* une atmosphère jérémienne. « Il se peut qu'une fois ou l'autre, le prophète ait été l'imitateur. Mais il est incontestable que le cas contraire est le plus fréquent. Les psaumes dont nous parlons apparaissent vraiment comme le développement, la mise en forme littéraire, l'adaptation à de nouvelles circonstances individuelles ou à l'usage populaire des paroles incisives, primesautières, qui traduisaient les sentiments subitement éclos dans l'âme du voyant » (Touzard, *Rev. bibl.*, 1917, p. 461).

Donnons un exemple. Devant le scandale de la prospérité des impies, les réactions sont les mêmes en Jer., XII, 1-3 et chez l'auteur du ps. LXXIII; des deux côtés l'accent personnel est fortement accusé; et l'ordre même des pensées se répond d'un texte à l'autre : c'est d'abord la constatation de l'injustice, puis le retour sur soi et enfin l'appel à Yahweh.

Voici d'ailleurs ces textes qu'on voudrait pouvoir placer en regard.

Jérémie dit :

« Pourquoi la voie des méchants est-elle prospère,
pourquoi tous les impies vivent-ils en paix?
Tu les plantes et ils prennent racine;
ils grandissent et portent du fruit...
b Mais toi Yahweh, tu me connais, tu me vois,
tu sondes mes sentiments à ton égard.
c Traîne-les comme des moutons à la boucherie,
marque-les pour le jour du carnage!

Et voici la parole de l'*anav* :

a Il n'est pas de souffrances pour les insensés :
sain et gras est leur corps.
A la misère humaine ils n'ont point part
et avec les mortels ils ne sont pas frappés...
Voici que ceux-ci sont méchants,
et tranquilles toujours ils accroissent leurs richesses.
b Mais c'est en vain que j'ai gardé pur mon cœur
et lavé avec innocence mes mains...
c Ce n'est qu'une voie trompeuse celle où tu les mets,
tu les feras tomber dans les déceptions.
Eh quoi! ils passent à la stupeur en un instant
et ils sont emportés, anéantis par l'épouvante.
(Ps., LXXIII, 4, 5, 12-13, 18-19;
trad. Podechard, *R. B.*, 1923, p. 239-240.)

D'une façon générale, l'*anav* ou l'*ébion* ont une psychologie religieuse modelée sur celle de Jérémie. Deux traits de l'âme du prophète, les plus caractéristiques sans doute, revivent en ses lointains disciples : un commerce confiant avec Yahweh et des sentiments vindicatifs à l'égard des frères ennemis.

Dans ce peuple passionné, comme chez nos modernes Arabes, les querelles étaient monnaie courante. Malheur au faible! ses amis même lèvent le talon contre lui (Ps., XLI, 10), on guette sa fin qu'on contribue peut-être à hâter (Ps., XXII, 17), on le dépouille (*ibid.*, 19). Le malheureux, comme Jérémie, se jette dans la familiarité divine, la *qirbat Elohim* (Ps., LXXIII, 28) ou le *sod Yahvé* (Ps., XXV, 14).

L'étude du ps. VI fait comprendre d'une façon plus

précise comment s'exerçait parfois l'influence de notre prophète. Le psalmiste s'écrie :

> Yahweh, ne me punis pas avec colère
> et ne me châtie pas avec fureur...
> Aie pitié de moi, car je suis sans force,
> guéris-moi, car mes os sont épuisés...
> Je me suis fatigué à gémir...
> (Ps., IV, 2, 3, 4, 7.)

L'auteur, qui met en œuvre le procédé anthologique, a fait des emprunts à Jer., X, 24; XVII, 14 et XLV, 3; ce qui suppose qu'il s'est assimilé le texte par un long commerce. De plus il a démarqué, en l'individualisant, la pensée de Jer., X, 24, qui est collective : ainsi le mouvement d'individualisme religieux dont Jérémie est l'initiateur le dépasse maintenant! Et il est dans l'ordre qu'il le dépasse, et que la venue du Christ soit ainsi préparée.

On n'a pas, semble-t-il, d'étude d'ensemble concernant l'influence de Jérémie sur le Psautier. Dans leurs essais sur la littérature des *ʿanawim*, ni I. Lœb, *La littérature des pauvres dans la Bible*, Paris, 1892, ni même A. Causse, *Les pauvres d'Israël*, Paris, 1922, ne lui ont fait large part. — Se reporter au commentaire détaillé de chaque psaume, notamment H. Gunkel, *Die Psalmen*, dans *Handkommentar* de Nowack, Göttingen, 1926.

3° *Le grand homme du judaïsme.* — L'auteur du livre de Daniel (IX, 2) a lu de près la prophétie des 70 semaines dans Jérémie. Le *Chroniste* (II Par., XXXVI, 21) la rappelait déjà et narrait aussi la fin de l'exil en se référant au prophète (Esdr., I, 1). Ben Sirach (Eccli., XLIX, 6-7) a fait son éloge, en empruntant les termes de Jer., I. — On le considérait aussi comme l'auteur des Lamentations (cf. notice qui ouvre cet écrit dans les LXX) et l'on gardait le souvenir d'une complainte qu'il composa pour la mort de Josias (II Par., XXXV, 25). On lui attribua enfin une lettre sur les idoles (Baruch, VI), qu'il n'a pas écrite. Voir art. JÉRÉMIE *(Lettre de)*, col. 849. Sa grandeur crût encore quand on le compta parmi les pères protecteurs du peuple et de la Ville Sainte; il s'est montré en songe à Judas Macchabée, pour lui remettre une épée guerrière de la part de Dieu (II Mach., XV, 12-16) : curieuse annexion posthume de Jérémie par les capitaines qui lui en ont tant voulu de son vivant. Sauf au ℣. 3 une réminiscence de Jer., XXXI, 33, l'auteur de II Mach., II, 1-8, ne semble rien savoir du Jérémie historique; contrairement à la donnée de Jer., III, 16, il lui fait cacher, pour l'époque messianique, au Mont Nébo, le tabernacle, l'arche et l'autel des parfums. Mais l'existence d'une légende prouve à sa manière la grandeur d'une personnalité : n'a pas une légende qui veut. Au temps du Christ la légende a encore progressé : on attend le retour de Jérémie, comme celui d'Élie (Matth., XVI, 14); dans un texte de Jean (Joa., I, 21) les envoyés de Jérusalem demandent successivement à Jésus s'il est Élie et s'il est « le prophète ». Cette expression mystérieuse, pense-t-on, désigne Jérémie, selon l'opinion de certains cercles juifs, qui ont appliqué Deut., XVIII, 15, 18, au prophète d'Anathôth. Ainsi R. Juda ben Simon (vers 320 ap. J.-C.). Jérémie est en effet semblable à Moïse : tous deux prêchèrent 40 ans; eurent des ennemis dans leur famille; l'un fut jeté au Nil, l'autre dans la fosse; le premier délivré par un serviteur, le second par une servante, etc. (cf. Strack und Billerbeck, *Kommentar zum N. T.*, t. II, p. 626). L'attente curieuse, attestée par les textes évangéliques cités, dérive peut-être de II Mach., II, 1-8, si l'on en croit le commentaire de Ben Gorion : *Cum sequerentur sacerdotes, qui fuerunt in diebus illis, prophetam ut adverterent locum, respiciens Jeremias post se et videns eos iratus juravit dicens: Nemo hominum sciet locum donec venero ego et Elias propheta famulus Domini, tunc restituemus arcam in locum suum intra sanctum sanctorum subter alas cherubim.* (Josippon, I, 17, cité par Wetstein, *Novum Testamentum græcum*, Amsterdam, 1751, t. I, p. 430.)

4° *Jérémie et le Christ.* — *Certe nullum puto sanctiorem esse Jeremia, qui virgo, propheta, sanctificatusque in utero ipso nomine præfigurat Dominum Salvatorem.* Cet hommage de S. Jérôme (*In Jer.*, XXIII, 9, *P. L.*, XXIV, 822) a été souvent repris et des rapprochements suggestifs ont été facilement notés. On les trouvera commodément dans les *Méditations sur l'Évangile* de Bossuet, 98e-109e journées. Cf. aussi Cornelius a Lapide, *Prolegomena in Jer. prophetam. Quot et quibus in rebus Jeremias fuerit typus aut propheta Christi*, et T.-C. Gordon, *The Rebel Prophet*, Londres, 1931, p. 227-256.

IV. BIBLIOGRAPHIE RÉCENTE. — 1° *Sur le texte de Jérémie*, cf. l'éd. de D. Eberhard Nestle, décrite ci-dessus, col. 857, et les travaux signalés à la suite. Y ajouter : W. Rudolph, *Hebraïsches Wörterbuch zu Jer.*, Giessen, 1927; et *Zum Text des Jer.*, dans *Zeitschr. für alttest. Wissensch.*, 1930, p. 272 sq. — Sur le *Targum* et les différentes versions syriaques, coptes, éthiopienne, arabes, arméniennes, latines, cf. les indications transcrites par Clamer, *Dict. de théol. cathol.*, art. *Jérémie*, col. 846-849.

2° *Commentaires.* — *a) Catholiques :* J. Knabenbauer, S. J., *Commentarius in Jeremiam prophetam* dans *Cursus Script. sacræ*, Parisiis, 1889; A. Condamin, S. J., *Le Livre de Jérémie. Traduction et commentaire (Études bibliques)*, Paris, 1920; 2e éd., 1936; G. Ricciotti, *Il libro di Geremia. Versione critica del texto ebraico, con introduzione e commento*, Torino, 1923; F. Nötscher, *Das Buch Jeremia übersetzt und erklärt (Die Heil. Schrift*, VII, 2), Bonn, 1934 (le meilleur commentaire catholique); W. Lauck, *Das Buch Jeremias (Bible* de Herder), Fribourg en Br., 1938; L. Dennefeld (*Sainte Bible* de Pirot, t. VII), Paris, 1947.

b) Non catholiques : C. von Orelli, *Der Prophet Jeremia ausgelegt (Kurzgefasster Kommentar)*, München, 1887; 3e éd., 1905; A.-W. Streane, *The Book of the Prophet Jeremiah, together with the Lamentations (Cambridge Bible)*, Cambridge, 1892; 2e éd., 1913; F. Giesebrecht, *Das Buch Jeremia übersetzt und erklärt (Hand-Kommentar* de Novack), Göttingen, 1894; 2e éd., 1907; B. Duhm, *Das Buch Jeremia erklärt (Kurzen Hand-Komm.* de Marti), Tübingen, 1901; C.-H. Cornill, *Das Buch Jeremia erklärt*, Leipzig, 1905; S.-R. Driver, *The Book of the Prophet Jeremiah*, Edinburgh, 1906; J.-W. Rothstein, *Das Buch Jeremia (Heilige Schrift des A. T.*, t. I), Tübingen, 1909; 4e éd., 1922; A.-S. Peake, *Jeremiah and Lamentations (Century Bible)*, London, 1910-1912; L. Elliot Binns, *The Book of the Prophet Jeremiah, with Introduction and Notes (Westminster Commentary)*, London, 1920; P. Volz, *Der Prophet Jeremia übersetzt und erklärt (Kommentar zum A. T.* de Sellin), Leipzig, 1922; 2e éd., 1928 (le meilleur commentaire protestant); E. Bruston, *Jérémie (Bible du Centenaire*, t. II), Paris, 1945.

3° *Introductions.* — *a) Catholiques :* V. Ermoni, art. JÉRÉMIE *(Le prophète)* et JÉRÉMIE *(Le livre)* dans *Dict. de la Bible* de Vigouroux, t. III, col. 1257-1281; E. Gigot, *Special introduction to the study of O. T.*, New-York, 1906, t. II, p. 266-293; E. Tobac, *Les Prophètes d'Israël*, Malines, 1921, fasc. II-III, p. 207-302; A. Clamer, art. *Jérémie* dans *Dict. de théol. cath.* de Vacant-Mangenot, t. VIII, 1re partie, col. 842-886; A. Parenti, S. J., *Introductio in librum Jeremiæ*, Rome, 1938.

b) Non catholiques : F. Buhl, art. *Jeremias, der Prophet*, dans *Realencyklopädie für protest. Theol. und Kirche*, 3e éd., 1900, t. VIII, 646-660; A.-B. Davidson, art. *Jeremiah*, dans le *Dictionary of the Bible* de Hastings, t. II, 568-579; Schmidt Nathanaël, art. *Jeremiah*, dans l'*Encyclopedia biblica* de Cheyne, t. II, 2366-2395. — En outre voir les introductions de C. Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das A. T.*, Tübingen, 1912, p. 533-573; L. Gautier, *Introduction à l'A. T.*, Lausanne, 1914, 3e éd., 1937, t. I, p. 377-420; O. Eissfeldt, *Einleitung in das A. T.*, Tübingen, 1934, p. 389-411; W.-O.-E. Œsterley et Th.-H. Robinson, *An Introduction to the Book of the O. T.*, 1934, p. 299-313.

4° *Sur le problème de la composition du livre.* — S. Mowinckel, *Zur Komposition des Buches Jeremias*, Kristiania, 1914; Th.-H. Robinson, *Baruch's Roll* dans *Zeitsch. für*

alttest. Wissensch., 1924, p. 209-221; E. Podechard, *Le livre de Jérémie : structure et formation*, dans *Rev. bibl.*, 1928, p. 181-197.

5° *Travaux divers sur le temps, la vie et le message de Jérémie.* — W. Erbt, *Jeremia und seine Zeit*, Göttingen, 1902; E. Bruston, *Le prophète Jérémie et son temps*, Paris, 1906; Ch.-F. Jean, *Jérémie, sa politique, sa théologie*, Paris, 1913; *De l'originalité de Jérémie*, dans *Rev. des sc. phil. et théol.*, 1914, p. 423-438; P. Volz, *Der Prophet Jeremia*, Tübingen, 1918; 3e éd., 1930, 55 p.; J. Skinner, *Prophecy and Religion. Studies in the life of Jeremiah*, Cambridge, 1922; 3e éd., 1930; Horst, *Die Anfänge des Propheten Jeremia* dans *Zeitsch. für alttest. Wissensch.*, 1923, p. 94-153; G.-A. Smith, *Jeremiah : the Book, the Man and the Prophet*, London, 1923, 4e éd., 1929; W.-F. Lofthouse, *Jeremiah and the New Covenant*, London, 1925; A.-C. Welch, *Jeremiah. His Time and Work*, Oxford, 1928; C.-E. Jefferson, *The cardinal Ideas of Jeremiah*, London, 1929; R. Calkins, *Jeremiah the Prophet. A study on personal Religion*, London, 1930; T.-C. Gordon, *The Rebel Prophet. Studies in the personality of Jeremiah*, London, 1931; J. Chaine, *Introduction à la lecture des prophètes*, Paris, 1932, ch. IV et V; A. Lods, *Les prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme*, Paris, 1935, p. 148-194; W. Riley, *The Man of Anathôt. Life of the Prophet Jeremiah*, London, 1936; A. Stewart, *Jeremiah. The Man and his Message*, Edinburgh, 1936; J. Krocker, *Jeremia der Prophet tiefster Innerlichkeit und schwerster Seelenkonflikts*, Giessen, 1937; M.-L. Dumeste, *Le message du prophète Jérémie*, dans *Vie spirituelle*, 1938, t. LV, p. 38-59; *Jérémie et la religion de l'Esprit*, *ibid.*, p. 156-182; *La religion personnelle de Jérémie*, *ibid.*, t. LVI, p. 40-59.

6° *Sur l'influence de Jérémie.* — J. Touzard, *L'âme juive au temps des Perses*, dans *Rev. bibl.*, 1916, p. 302-326; 1917, p. 451-488; 1918, p. 336-402; 1919, p. 5-88; G. Montico, *Geremia profeta nella tradizione ebraica e cristiana*, Padova, 1936.

A. Gelin.

JÉRICHO. — Voir Fouilles et champs de fouilles en Palestine et en Phénicie, t. III, col. 410-414.

JÉROME (SAINT). — Depuis 1903, date de l'article du P. Van den Gheyn, dans le *Dictionnaire de la Bible*, de nombreux et importants travaux, en particulier à l'occasion du centenaire de la mort de S. Jérôme, ont été publiés. Nous en signalerons ici les conclusions en les rapportant : I. à la vie; II. aux œuvres; III. à l'activité doctrinale dans le champ des études bibliques.

I. Vie. — 1° *Lieu d'origine.* — Les textes essentiels sur la patrie de S. Jérôme sont toujours : *a)* celui du *De viris illustribus* (c. 135) : *Oppido Stridonis quod a Gothis eversum Dalmatiæ quondam Pannoniæque confinium fuit; — b)* celui du *Commentaire sur Sophonie* (I, 2, *P. L.*, t. XXV, col. 1341) : *Testis Illyricum est, testis Thracia, testis in quo ortus sum solum, ubi præter cælum et terram et crescentes vepres et condensa silvarum cuncta perierunt.* On peut y ajouter celui d'un contemporain hostile, Palladius, dans l'*Histoire lausiaque*, qui déclare Jérôme originaire de Dalmatie (XLI, 2, éd. Lucot, p. 290) et deux autres allusions de S. Jérôme à propos d'un voyage de son frère Paulinien (ep. LXVI, 4, édit. Hilberg, *Corpus* de Vienne, LIV, 665; *P. L.*, t. XXII, col. 667) : *Compulsi sumus fratrem Paulinianum ad patriam mittere ut semirutas villulas quæ barbarorum effugerunt manus et parentum communium cineres* (var. *census*) *venderet*, et ep. LXXXI, 2, éd. Hilberg, *ibid.*, t. LV, p. 107; *P. L.*, t. XXII, col. 735) : *Frater meus Paulinianus necdum de patria reversus est et puto quod eum Aquileiæ apud sanctum papam Chromatium videris.*

L'oppidum de Stridon, ainsi détruit du vivant même de Jérôme, n'est pas mentionné ailleurs. Aussi ces quelques textes ont-ils donné lieu à d'innombrables essais d'identification, qu'il est inutile de rappeler. L'un des plus récents, et qui semblait à plusieurs résoudre définitivement le problème (Mgr Bulic et dom Morin entre autres), s'est avéré, par l'aveu même du coupable, un faux éhonté. Dom Morin a pris l'initiative de faire connaître lui-même, en 1926, par quelle supercherie un certain Alacevic, coutumier du fait, paraît-il, avait inventé de toutes pièces une inscription mentionnant expressément les Stridonenses, trouvée, disait-il, près de Grahovopolje, non loin de Glamoc, en Bosnie (cf. *Revue bénédictine*, 1926, 38e année, p. 216-218). Le P. Vaccari, reprenant la question en 1921, s'était rallié expressément à l'hypothèse émise dès le XVIIIe siècle par Vallarsi, l'éditeur de S. Jérôme, qui plaçait Stridon beaucoup plus au nord, à la frontière commune de la Dalmatie romaine et de la Pannonie, en ce coin de terre italienne jalonné par les territoires d'Aquilée et d'Haemona, vers lequel nous orientent exclusivement les plus anciennes lettres de S. Jérôme (cf. A. Vaccari, *S. Girolamo*, 1921, p. 7-25). Le P. Cavallera insista dans le même sens et se refusa lui aussi à accorder le moindre crédit à la prétendue inscription (*S. Jérôme*, Louvain, 1922, t. II, note A : *La patrie de S. Jérôme*, p. 67-71). La plupart des auteurs qui se sont depuis occupés de la question, dom Morin le premier, dans l'article cité, se sont ralliés à cette position. Ainsi, Monceaux (*S. Jérôme*, 1932). Cependant, en 1941 (n° d'avril-juin), la revue suisse *Nova et Vetera*, a publié un nouvel article de dom Morin où, se rétractant une fois de plus, avec cette franchise qui lui était coutumière mais dans un esprit de polémique antiitalienne regrettable, a vivement combattu l'hypothèse Vaccari-Cavallera et proposé de chercher l'emplacement de Stridon beaucoup plus à l'est, « à proximité de la ligne frontière qui séparait la Dalmatie de la Pannonie, ligne sur laquelle les Itinéraires marquent deux *Ad fines* » (*ibid.*, p. 167). Le P. Cavallera, dans un article du *Bulletin de littérature ecclésiastique* (janvier-mars 1946 : *La patrie de S. Jérôme*, p. 60-64), s'abstenant de discuter cette nouvelle identification, a maintenu l'hypothèse Vallarsi et s'est efforcé de montrer la faiblesse et l'irrecevabilité des arguments invoqués contre elle par dom Morin.

2° *Les dates de la naissance et de la mort.* — Ces questions de chronologie ont été étudiées avec un soin particulier dans l'ouvrage du P. Cavallera, précédé en cela par M. Grützmacher (*Hieronymus*, t. II, p. 1-12 et 56-63). La date de 331 suggérée par la *Chronique* de Prosper est incompatible avec les renseignements nombreux donnés par S. Jérôme lui-même sur son enfance et sa jeunesse, et les synchronismes qu'ils imposent. La date la plus vraisemblable reporte aux environs de l'année 347. Le séjour à Rome pour les études classiques aurait duré de 359 à 367; le voyage à Trèves, et le séjour à Aquilée de 367 à 374; le premier séjour en Orient de 374 à 382 (Antioche, 374-375; le désert, 375-377; nouveau séjour à Antioche, 377-379; à Constantinople, 379-382 printemps). La date du départ de Rome étant fixée par Jérôme lui-même au mois d'août 385, le séjour à Rome s'étend du printemps 382 au mois d'août 385. Depuis lors, sauf de courts voyages en Égypte et en Palestine, Jérôme s'enferme dans le monastère qu'il a fait construire à Bethléem. Il y reçoit perpétuellement des hôtes venus de toutes les régions de l'Occident, et peut ainsi être admirablement informé de ce qui s'y passe. En même temps qu'il s'y livre avec acharnement au travail, surtout dans le champ des Écritures, il entretient une vaste correspondance et prend une part très active à toutes les controverses de son temps, en Occident comme en Orient (origénisme et pélagianisme surtout).

Contrairement à l'opinion commune fondée sur l'affirmation de la *Chronique* de Prosper, qui fixe la

mort de Jérôme au 30 septembre 420 (ainsi encore le P. Vaccari), le P. Cavallera préfère la date de 419, à cause du silence de plus d'une année qu'il faudrait admettre, en opposition criante avec l'activité ordinaire de la correspondance attestée encore pour l'année 419.

II. Œuvres. — Les publications récentes en dehors des *Anecdota Maredsolana*, n'ont pas enrichi notablement l'œuvre scripturaire de S. Jérôme; il y a surtout à signaler quelques éditions critiques de valeur.

1° *Correspondance* (*P. L.*, t. XXII); M. Isidore Hilberg a donné, aux tomes LIV, LV et LVI du *Corpus* de Vienne, une remarquable édition critique (1910, 1912 et 1918), à laquelle manquent malheureusement encore les prolégomènes et les index. Il y a inséré, sous les numéros 151-154, les quatre courtes lettres publiées par dom De Bruyne, en 1910, dans la *Revue bénédictine* (la 154e, *Ad Donatum*, déjà par le P. Antolin, de l'Escorial). La plupart de ces lettres intéressent les études bibliques. On n'a guère suivi dom De Bruyne affirmant que les correspondants des lettres 106 (Sunnia et Fretela, goths), 117, 120 (Hedybia), 121 (Algasia) et 147 (Sabinianus) ont été imaginés pour les besoins de la cause (cf. *Zeitschr. für neut. Wiss.*, 1929).

2° *Révisions et traductions.* — Les diverses introductions à l'étude de la Bible donnent sur ces travaux divers de S. Jérôme l'état actuel des recherches et les conclusions parfois divergentes mises en avant. Diverses éditions critiques facilitent ce travail.

1. *Révision des Évangiles.* — C'est la plus ancienne œuvre de ce genre, faite à la prière du pape Damase et achevée au printemps de 384. Jérôme a-t-il traduit le reste du Nouveau Testament? Il l'affirme dans sa propre notice (c. 135) du *De scriptoribus ecclesiasticis* et dans deux autres textes, mais l'on se demande s'il n'a pas étendu à l'ensemble du N. T. ce qui n'était alors réalisé que pour les Évangiles, comme il l'a fait là-même d'une façon indubitable pour l'Ancien qu'il affirmait avoir traduit, alors qu'il ne s'agissait encore que de quelques livres. On trouvera une étude approfondie du problème avec nombreuses statistiques à l'appui dans F. Cavallera, *S. Jérôme et la Vulgate des Actes, des Épîtres et de l'Apocalypse*, p. 269-292 du *Bull. de litt. eccl.* de 1920. L'édition critique de ce N. T. a été établie par Wordsworth et White. Édition minor, complète, Oxford, 1911 : *Novum Testamentum latine secundum editionem sancti Hieronymi*. Édition major en cours depuis 1889, également à Oxford : *Novum Testamentum D. N. I. X. latine secundum editionem sancti Hieronymi. Pars prior : quatuor Evangelia*, Oxonii, 1889-1898, in-4°, XXXVIII-779 p.; *Pars secunda : Epistulæ Paulinæ*, *ibid.*, 1913-1941, VIII-765. Outre Wordsworth et White, ont participé à l'édition de ce second volume A. Ramsbotham, D. Sparks, Cl. Jenkins.

2. *Révision du psautier latin.* — S. Jérôme lui-même nous a informés, au début de sa préface au *Psalterium Gallicanum*, qu'il a révisé deux fois le psautier latin sur le texte des Septante : *Psalterium Romæ dudum positus emendaram et juxta Septuaginta interpretes, licet cursim, magna ex parte correxeram.* On était généralement d'accord, depuis le milieu du XVIIIe siècle, pour identifier la première révision avec le texte du psautier romain, c'est-à-dire du psautier utilisé encore par les chanoines de Saint-Pierre au Vatican. En 1930, dans la *Revue bénédictine*, dom De Bruyne s'est élevé avec force contre cette identification (*Le problème du psautier romain*, p. 101-126) et il a pensé reconnaître la véritable révision de Jérôme dans le texte du psautier tel que le présentent les lettres contemporaines du séjour de Rome et les *Commentarioli in psalmos*. Il fut contredit aussitôt par Allgeier dans *Biblica* (1931, 12, p. 447-482 : *Die erste Psalmenübersetzung des heiligen Hieronymus und das Psalterium Romanum*), qui défendit l'opinion courante. Mais il fut approuvé par Lagrange (*Revue biblique*, 1932, XLI, *De quelques opinions sur l'ancien psautier latin*, III : *S. Jérôme et le psautier romain*, p. 179-186). Depuis, on semble s'être généralement rallié à cette thèse. Cependant, la question mérite d'être reprise et examinée plus à fond, dans le cadre général des versions hieronymiennes. Dom De Bruyne apporte, avec des raisons objectives dont la portée est à discuter, des raisons subjectives assez arbitraires, tirées des caractères hypothétiques de la version en question, à supposer qu'elle soit vraiment de S. Jérôme. Par ailleurs il ne dit rien sur la parenté étroite qui existe souvent entre les deux psautiers au point que souvent la seule différence est dans l'emploi des signes diacritiques propres au *Gallicanum*. — C'est le texte du psautier gallican qui a été retenu dans la Vulgate officielle. On trouvera, dans *P. L.*, t. XXIX, col. 119-398, l'édition parallèle des deux psautiers.

Des autres livres de l'Ancien Testament révisés de la même manière il ne reste que le livre de Job (*P. L.*, *ibid.*, t. XXIX). Jérôme affirme que sa traduction entière, faite sur les Septante, lui a été volée, et il s'est refusé à recommencer le travail, malgré les instances de S. Augustin. Cependant il faut tenir compte de la traduction latine des Septante que donnent les commentaires sur les grands et petits prophètes parallèlement à la version latine directe sur l'hébreu.

3. *Traduction des livres de l'Ancien Testament sur l'hébreu.* — Il suffira de renvoyer à l'article Vulgate où la question est traitée *ex professo*. L'entreprise d'une édition critique de cette version confiée par le Saint-Siège aux bénédictins de S. Jérôme à Rome, suit son cours normal. Le sixième volume contenant le *Liber Malachim* (IIIe et IVe livre des Rois) a paru en 1945.

3° *Commentaires sur l'A. et le N. T.* — 1. *Petits travaux et traductions.* — S. Jérôme a d'abord débuté par quelques petits travaux personnels que nous recueillons dans sa correspondance (comme sur le ch. VI d'Isaïe, lettres 18 A et B). En même temps, il traduisait de nombreuses homélies d'Origène sur Jérémie, Ézéchiel, Isaïe (*P. L.*, t. XXIV et XXV) à Constantinople. En 383-384, à Rome, il dédie au pape Damase la traduction de deux homélies d'Origène sur le Cantique (*P. L.*, t. XXIII, col. 1117-1144; édition critique dans le *Corpus* de Berlin, t. XXXIII, par Baehrens, *Origenes Werke*, t. VIII, 1925, p. 26-60). Entre 389-392, traduction de XXXIX homélies d'Origène sur S. Luc (*P. L.*, t. XXVI, col. 219-306; édition critique par M. Rauer, dans le *Corpus* de Berlin, t. XXXV, 1930, *Origenes Werke*, t. IX, avec, parallèlement, les fragments grecs). Entre 400 et 402, traduction de l'écrit anonyme sur la vision des séraphins : Is., VI, dit *Anecdoton Amelli*. Cet écrit est attribué avec peu de vraisemblance, vu le ton antiorigéniste prononcé, à Didyme l'Aveugle, par le P. Dietsche (*Les sciences phil. et théol.*, 1941-1942, p. 385 sq.) qui renvoie à sa monographie sur la question (Fribourg, 1942; cf. sur l'*Anecdoton* et la part de Jérôme, Cavallera, *S. Jérôme*, II, note F, p. 81-86). Le texte, publié par Amelli en 1901, a été réédité par dom Morin, dans les *Anecdota Maredsolana*, t. III, 3, p. 103-122.

2. *Commentaires personnels.* — De nombreux travaux d'occasion, de nature exégétique, dans la *Correspondance :* par ex. lettre XIX à Damase sur Hosanna, XXI sur l'enfant prodigue; correspondance avec Marcella, plus tard lettres à Fabiola, à Principia, à Sunnia et Fretela, à S. Augustin au sujet de l'épître aux Galates, à Evangelus, à Paulin de Nole, à Algasia, à Hedybia, à Dardanus, à Cyprien, etc.

Les commentaires proprement dits débutent avec le séjour en Orient à partir de 385 (un premier commentaire perdu sur le prophète Abdias doit être antérieur à ce séjour en Orient). Il publie successivement le commentaire sur l'Ecclésiaste (*P. L.*, t. XXIII, col. 1008-1116), puis les commentaires sur quatre épîtres de S. Paul : à Philémon, aux Galates, aux Éphésiens, à Tite; ils sont fortement influencés, celui aux Éphésiens surtout, par Origène (*P. L.*, t. XXVI, col. 307-618). Viennent ensuite les *Commentarioli in psalmos* ou *Enchiridion*, et les *Tractatus*, de caractère plus scientifique, sur les psaumes X-XVI. Ils sont édités par dom Morin, pour ce qui nous en reste, dans les *Anecdota Maredsolana*, t. III, 1, 1895 et t. III, 3 (tr. XV, p. 10-31), avec d'autres *Tractatus* sur les psaumes, d'époque incertaine, dégagés du *Breviarium in psalmos* apocryphe (*P. L.*, t. XXVI, col. 821-1270). De même les homélies sur S. Marc, S. Luc et S. Jean (*ibid.*, t. III, 3, p. 319 sq.). Dès cette époque, S. Jérôme mène de front la traduction de l'A. T. sur l'hébreu et les premiers commentaires sur les prophètes, dans l'ordre suivant : Nahum, Michée, Sophonie, Aggée, Habacuc, avant le *De viris* (392). Occupé par la lutte contre Jean de Jérusalem et l'origénisme, il ne reprend le travail exégétique qu'en 396, avec Jonas et Abdias. En 397, il commente pour l'évêque Amabilis, selon le sens littéral, les dix visions d'Isaïe (l. V du commentaire complet ultérieur). Il interrompt encore ce travail pour composer en hâte, à la demande d'Eusèbe de Crémone, le commentaire littéral sur S. Matthieu (*P. L.*, t. XXVI, col. 15-218). L'œuvre est terminée en 398, avant Pâques; en 406 il la complète par les commentaires sur Zacharie, Malachie, Osée, Joël, Amos; l'année suivante, il s'attaque aux grands prophètes : Daniel, Isaïe, de 408 à 410; Ézéchiel de 410 à 414; Jérémie, de 414 à 416, reste incomplet. Tous ces commentaires se trouvent dans la *P. L.*, aux t. XXIV (Isaïe et Jérémie) et XXV (les autres). Le t. LIX du *Corpus* de Vienne renferme une édition critique du commentaire sur Jérémie faite par S. Reiter, avec prolégomènes et index détaillés (1913). Le t. XLIX de la même collection contient, présentée par M.-J. Haussleiter, parallèlement à la recension originale du commentaire sur l'Apocalypse, de Victorin de Pettau, la recension notablement modifiée qu'en a donnée S. Jérôme, à une date incertaine.

4° Ces œuvres importantes sont à compléter par divers travaux que l'on pourrait appeler d'*introduction*. C'est une adaptation d'opuscules déjà existants, et dont l'influence a été considérable sur l'exégèse ultérieure. Ils sont de mérites fort inégaux.

1. Le *Liber interpretationis nominum hebraicorum* (éd. de Lagarde, dans *Onomastica sacra*, Göttingen, 1887) a été l'objet d'une étude exhaustive par F. Wutz (au t. XLI des *Texte und Untersuchungen* de Harnack et Schmidt, *Onomastica sacra*, Leipzig, 1914-1915, XXXII-1200 p.).

2. L'*Onomasticon* d'Eusèbe ou *De situ et nominibus locorum hebraicorum* (éd. critique du texte grec et de l'adaptation hiéronymienne, additions et modifications en italiques), par E. Klostermann, dans le *Corpus* de Berlin, t. II, 1; *Eusebius Werke*, t. III, 1). Cet ouvrage est l' « œuvre capitale de la géographie du IVe siècle », « il est d'un grand secours pour la connaissance de la Palestine aux temps bibliques » (F. Abel, O. P., *Géographie de la Palestine*, t. I, p. XV).

3. Les *Quæstiones hebraicæ in Genesim* (avant 392) tiennent à la fois du commentaire et des travaux d'introduction, par suite de la place importante qui y est accordée aux traditions rabbiniques et aux notions de géographie, ainsi qu'à l'étymologie (*P. L.*, t. XXIII, col. 935-1010).

4. Malgré les affirmations répétées de S. Jérôme au sujet d'une traduction faite par lui de l'*Évangile* (apocryphe) *selon les Hébreux*, il résulte d'un article récent que la chose reste douteuse (G. Bardy, *S. Jérôme et l'Évangile selon les Hébreux*, dans *Mélanges de science religieuse*, III, 1946, p. 5-36).

Naturellement il y a beaucoup à prendre du point de vue scripturaire dans les autres œuvres de S. Jérôme, en particulier dans certains écrits polémiques, où la sainte Écriture joue un rôle de premier plan, comme l'*Adversus Helvidium*, ou le *Dialogue contre les pélagiens*.

III. Doctrine. — Pour apprécier avec exactitude la doctrine et la pratique de Jérôme concernant l'Écriture, il importe de ne point perdre de vue l'ensemble de sa psychologie, et sa position par rapport au catholicisme. Il est avant tout le *vir ecclesiasticus* à qui rien n'est plus cher que l'orthodoxie, et qui reconnaît sans restriction l'autorité de l'Église en matière religieuse. Par ailleurs il n'a aucun goût pour la spéculation; ce n'est pas un Augustin épris de philosophie, mais un philologue et un érudit avide de savoir positif et désireux d'en faire profiter, serait-ce avec quelque intempérance, ses lecteurs. C'est avant tout à ses travaux scripturaires que s'appliquent les constatations que fait son hôte Postumianus, dans le *Dialogue* de Sulpice Sévère (*Corpus* de Vienne, t. I, ch. VIII, n. 5, p. 161) : *Catholica hominis scientia, sana doctrina; totus semper in lectione, totus in libris est, non die neque nocte requiescit; aut legit aliquid semper, aut scribit.* Ces lectures immenses, sans même qu'il s'en doute parfois, ont leur écho naturel dans son œuvre, et il leur doit le meilleur de ce qu'il écrit. C'est pourquoi on retrouve chez lui, exprimée avec son style si personnel, la doctrine traditionnelle; et si nous avions conservé en plus grand nombre les livres qu'il a lus, ce phénomène nous frapperait davantage. Il a volontiers rappelé à quels maîtres il devait sa formation : Apollinaire, Grégoire de Nazianze, Didyme. On y ajoutera ceux qu'il ne connaissait que par leurs œuvres, comme Eusèbe; mais surtout celui sans lequel il n'aurait sans doute pas été le bibliste éminent qu'il est devenu, l'incomparable Origène, « le maître de l'Église après les Apôtres » (*P. L.*, t. XXV, col. 583). Mais tout en reconnaissant qu'il s'est assimilé ces trésors par un labeur infatigable, il ne faudra pas s'étonner que sa doctrine ne présente pas en ces matières beaucoup d'originalité. Vu la grande diffusion que ses œuvres ont rencontrée en nos pays latins jusqu'alors si dépourvus, il a rendu un immense service par la vulgarisation de ces idées héritées de la tradition, pour ne rien dire de sa traduction des saints Livres, et donné un modèle incomparable du travail à accomplir. Il a exercé ainsi un magistère de première importance, dont l'efficacité dure encore. Pour l'étude de cette doctrine, l'encyclique *Spiritus Paraclitus* de Benoît XV, du 15 septembre 1920, offre un florilège de textes hiéronymiens de grande valeur. En plus de l'interprétation si autorisée que présente l'encyclique, on trouvera à prendre dans les exposés suivants : Dom Sanders, *Études sur S. Jérôme*, Paris, 1903, ch. I-V; L. Schade, *Die Inspirationslehre des hl. Hieronymus*, Freiburg im Br., 1910; F. Cavallera, *S. Jérôme et la Bible*, dans *Bull. de litt. eccl.*, 1921, p. 214-227 et 265-284; J. Forget, dans *Dict. de théol. cath.*, art. *Jérôme*, t. VIII, 1924, col. 927-965 (sur l'inspiration, l'inerrance, l'interprétation de l'Écriture.

C'est pendant son premier séjour en Orient, dans la solitude de Chalcis, que Jérôme s'est appliqué tout d'abord à l'étude approfondie de l'Écriture. Sa première impression, connue habituellement chez les lettrés qui venaient au christianisme, avait été déplorable : *sermo horrebat incultus* (ep. XXII, 30, 2). Mais

bientôt le fond incomparable de l'Écriture et même sa poésie étrange devaient le captiver pour toujours et le décider à ne reculer devant aucune peine pour s'en rendre maître. C'est alors qu'il se perfectionna dans la connaissance de la langue grecque, se rendit compte, dans des circonstances que nous aimerions bien à connaître, de l'utilité de la connaissance de l'hébreu, et se mit à l'école d'un juif converti qui l'initia aux secrets de cet idiome difficile. Est-ce alors aussi qu'il découvrit Origène ou fut-ce seulement à Constantinople, sous l'influence de Grégoire de Nazianze? Impossible de le savoir; mais pendant des années ce fut un enchantement, et même quand il eut pris parti avec tant d'éclat contre lui, il continua à le lire et à l'utiliser jusque dans son dernier commentaire, où cependant il ne lui épargne pas de sanglantes injures. Avec la connaissance des langues originales et l'utilisation des bons auteurs dont témoignent les listes qu'il dresse volontiers, au début de ses commentaires, il comprit aussi et affirma l'utilité des notions géographiques obtenues *de visu*, et des renseignements de tous ordres que le séjour en Palestine ne pouvait manquer de lui offrir, chez les rabbins en particulier. Ce sont ces ressources qu'il mit à profit, sans regarder à la dépense, comme quand il fit plusieurs fois le voyage de Césarée de Palestine pour y consulter directement l'exemplaire unique des Hexaples d'Origène. Il avait compris que la parole de Dieu, même traduite imparfaitement par le verbe humain, vaut bien toutes ces sollicitudes.

1° *Inspiration.* — Car la Bible est bien pour lui la parole de Dieu en même temps qu'une parole humaine. Si sur l'aspect divin du problème il n'apporte rien de nouveau et se contente de répéter, inlassablement et avec une énergie sans défaillance, les formules traditionnelles sur le livre *sacré*, *divin*, inspiré par le Christ et par l'Esprit-Saint, nul n'a mieux que lui mis en relief les particularités qui distinguent chaque écrivain et lui assurent sa physionomie à part dans l'ensemble des auteurs sacrés : Isaïe et Amos, par exemple. Il affirme aussi volontiers la conséquence qu'entraîne cette origine divine, à savoir la véracité absolue de la Bible. Aucune place pour l'erreur dans un tel livre. Il croit que des renseignements nous y sont donnés, même sur certains phénomènes naturels. A plus forte raison admet-il la véracité des récits qui nous renseignent sur le passé ou le présent, à condition de savoir y reconnaître la loi de l'histoire : le texte sacré fait en effet parler les gens comme ils ont véritablement parlé; à nous de voir d'après le contexte ce qu'affirme l'auteur dans les passages où il ne fait que rapporter les paroles prononcées par les acteurs du drame. C'est bien à tort qu'on a voulu faire de S. Jérôme le patron de la théorie des apparences et chercher chez lui un appui pour une interprétation relativiste de l'histoire. Plus justifié serait l'appel à son patronage pour la théorie des genres littéraires, à la différence desquels, comme lettré délicat, il ne pouvait manquer d'être sensible.

2° *Canon.* — Moins nette est sa position sur le canon des Écritures, en ce sens du moins que pratiquement il a cité et utilisé comme Écriture des livres auxquels théoriquement il refusait le droit de faire partie de la liste des écrits inspirés. Sur ce point, il était d'une intransigeance qui en a imposé, jusqu'au concile de Trente, aux plus érudits. L'excellence de la *veritas hebraica* dominait chez lui tout le reste, et le poussait parfois à un certain étalage d'érudition hors de saison, de nature à dérouter son lecteur plutôt qu'à l'instruire solidement, et qui de plus ne craignait pas de donner franchement le pas aux traditions de la synagogue sur les habitudes chrétiennes. Mais si fortement qu'il ait pu influencer quelques savants au cours des âges, il ne pouvait l'emporter définitivement sur l'enseignement de Rome, appuyé par S. Augustin ni surtout sur la constitution même de la Bible qui offrait sans distinction, à leur place normale, les livres dits plus tard deutérocanoniques. A mesure que la réflexion s'appesantissait sur la notion d'inspiration, elle ne pouvait qu'opposer une fin de non-recevoir à la distinction ancienne retenue par S. Jérôme entre les livres bons seulement pour l'édification et les livres ayant une valeur dogmatique. Originairement mise en avant à l'occasion de la controverse juive, cette différence ne pouvait avoir de sens, dès que l'origine divine des deux sortes de livres était assurée.

3° *Septante et apocryphes.* — Cette même préférence exclusive pour la *veritas hebraica* explique la défaveur constante et plutôt grandissante témoignée par S. Jérôme à la version des Septante. La contradiction que suscitait cette opposition de la part des adversaires de son travail de traduction sur l'hébreu ne pouvait que la fortifier. Il s'est astreint cependant à en reproduire et à en commenter le texte à côté de celui de sa propre version et cette édition des grands et petits prophètes est à ajouter aux textes revus directement par lui de l'ancienne latine (voir ci-dessus, col. 891-892). En revanche on ne peut que l'approuver complètement dans son opposition décidée aux extravagances, *deliramenta*, qu'il n'a cessé de dénoncer chez les apocryphes. La *fabula leonis baptizati*, par exemple, dans les Actes de Ste Thécle, a été justement stigmatisée par lui.

4° *Exégèse.* — Il n'est pas nécessaire d'insister longuement sur son rôle d'exégète, si importante qu'ait été la place de l'interprétation de l'Écriture dans son œuvre (voir l'art. INTERPRÉTATION, col. 585-586). Contrairement à ce que l'on pourrait croire, il professe en cette matière les mêmes idées que ses prédécesseurs et ses contemporains, en dehors de l'école d'Antioche. Des centaines de textes opposent l'excellence du sens spirituel à la *vilitas litteræ*. Le sens littéral ne le retient pas longtemps; il lui tarde de s'en évader pour s'élever au sens typique; mais quoiqu'il y peine, il n'arrive guère à nous intéresser aux applications plus ou moins forcées auxquelles il est entraîné. Rien de monotone comme certains commentaires des petits prophètes où reparaissent comme invariablement dans chaque développement, sous la figure d'Israël et de ses ennemis, le Christ, l'Église, le démon, les hérétiques. Origène présente en cela plus de spontanéité, de variété et de fraîcheur dans les applications. Cependant si S. Jérôme ne s'attarde guère au sens littéral rendu singulièrement abordable par sa traduction sur l'hébreu, il n'en a pas moins contribué beaucoup à le rendre intéressant par la multiplicité de ses dons d'érudit et de lettré. Il se préoccupe de le mettre en lumière en recourant aux notions diverses qui peuvent l'éclairer : philologie, histoire, géographie, souvenirs littéraires, anecdotes personnelles rendent son commentaire intéressant, varié, profitable, beaucoup plus que le recours aux étymologies des noms propres ou à l'exégèse des chiffres, dont il n'abuse pas autant d'ailleurs que, pour les derniers du moins, S. Augustin. A tout prendre, s'il n'est pas, à notre goût, aussi fervent adepte du sens littéral que nous le désirerions, il n'en a pas moins donné d'excellents exemples et pratiqué ce qu'il rappelait volontiers aux exégètes improvisés : la nécessité de fonder l'exégèse spirituelle sur une étude sérieuse et sur la fidélité au sens littéral. Ce grand exemple reste la leçon magnifique qu'il a transmise et imposée à la postérité. L'Écriture demande, pour donner pleinement son fruit, un travail incessant, acharné, ne se bornant pas à quelques exercices de rhétorique sur le thème choisi, mais requérant les connaissances linguistiques et l'étude des exégètes

qualifiés. Jérôme les connaît, les utilise, plus même qu'il ne paraît à première vue. Parfois il semble vouloir borner la tâche de l'interprète à ce rappel des diverses opinions et cela ne laisse pas de nous décevoir quand nous attendons de lui une solution personnelle. Néanmoins, il sait habituellement prendre parti et, après Origène et à l'exemple même d'Origène, c'est sans doute le commentateur de cette école chez qui nous avons le plus à recueillir.

C'est d'ailleurs à cela que nous invite toute son œuvre. Elle est un appel incessant à l'étude de l'Écriture. Donnant l'exemple de ce travail sans relâche, apportant de si beaux résultats, il avait le droit de rappeler à tous cet amour de l'Écriture qui était la flamme de sa vie intérieure. Sous toutes les formes et à tous ses correspondants, il n'a cessé de le recommander et de l'inculquer. Ses écrits offrent par centaines les expressions de ce sentiment. Qu'il suffise de lire les lettres à Paulin de Nole. Mais si utiles que soient encore ses diverses œuvres consacrées à la Bible, par une juste attention de la Providence, celle-là est encore aujourd'hui la plus utile et la plus efficace, qui lui a coûté le plus de travail et qui a provoqué de son temps, vainement d'ailleurs, grâce à son indomptable courage, le plus de contradictions : cette traduction sur l'hébreu et celle des Évangiles, qui s'identifient avec notre Vulgate.

F. Cavallera.

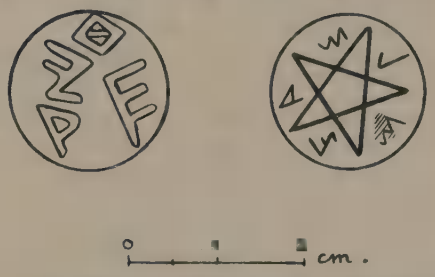
JÉRUSALEM[1]. — I. Noms. — II. Topographie. 1° Expansion de la ville actuelle; modifications dans la vieille ville. 2° Topographie ancienne : 1. Préhistoire. 2. Origines historiques. 3. Au temps de Josué et des Juges. 4. La cité de David. 5. Les constructions salomoniennes. 6. Sous les rois de Juda. — III. Les enceintes successives. 1° La première enceinte. 2° La deuxième enceinte. 3° La troisième enceinte : 1. Son tracé. 2. Améliorations diverses; les installations hydrauliques d'Achaz et d'Ézéchias. — IV. La restauration des remparts de la ville par Néhémie. — V. L'Acra. — VI. Le rempart de Barkochébas. — VII. *Ælia*. — Bibliographie.

Quand M. Legendre, en 1903, lui consacra une remarquable monographie d'ensemble (*Dict. de la Bible*, t. III, col. 1317-1396), la Ville sainte avait déjà fait l'objet de nombreux articles de détail, qui se sont multipliés tout au long du Dictionnaire et déjà dans le *Supplément*. Rappelons en gros : t. I (1895) : Aire d'Ornan, col. 328 sq.; Angle (Porte de l'), col. 600; Antonia, col. 712-713; Aqueduc, col. 797-809; Ariel (5.), col. 956-957; Autel (des holocaustes), col. 1268-1271; Bethsaïde (Piscine probatique), col. 1723-1732; Brebis (Porte des), col. 1919. — T. II (1899) : Calvaire, col. 77-87; Carrières (royales), col. 319-322; Cédron, col. 380-386; Chevaux (Porte des), col. 682-683; Colonnes du Temple, col. 856-858. — T. III (1903) : Géennom, col. 153-155; Gihon, col. 239-241; Goatha, col. 258; Grenade (§ 4, à propos des colonnes du Temple), col. 341-342; Hananéel (Tour de), col. 413; Josaphat (Vallée de), col. 1651-1655. — T. IV (1908) : Maison du Bois-Liban, col. 594-597; Mé'ah, col. 901 (cf. Émath (4.), t. II, col. 1723); Mer d'airain, col. 982-987; Moriah (Mont), col. 1283; Mur, § IV : Murs de Jérusalem, col. 1342; Ophel, col. 1827 sq.; Palais israélites, col. 1966-1968. — T. V (1912) : Pinacle du Temple, col. 438-440; Piscine supérieure, col. 442; Raphaïm (Vallée des), col. 977-980; Rogel (Fontaine de), col. 1107-1112; Salem = Jérusalem, col. 1371-1372; Savé (Vallée de), col. 1520; Siloé, col. 1727-1731; Sion, col. 1787-1795; Temple, col. 2024-2074; Tombeaux historiques (Siloé, Rois, Juges, etc.), col. 2273-2282; Topheth, col. 2286-2287; Zohéleth (Pierre de), col. 2546. — Dans le *Supplément*, t. II (1934), David (Cité de), col. 330-341. — T. III (1938) : Géhenne, col. 563-579. Encore cette liste ne signale-t-elle que les articles consacrés à Jérusalem de l'Ancien Testament. Chacun d'eux garde sa valeur, nécessairement inégale toutefois suivant la compétence technique des auteurs et surtout l'information archéologique acquise au moment où ils furent écrits. A près d'un demi siècle d'intervalle, il ne sera donc pas hors de propos de présenter en une synthèse sommaire l'évolution topographique et monumentale de la ville antique suggérée par l'étude renouvelée des sources littéraires et précisée sur beaucoup de points par des fouilles fécondes.

I. Noms. — *Urusalim* des lettres d'el-Amarna au XIVe siècle était la plus ancienne désignation connue à l'époque où M. Legendre écrivait. Les textes égyptiens dits d' « exécration », composés sous la XIIe dynastie, vers le XXe siècle probablement, le documentent aujourd'hui sous la forme *ꜣwšꜣmm*, dans laquelle les linguistes s'accordent à reconnaître la transcription égyptienne relativement précise du cananéen *Urusalim*, avec désinence casuelle ou *mimation*, à moins que la lettre finale n'ait provoqué l'assimilation de la liquide antérieure, *r* = *l*. Cf. K. Sethe, *Die Aechtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefässscherben des Mittleren Reiches*, Berlin, 1926, *e 27-28* et *f 18*. Parmi les études consacrées à ces importants documents, voir surtout R. Dussaud, *Syria*, VIII, 1927, p. 216-233; W.-F. Albright, *Journal of Palest. orient. Society*, VIII, 1928, spécialement p. 247 sq. Nouvelle attestation dans les textes similaires publiés par G. Posener, *Princes et pays d'Asie et de Nubie. Textes hiératiques sur des figurines d'envoûtement du Moyen Empire...*, Bruxelles, 1940, *E 45*; cf. *Vivre et Penser*, II (= *Rev. bibl.*, LII), p. 199. A se laisser guider par l'usage sémitique ancien de désigner une ville par le nom du personnage et surtout du dieu qui l'a fondée, l'étymologie s'impose : l'élément ירו est un substantif dérivé de ירה « fonder », construit avec *Šalem-Salim*, nom divin bien attesté dans la première moitié du IIe millénaire. *Urusalim* signifie donc « fondation de Šalem » (cf. Vincent, *Les noms de Jérusalem*, dans *Memnon*, VI, 1913, p. 104 sq.). Le caractère universaliste de ce dieu prépondérant dans les régions amorrhéennes a été mis en lumière par J. Lewy, *Les textes paléo-assyr. et l'Anc. Test.*, dans *Revue hist. des relig.*, t. CX, 1934, p. 60 sq. Il est qualifié de « très Haut » et de « Créateur du ciel et de la terre », quand Melchiṣédeq, qui en est le prêtre au XVIIIe s., bénit Abraham en son nom (Gen., XIV, 18 sq.), et le patriarche pouvait en toute vérité l'identifier à son propre dieu (cf. Vincent, *art. cité*, p. 110 sq.). Dans la seconde moitié du IIe millénaire, des influences ethniques variées firent articuler *Šulman* le *Šalem-Salim* primitif; mais le dieu demeura toujours l'éponyme de la ville. Une lettre du roitelet cananéen ʿAbd-Ḥiba, dans les documents d'el-Amarna (n. 290), signale au pharaon suzerain que Bit Šulman, capitale du district de Jérusalem, a fait défection. Ce בית שלמן à quoi répondra plus tard בית יהוה, ne désigne pas seulement le sanctuaire du dieu national, mais peut s'appliquer à la ville elle-même; cf. Os., VIII, 1; IX, 8, 15; Jer., XII, 7. Voir J. Lewy, *The Šulman Temple in Jerusalem*, dans *Journ. bibl. Liter.*, LIX, 1940, p. 519-522. Il n'est par conséquent plus douteux que depuis ses origines historiques jusqu'à la conquête israélite la ville s'appelait Jérusalem et qu'elle ne porta jamais le nom de *Yebous*, Jébus, si ce n'est

[1] Plusieurs des plans qui illustrent cet article sont empruntés au grand travail du P. Vincent, *Jérusalem antique*, fasc. 1, Paris, Gabalda, 1912. Nous tenons à remercier ici les éditeurs de la complaisance avec laquelle ils nous ont accordé l'autorisation de les reproduire.

par une tardive adaptation au nom du clan cananéen qui l'habitait; cf. Lagrange, *Le livre des Juges*, Paris, 1903, p. 299. Dès le début de la conquête on devait se préoccuper d'éliminer cet élément païen en substituant au vocable « fondation de Salem » la désignation « ville de David » (II Sam., v, 9). Si tenace est pourtant la persistance des noms, que Jérusalem, bien loin de disparaître, allait acquérir une vitalité nouvelle. Šalem-Šulman n'avait été que l'ombre lointaine et indécise du véritable Dieu très Haut, créateur de l'univers, qui devait pour de longs siècles faire de cette ville le centre privilégié de son culte, en attendant le jour où s'y accompliraient les réalités sublimes de la Rédemption. La découverte d'une ample série d'estampilles sur des anses de jarres atteste que dans la période postexilique, aux confins du VI^e^ et du V^e^ s., l'ancien nom demeurait courant sous la forme araméisée ירשלם, *Yeroušalem*, vocable auquel sera substituée bientôt la désignation העיר « *la* Ville » par antonomase, sur des estampilles (fig. 475) de même nature et un peu plus tardives; voir Sukenik, *Journal of the Pal. oriental Society*, XIII, 1933, p. 226 sq. Sur les noms symboliques



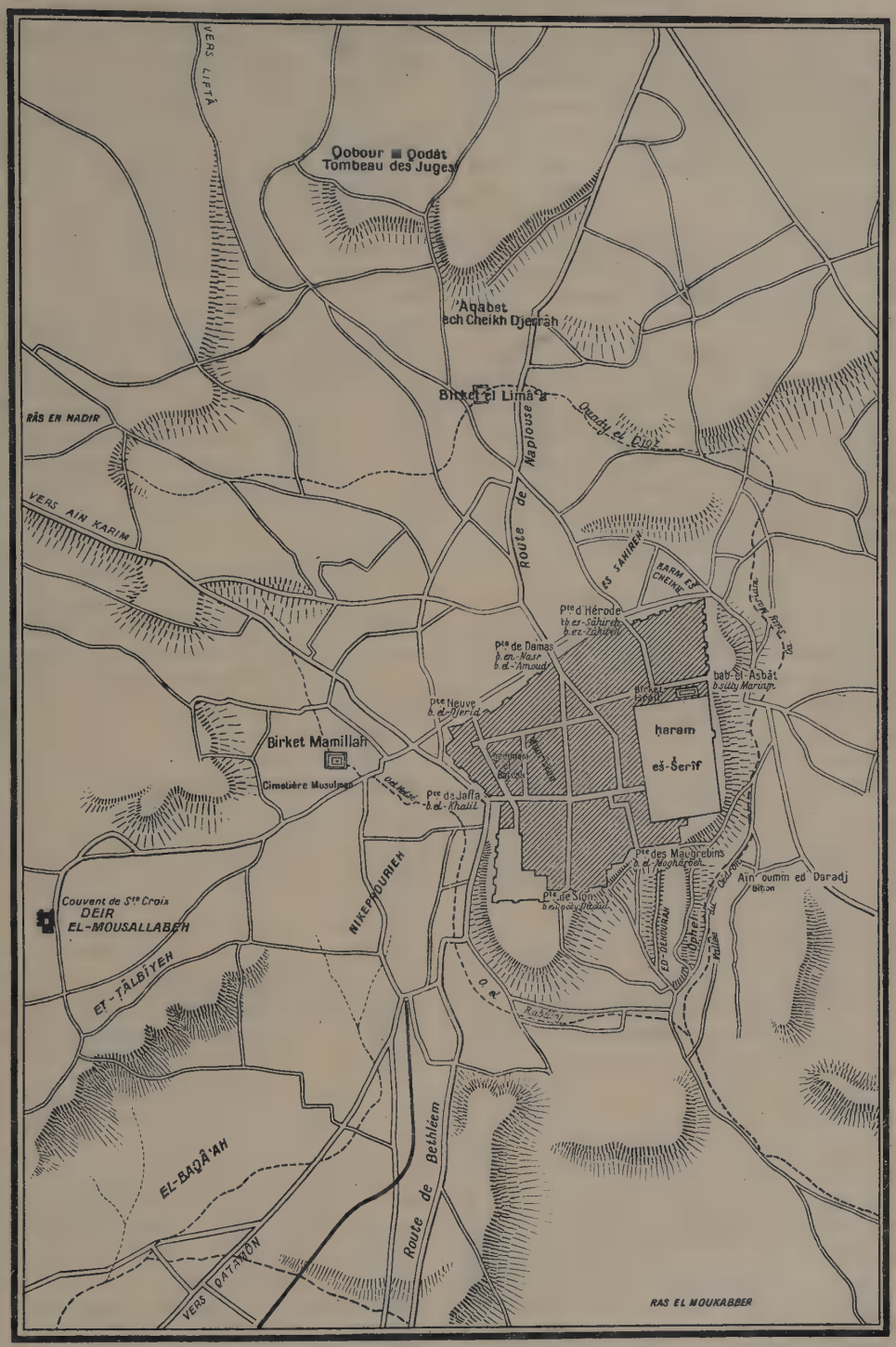
475. — Estampilles post-exiliennes, où se lisent les mots Ha'ir, Yeroušalem.

usités dans la Bible : *Salem*, Gen., XIV, 18 et Ps., LXXVI, 3, et *Ariel*, Is., XXIX, 1-3, enfin sur l'évolution onomastique faisant aboutir ירושלם à l'ἁγία πόλις du Nouv. Test., voir Vincent, *art. cité*, p. 107-124.

II. Topographie. — 1° *Expansion de la ville actuelle; modifications dans la vieille ville.* — Il serait oiseux de décrire à frais nouveaux la topographie moderne, la situation géographique, la configuration et la nature du sol, étudiées naguère (*Diction.*, t. III, col. 1320-1332), pour y introduire tout au plus de minimes nuances onomastiques et quelques cotes rectifiées dans le relief; elles sont concrétisées dans Vincent, *Jérusalem antique*, Paris, 1912, p. 43 sq. et pl. I sq.

La cité nouvelle. — Si la vieille ville, dans sa ceinture de murailles n'a pas subi de modifications importantes, il n'en va pas de même pour la cité nouvelle qui s'est développée hors des anciens remparts à un rythme accéléré, depuis l'immigration sioniste, provoquée par la proposition anglaise d'un *Home* juif en Palestine : déclaration Balfour, novembre 1917. Excepté sur les flancs Est et Sud, où les ravins escarpés du Cédron et du Rabâby ne se prêtent pas plus aujourd'hui qu'autrefois au développement des constructions, l'aire habitée s'est dilatée presque au quadruple avec une densité toujours croissante (fig. 476). A commencer par le Nord, la plate-forme orientale du Bézétha, sur la terrasse de *Karm ech-Cheikh*, est couverte par le monumental édifice du Musée palestinien et par des établissements scolaires islamiques. Le vallon intérieur et le plateau d'*es-Sahîreh*, même les rampes molles de l'*ouâdy el-Djôz*, jusqu'à la traversée de la route septentrionale au delà de l'*ouély cheikh Djerrah*, presque à un kilomètre des murailles, sont occupés par un quartier neuf musulman, bordé à l'Ouest et au Nord par des installations chrétiennes : la colonie américaine, l'évêché anglican et son groupe de collèges, l'École archéologique américaine, l'École biblique et archéologique française, le couvent des dominicains et la basilique Saint-Étienne. A l'Ouest de la grand-route de Naplouse, depuis le bas-fond dit *birket el-Lima* ʿ*a*, les ondulations de l'arête faîtière entre le Scopus et le gros éperon occidental dit *Gareb* disparaissent rapidement sous un faubourg juif qui sans doute atteindra bientôt le tombeau des Juges, *qobour el-Qodât*, à deux kilomètres au N.-N.-O. de la porte de Damas. La croupe de la grande colline du N.-O., avec la route de Jaffa comme axe central, n'est plus qu'une succession passablement chaotique de quartiers juifs très touffus, que l'escarpement de la montagne limite au-dessus du village de *Liftâ*, mais qui se replient sur la ligne de faîte en direction d'*Aïn Kârim*. En plein Ouest où, depuis les dernières décades du siècle précédent, le vieux rempart était bloqué, de l'angle N.-O. à la porte de Jaffa, par des établissements d'utilité publique, postes, banques, hôtels et hospices, mais qui ne franchissaient guère la modique dépression de l'*ouâdy el-Meïsé*, ni les monuments délabrés d'un cimetière musulman illustre, ni la piscine de *Mamillah* n'ont été capables d'empêcher l'envahissement d'un quartier juif assez correctement ordonné, très dense, et déjà presque ininterrompu jusqu'au couvent suburbain de Sainte-Croix, *deir el-Mouṣallabeh*. Immédiatement sous le rempart, face à la Citadelle et au quartier arménien si pittoresque de l'ancienne ville Haute, le ravin encaissé d'*el-ʿEnnâb*, largement remblayé par une partie de la voirie municipale et des décombres de toute provenance, s'emplit rapidement de bâtisses désordonnées, dont la vulgarité donne du relief aux seuls édifices modernes qui ont un certain caractère et qui remplacent les olivettes d'antan sur l'esplanade de *Niképhourieh :* le consulat général de France, l'Institut biblique pontifical des Pères jésuites, le *King's David Hotel*, les somptueuses installations américaines du Y. M. C. A., les agences touristiques et quelques grands établissements commerciaux. Plus à l'Ouest, le coteau de *Ṭalbieh* s'est couvert, dans l'intervalle entre les deux guerres mondiales, d'un quartier chrétien élégant et dense, prolongé au S.-O. par la chaîne des collines au delà de *Qaṭamôn* à plus de deux kilomètres de la ville. Ce vaste faubourg est exclusivement chrétien et ne comporte que des habitations privées. Il est prolongé pratiquement jusqu'au village de *Beit Safâfa* par une nouvelle colonie juive en formation. Directement au Sud, en bordure de la route de Bethléem, le développement d'un autre faubourg chrétien est entravé, depuis quelques années, par les immenses installations provisoires du camp principal de l'armée d'occupation anglaise. A son extrémité orientale le palais moderne du Haut-Commissariat anglais dresse sa masse imposante sur le promontoire de *râs el-Moukabber* qui lui assure, en même temps que le plus « splendide isolement », un panorama de choix. En revenant sur le plateau du Sud-Ouest, divers établissements municipaux : institut arabe d'études supérieures, école d'agriculture, amorcent un futur quartier musulman dont l'extension sera pourtant assez limitée par la proximité de la grande colonie juive de *Talpiyôth*, une des plus anciennes aux environs de Jérusalem.

L'unique intérêt pour l'étude scientifique de la ville, de cette expansion tentaculaire dont on ne peut d'ailleurs encore prévoir le terme, est d'accuser de plus en plus violemment le contraste entre la zone restreinte couverte par la ville antique jusqu'à l'époque romaine, et l'immense périmètre de la cité mo-



476. — Jérusalem et ses environs. Indications topographiques. D'après H. Vincent, *Jérusalem antique*, pl. 1.

derne. Dans la première, comme dans les deux collines méridionales qu'elle a depuis longtemps désertées, le sol primitif est partout enfoui sous d'énormes amas de décombres où s'amalgament les vestiges de périodes fort disparates. Dans la seconde, à l'inverse, décompte fait d'une station préhistorique dans la *Beqâ'ah* dont il sera question plus loin, la roche fruste et l'argile rouge alternent invariablement. La roche se révèle souvent striée de cavernes funéraires de basse époque juive, de tombeaux romains et byzantins, de citernes médiocres et surtout de coupures de carrière. A l'argile native se mêlent tout au plus çà et là quelques tessons de poterie banale et des cubes de mosaïque épars; bien rares sont les vestiges structuraux de villas

byzantines ou d'habitations plus tardives. Topographes et archéologues ont fait souvent trop bon marché de ces constatations très positives.

La vieille ville. — Son aspect général décrit en 1903 (cf. *Dictionn.*, t. III, col. 1332-1344) n'a subi que des modifications de détail, intéressant beaucoup plus l'évolution des sanctuaires que celle de la ville même. Dans le circuit du rempart de Soliman et la nomenclature des portes, à peine quelques remarques seront-elles utiles. A l'angle N.-O., la porte dite *bâb ʿAbd'ul-Ḥamid* depuis 1889 n'est jamais plus désignée sous ce vocable officiel, mais invariablement sous celui de *bâb el-Djedîd*, « la porte Neuve ». Il ne subsiste du fossé septentrional qu'une courte section vers l'angle N.-E. La porte médiane du front Nord est appelée par les étrangers « porte de Damas », quelquefois « porte de Naplouse »; mais son nom courant pour tous les indigènes est *bâb el-ʿAmoud*, « porte de la Colonne », par inconsciente réminiscence d'une colonne monumentale érigée sur la place intérieure, à l'entrée de la voie centrale à portiques dans la cité romaine d'Ælia Capitolina, d'après l'attestation du plan de Jérusalem dans la Carte-mosaïque de Mâdabâ (cf. *Supplém.*, t. II, planche en face col. 712). Jusque vers la fin du Moyen Age elle a été désignée par les auteurs chrétiens comme « porte de S.-Étienne », à cause du voisinage de son *Martyrium* construit au début du Ve s. par l'impératrice Eudocie. Dans le langage protocolaire musulman, elle est dite d'ordinaire *bâb en-Naṣr*, « porte de la Victoire », en souvenir de la conquête islamique. Plus à l'Est, la porte secondaire, aujourd'hui déblayée et rouverte, que les Européens nomment, on ne sait trop pourquoi, « porte d'Hérode » et le peuple *bâb ez-Zâhireh*, « la fleurie », par une assez triviale ironie sur la malpropreté de ses abords, est dite officiellement *bâb es-Sahireh*, d'après le nom du vallon sur lequel elle débouche. Le fossé qui couvrait naguère la moitié septentrionale du front de l'Est a disparu presque entièrement. De son extrémité méridionale transformée jadis en un réservoir exigu dit *birket Sitty Mariam*, « bassin de Madame Marie », on ne verra probablement bientôt plus trace. La porte orientale, que les chrétiens orientaux de toute nuance appellent *bâb Sitty Mariam*, parfois « porte de Josaphat », ou de Gethsémani, du nom de la vallée où elle conduit, est pour les Musulmans *bâb el-Asbât*, « la porte des Tribus ». L'appellation « porte de Saint-Étienne » déplorablement consacrée depuis trois quarts de siècle par les plans officiels du *Survey* anglais, dérive d'une méprise qui s'accrédita vers le XVe s. sur la localisation de la lapidation du protomartyr. Elle a l'inconvénient de créer parfois de nos jours de pitoyables quiproquos entre gens qui ne sont pas informés de même sorte, mais l'inconvénient beaucoup plus néfaste de fausser, chez certains historiens peu circonspects, la portée des textes dans lesquels intervient la porte de Saint-Étienne authentique. Sur le front méridional, la porte des Maugrebins, plus ou moins ruineuse depuis le tremblement de terre de 1927, vient enfin d'être remise en état convenable et tend à prendre le nom de *bâb Selwân*. Le massif dans lequel était installé le passage en chicane de la porte occidentale, *bâb el-Khalîl*, « porte de l'Ami [de Dieu] » pour désigner Hébron, dans l'usage musulman, et « porte de Jaffa » pour les chrétiens, demeure debout, bien que dénué de sens depuis la large brèche que la flagornerie du sultan ʿAbdul-Ḥamid fit pratiquer en 1898 pour que Guillaume II puisse prendre possession de la ville en vainqueur fictif comme héritier de Frédéric II et du Saint-Empire germanique. Toute la section du fossé qui couvrait le front occidental de la citadelle a été remblayée pour constituer une place particulièrement mouvementée. Le mémorial de la révolution turque de 1908, dont la municipalité avait gratifié cette place sous la forme d'une fontaine un peu prétentieuse, a été transporté, vers 1920, au milieu du square Allenby créé devant l'angle N.-O. du rempart et s'est mué pour quelques années en une horloge que les exigences de la circulation motorisée dans ce square ont fait éliminer. Détails complémentaires sur l'aspect général de la ville dans Vincent, *Jérusalem antique*, p. 47 sq. Description systématique des murs, quoique sans analyse architecturale, par H.-G. Mitchell, *The modern Wall of Jerusalem*, dans *Annual of the American School of orient. Research in Jerusalem*, I, 1920, p. 28-50, avec 71 phot. hors-texte.

A l'intérieur de la ville peu de transformations récentes ont affecté des éléments topographiques de quelque importance; on signalera pourtant l'aménagement nouveau de l'ancien Mauristân au Sud du Saint-Sépulcre, et surtout le remblai intégral du *birket Isrâ'îl* au N.-E. du Ḥaram pour créer un terrain de jeux. Des projets municipaux, suspendus en ce moment par l'état politique précaire de la contrée, envisagent de convertir l'ancien réservoir ruineux et malsain dit *Ḥammâm el-Batrak* en un marché rationnellement installé, et celui non moins délabré de *birket Mamillah* en un rond-point bordé de quelques plantations, au milieu d'immeubles de rapport. Aussi bien, ces deux bassins, qui eurent jadis leur utilité, bien qu'ils n'aient jamais rien eu de commun avec les piscines bibliques dont ont leur a souvent attribué les vocables, n'ont-ils plus aucune raison d'être dans le nouveau dispositif hydraulique pour l'approvisionnement de la ville. Les modiques ressources naturelles du site en eau, même supplémentées par la restauration et l'exploitation mécanique des aqueducs d'*ʿÉtân* et d'*ʿArroub* et par les citernes, seraient insuffisantes pour alimenter la ville démesurément agrandie. L'administration mandataire anglaise, après quelques essais de captation laborieuse des sources de *Farʿa* et de *Fawâr*, a donc élaboré l'adduction copieuse des sources de *Râs el-ʿAïn* dans la plaine côtière, par un ample et puissant système de pompes. L'eau amenée dans les immenses réservoirs créés sur la plate-forme de *Râs en-Nadir*, point culminant de la ville neuve au N.-O., est répartie, parcimonieusement au surplus, dans les nouveaux quartiers par des canalisations métalliques. La vieille ville reçoit toujours l'eau des aqueducs du Sud, et demeure surtout tributaire de ses citernes; mais la pénurie d'eau se fait souvent sentir, pour peu que la chute moyenne de pluie soit inférieure à la normale annuelle de 0 m. 650, ce qui est fréquemment le cas. Aux indications correctes du *Diction.*, t. III, 1903, col. 1340, on peut ajouter utilement Vincent, *Jérusalem antique*, p. 91-110.

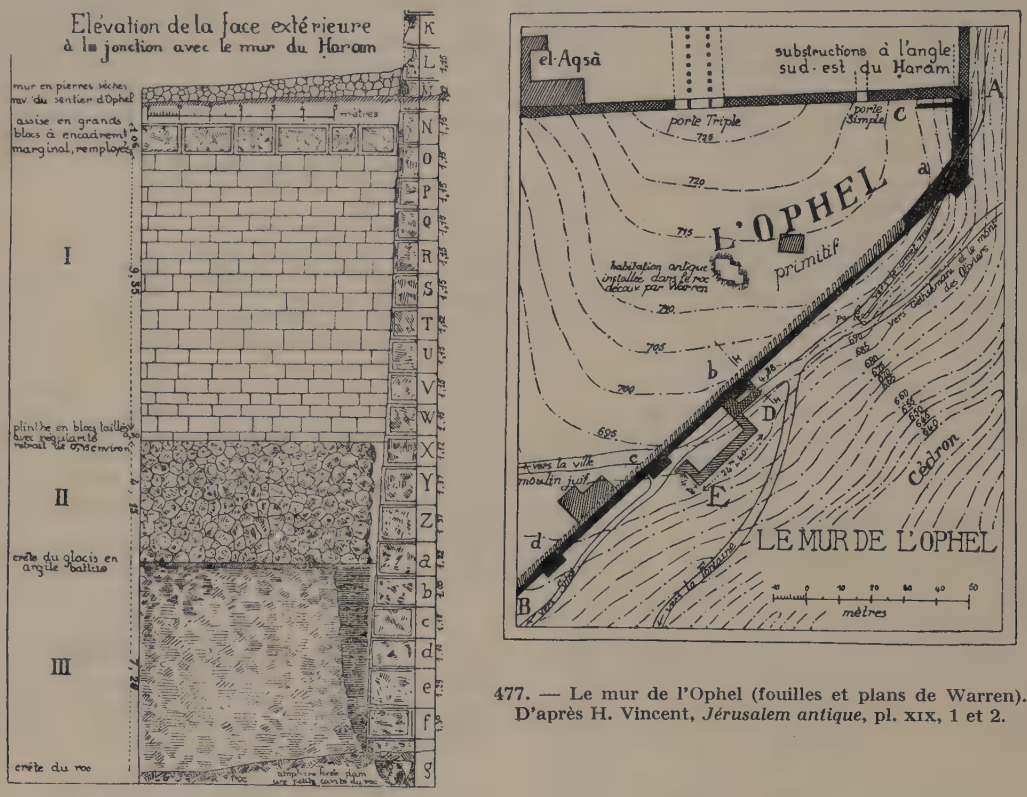
2° *Topographie ancienne.* — Comme tout organisme complexe une ville naît, se développe et peut mourir aussi : combien de cités jadis fameuses n'étalent plus aux regards du passant que de lugubres épaves, ou furent si radicalement enfouies dans leur linceul de cendres que leur emplacement même est un sujet de litige! Tel fut longtemps le cas pour Jérusalem primitive. Avant que de grandes entreprises de fouilles aient éclairé sur la nature du sol et révélé son véritable relief défiguré en maint endroit par d'étranges amoncellements de décombres, mais surtout jusqu'au jour où des méthodes archéologiques assez éprouvées permirent la discrimination et le classement chronologique des vestiges anciens, la topographie de Jérusalem avait pour unique base les sources littéraires et ce qu'on appelait communément « la tradition ». La documentation littéraire consistait dans la série des données bibliques réparties sur de longs siècles depuis la conquête, et dans des écrits profanes de très inégale

valeur. A cette tradition écrite s'ajoutait, depuis l'ère évangélique, la constitution des sanctuaires chrétiens paraissant consacrer l'état de choses antique et spécialement la toponymie des temps israélites. Dans la pensée des premiers chrétiens, l'église de la « Sainte-Sion », mère de toutes les églises, coïncidait d'autant plus normalement, sur la grande colline de l'Ouest, avec l'altière Sion des origines, qu'elle succédait à la cité de David, elle-même installée sur l'orgueilleuse acropole jébuséenne. Au témoignage très catégorique de Josèphe, la tradition juive contemporaine corroborait cette conviction; et si l'autorité du célèbre historien juif était parfois systématiquement récusée, elle était le plus souvent mise sur le même rang que celle de l'Écriture, voire alléguée en des sens contradictoires, grâce aux assertions divergentes de ses écrits sur le même sujet. Car on ne s'était pas dès l'abord avisé de discerner méthodiquement chez lui le témoin diligemment informé sur tout ce qu'il avait eu sous les yeux et le rapporteur du passé. Sous le premier aspect, dans la plupart des cas où il était possible de le contrôler on se voyait en droit d'admirer la justesse de son coup d'œil, la finesse de son jugement, l'acuité pénétrante de son observation, traduits pour l'ordinaire avec un réel bonheur d'expression : tels, précisément, le cadre topographique de sa ville natale et l'ensemble de son ordonnance défensive au début du siège par les Romains. Il semblait en résulter une présomption favorable à Josèphe rapporteur du passé. Sur ce point toutefois, le jour devait venir où l'on se convaincrait qu'il en connaissait uniquement ce qu'il croyait trouver dans des textes lus à travers le prisme déformant de son intense vanité personnelle, de son perpétuel souci d'exalter le mérite et les gloires de sa nation, ou de faire la cour à ses illustres patrons Vespasien et Titus, auquel cas il lui arrivait de juger fort durement sa race. Les mêmes tendances avaient naturellement influencé le témoin oculaire et devaient expliquer les fluctuations apparentes de sa pensée, sans qu'il y ait lieu d'y pratiquer un choix éclectique ou d'en risquer une équation arbitraire. Sur l'utilisation critique de Josèphe, voir Vincent, *Jérusalem antique*, p. 17-22. En attendant les révélations de l'archéologie et le progrès de la critique des textes, le débat sur la topographie de Jérusalem antique se menait avec une véhémence tapageuse et trop souvent immodérée, dans une pesante joute de textes découpés au goût de chacun et d'autorités diversement impressionnantes. Ce fut le mérite du P. Lagrange, en abordant le problème sur le plan scripturaire, d'y appliquer le principe fondamental de l'évolution et les règles de la méthode historique. Le résultat essentiel de son intervention fut d'établir Sion et l'acropole primitive sur l'éperon méridional de la modique colline de l'Est, et d'esquisser les étapes par lesquelles ce nom glorieux, après s'être dilaté jusqu'à la colline du Temple et avoir désigné la population même de la ville agrandie, vint reprendre une nouvelle acception topographique sur la grande colline de l'Ouest (cf. Lagrange, *Topographie de Jérusalem*, *Rev. bibl.*, I, 1892, p. 17-38). Ces positions générales, taxées alors de paradoxes et jugées révolutionnaires, ont depuis longtemps reçu la sanction décisive des faits archéologiques et trouvé leur expression détaillée en maints articles du *Dictionnaire*. Il suffira par conséquent d'y ajouter ici les quelques précisions devenues utiles, à plus de cinquante ans d'intervalle.

1. *La préhistoire de Jérusalem.* — Dès 1897 le Père Germer-Durand, un des meilleurs pionniers de la préhistoire palestinienne, avait signalé, dans la plaine de la *Beqâ'ah*, l'existence d'un gisement paléolithique d'où provenaient quantité de silex ouvragés que l'érosion atmosphérique ou les travaux accidentels de culture faisaient apparaître et que le ruissellement des pluies hivernales charriait en surface (cf. Germer-Durand, *L'âge de pierre en Palestine*, dans *Rev. bibl.*, VI, 1897, p. 439-449). Cet outillage décelait manifestement une agglomération humaine qui avait devancé de nombreux millénaires en cet endroit les populations historiquement connues. C'est seulement en 1933 que les fouilles techniques de M.-R. Neuville, assisté par M. Stékélis, établirent sur un point au moins, vers l'extrémité N.-E. de la plaine, la stratification d'un gisement du paléolithique inférieur évolué depuis l'horizon initial chelléen jusqu'à l'acheuléo-Levalloisien (cf. Neuville, *Quarterly Department Antiquities*, III, 1934, p. 177 sq.; Id., *Le préhistorique de Palestine*, dans *Rev. bibl.*, 1934, pl. XV et p. 241). C'est l'époque du *Palæanthropus palestinensis*, que de brillantes découvertes récentes ont si copieusement documenté (voir aujourd'hui D. Mc Cown et A. Keith, *The Stone Age of Mount Carmel;* II, *The fossil human remains from the Levalloiso-Mousterian*, Oxford, 1939; cf. R. de Vaux, *La préhistoire de la Syrie*, dans *Rev. bibl.*, 1946, p. 104-110). Les variations climatériques semblent avoir été soustraites à la succession violente des glaciations européennes, apparemment limitées en Palestine à un régime de pluies faisant alterner des phases subtropicales et sèches avec des périodes chaudes et humides. L'homme n'étant plus contraint de chercher refuge dans les cavernes pouvait s'égailler à air libre, s'abritant sous des huttes de branchages et de peaux et vivant de cueillette, de chasse ou de pêche. Aussi ne faut-il pas s'attendre à découvrir de cette lointaine agglomération primordiale d'autres traces que celles de son industrie lithique; il ne sera pourtant pas sans intérêt de percevoir beaucoup plus tard l'écho atténué de son existence, précisément dans la région où cette industrie s'est révélée.

2. *Origines historiques.* — Aucun indice concret d'habitat humain ne jalonne encore ici l'immense intervalle qui sépare le paléolithique inférieur des temps historiques. On incline seulement à penser qu'à Jérusalem, comme ailleurs en Palestine, les autochtones primitifs, dont on ignore l'exacte évolution, furent remplacés ou graduellement absorbés, au cours du IV^e^ millénaire, par les peuplades sémitiques immigrantes, auxquelles la connaissance du métal assurait une irrésistible supériorité. Parmi les découvertes réalisées de 1909 à 1911 par la mission Parker — incorrectement mise parfois en relation avec la Société du *Palestine Exploration Fund* — les plus suggestives sont les séries céramiques recueillies surtout dans les tombes. Elles font la preuve que la petite colline d'*ed-Dehourah*, par convention « Ophel », était habitée dès la fin de l'ère énéolithique et le début du Bronze ancien. La date approximative de 3000-2500 assignée alors à une série de vases peints provenant d'un hypogée, qui souleva des protestations véhémentes en ce temps-là, serait jugée plutôt basse aujourd'hui par la plupart des céramologues et volontiers restreinte autour de 3000. Bon nombre de tessons énéolithiques lui sont du reste antérieurs peut-être d'un millénaire entier. L'abondance de cette poterie implique sur la colline une agglomération relativement considérable, dès le XXX^e^ s. environ avant notre ère. Cf. H. V[incent], *Jérusalem sous terre. Les récentes fouilles d'Ophel*, Londres, 1911, p. 30 sq., pl. VII-VIII : tessons énéolithiques et vases du Bronze ancien; pl. IX-XI en couleurs : vases peints ou lustrés du début du Bronze ancien. Même documentation dans *Rev. bibl.*, 1912, p. 450-453; 544-546 et pl. XIV-XVI, en noir. Ce coteau réunit excellemment les conditions qui paraissent avoir guidé les populations cananéennes dans le choix de leurs acropoles. De préférence à un pic solitaire généralement vaste et dépourvu d'eau, leur choix se

portait sur la croupe d'une colline allongée en manière d'éperon entre des ravins escarpés, où la présence de quelque source était normale. Un fossé modique et une levée de terre palissadée, en attendant un rempart de pierres, suffisaient à barrer la croupe et à garantir la sécurité de l'éperon. La plate-forme supérieure d'*ed-Dehourah* s'affaissait du Nord au Sud en une série de décrochements limités par un à-pic sur le confluent méridional des vallées du Cédron et du Tyropœon, dont le double sillon large et précipitueux avant l'envahissement séculaire des décombres la mettait à l'abri de toute attaque avec les armes antiques Au



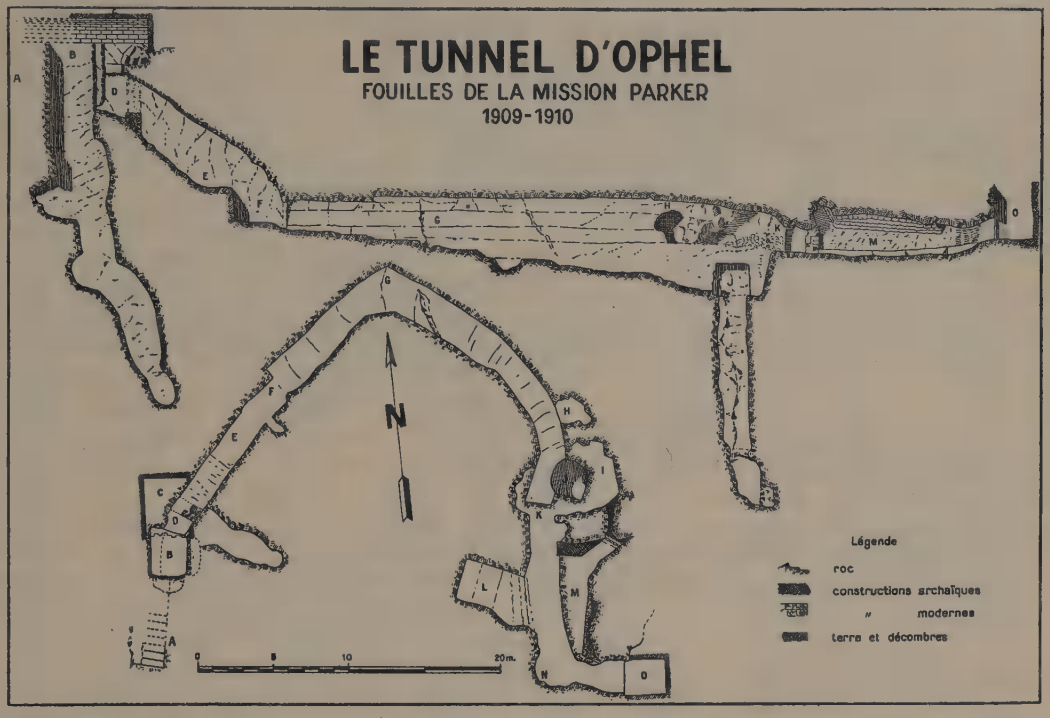
477. — Le mur de l'Ophel (fouilles et plans de Warren). D'après H. Vincent, *Jérusalem antique*, pl. XIX, 1 et 2.

I. Paroi bien appareillée, en assises lisses, dont la hauteur varie entre 0 m. 525 et 0 m. 75, avec des longueurs de blocs oscillant entre 0 m. 60 et 1 m. 20.
II. Paroi en blocs tout à fait frustes, quoique d'aspect assez régulier. Cet appareil massif est relativement solide.
III. Haute et massive couche d'argile battue, établie sur la surface naturelle du roc et si résistante qu'on a fait passer sans péril une galerie sur le mur.

Nord seulement elle demeurait accessible de plain-pied par le thalweg du Tyropœon; mais une tranchée artificielle dans le roc à travers le col étroit qui la reliait à l'arête faîtière du Moriah pourvoyait à sa défense. Les constatations enregistrées naguère par les fouilleurs anglais autorisent à en reporter la création vers le début du Bronze ancien. Cf. Macalister-Duncan, *Excavations on the hill of Ophel, Jerusalem 1923-1925*, dans *Palestine Exploration Fund* (que nous citerons désormais : *P. E. F.*), *Annual*, IV, p. 31 sq. et pl. IV sq. A l'avantage de cette position naturellement forte s'ajoutait, pour la population cananéenne primitive, celui non moins recherché d'un copieux approvisionnement d'eau, grâce à la source qui jaillissait au pied du versant oriental. Unique dans la région, elle paraît n'avoir eu d'autre désignation que *Gihon*, autant dire à peu près « *la* source » par excellence, vocable que lui conservera l'usage biblique ultérieur, en fournissant à son sujet des données qui rendront évidente son identification avec *'Aïn oumm ed-Daradj* actuelle, dite aussi « Fontaine de la Vierge ». Voir *Dictionn.*, t. III, col. 239 sq., art. GIHON. Immédiatement au Sud du fossé qui barrait le col ont été mis au jour les vestiges d'une installation que les explorateurs ont interprétée comme un lieu de culte, avec autel de roc, pierres levées et pieux sacrés, sans parler de cupules variées; cf. Macalister-Duncan, *op. cit.*, p. 35 sq. et pl. IV. Un haut-lieu de cette nature était on ne peut mieux en situation, au point culminant et à l'entrée principale de l'agglomération primitive, sur la plate-forme centrale d'*ed-Dehourah* largement dilatée juste en face de la source qui en avait motivé le choix. L'existence de cette agglomération depuis le déclin de l'ère énéolithique jusqu'à la fin du III[e] millénaire est corroborée par quelques tronçons de rempart en blocage couronnant par endroits la crête escarpée de la colline; elle résulte d'ailleurs avec plus d'évidence des épaves d'outillage lithique et beaucoup mieux encore des très abondants vestiges d'une industrie céramique désormais très nettement caractérisée comme terme de l'évolution du Bronze ancien. Rien ne concrétise aujourd'hui le développement monumental de l'acropole originelle dans cette phase initiale longue d'une dizaine de siècles environ. Il faut seulement retenir qu'elle s'appelait dès lors *Urušalem*, Jérusalem, au témoignage des textes égyptiens de la XII[e] dynastie.

Les grands mouvements ethniques inaugurés avec le II[e] millénaire ne pouvaient manquer d'avoir leurs répercussions en cette ville, où elles sont impliquées par le progrès sensible de l'architecture et de la céramique (voir R. de Vaux, *La Syrie et la Palestine de*

2000 à 1700, dans *Rev. bibl.*, 1946, p. 336 sq.). Débordant son modique retranchement primitif, la ville, attirée vers le Nord au delà du col étroit qui avait d'abord limité sa défense, engloba bientôt le promontoire Nord-Est que la Bible désignera plus tard par le vocable descriptif d'*'Ophel* « la tumeur »; la date de cette expansion résulte avec évidence du caractère savant du rempart qui en couvre le front oriental jusqu'à l'angle Sud-Est du Ḥaram (fig. 477). On en doit la connaissance aux habiles travaux de Warren en 1867-1868. Voir *Recovery of Jerusalem*, Londres, 1871, p. 295 sq. — Il n'y a cependant pas lieu de s'étonner qu'à l'époque où il explorait ce « mur d'Ophel » plusieurs fois remanié, le vaillant ingénieur ait pu se méprendre sur son classement chronologique et en attribuer la fondation à quelque phase de la parfois de façon pittoresque le « puits du Dragon », et plus exactement le « tunnel d'Ophel » (fig. 478). Guère moins que la protection de son nouveau rempart importait à la sécurité de la ville la libre jouissance de sa fontaine, même dans l'éventualité d'un investissement ennemi. Dans ce but fut très habilement élaboré le passage en pleine roche qui permettait une circulation secrète relativement aisée du sommet de l'acropole aux abords de la source, pour y puiser sans éveiller l'attention d'un assaillant. Découvert par Warren en 1867 (voir *Recovery of Jerusalem*, p. 244 sq.) ce passage n'a été systématiquement exploré qu'en 1909 par la mission Parker (voir H. V., *Jérusalem sous terre*, Londres, 1911, p. 11-18 et pl. III, ou *Rev. bibl.*, 1912, p. 86-105 et pl. V-IX). Parmi les installations similaires connues aujourd'hui dans d'autres



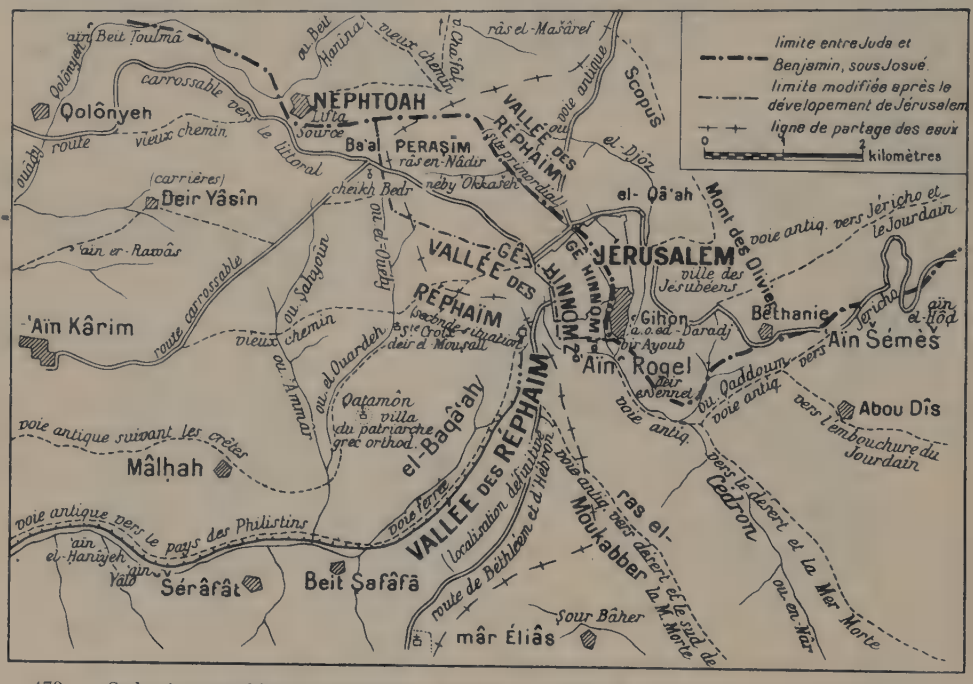
478. — Le tunnel d'Ophel. D'après H. Vincent, *op. cit.*, pl. XVI.

monarchie judéenne postérieure à l'ère salomonienne. Au lieu de ce qu'il considérait comme un blocage médiocre et fruste, posé sur une épaisse couche de sol vierge qu'il trouvait néanmoins remarquablement compacte, on reconnaît maintenant une puissante structure en petit appareil polygonal, établie, pour de judicieuses raisons de drainage et de tassement, sur un massif de terre pilonnée qui se profilait en glacis devant le pied de la muraille. Le contrôle en a été facilité par les fouilles de la mission Parker en 1910, précisément sur la ligne sondée naguère par Warren. Quelques menus tessons recueillis *dans* le glacis se classaient convenablement à la première phase du Bronze II, et le progrès de l'information archéologique atteste que ce style, introduit sous des influences encore mal définies vers le XIX^e^ s., caractérise l'architecture militaire en Palestine pendant la durée finale du Bronze II (voir *Jérusalem antique*, p. 190 sq. et pl. XIX). Ce rempart développé autour de l'*'Ophel* proprement dit sera par conséquent daté d'une époque imprécise entre le XVIII^e^ et le XVI^e^ s. avant notre ère. Du même temps relève une autre création structurale importante, celle qu'on a nommée le « puits d'Ophel », villes cananéennes de la première moitié du II^e^ millénaire, l'aménagement très raisonné de celle-ci témoigne d'un art qui n'en est plus à ses débuts. Un dramatique récit de la Bible nous révèlera plus tard le vocable *ṣinnôr*, qui pourrait bien avoir été la désignation usuelle de ces communications secrètes entre les acropoles primitives et leur indispensable source.

On ignore quelles vicissitudes avaient fait passer Jérusalem sous le gouvernement du prince hittite ʿAbd Ḥiba vers le milieu du XIV^e^ s. Les appels désespérés que ce roitelet réitère vainement au pharaon Aménophis IV, dans la correspondance d'el-Amarna, font assister à l'effondrement de la suzeraineté de l'Égypte sur la contrée dont Jérusalem, « la cité de Šulman »-Salim, était la capitale; voir ci-dessus.

3. *Au temps de Josué et des Juges.* — Un siècle plus tard les Israélites inauguraient la conquête de Canaan, réalisée en deux campagnes foudroyantes, d'après les larges synthèses du livre de Josué, chap. X et XI. Chaque tribu n'avait plus, semble-t-il, qu'à prendre possession de son lot, dont les limites étaient tracées en détail. Dans cette répartition, le site de Jérusalem, sur les confins de Juda et de Benjamin, est décrit

avec des précisions qui le montrent restreint toujours à l'éperon primitif d'*ed-Ḏehourah* par les vallées précipitueuses du Cédron et du Tyropœon. Détaillée deux fois en sens inverse (fig. 479), la limite entre Juda et Benjamin du Nord au Sud de Jérusalem est concrétisée par le ravin de Hinnom et la vallée des Réphaïm entre les points extrêmes : ʿAïn Rogel = *Bîr Ayoub* au Sud et la source de Nephtoaḥ = *Liftā* au Nord. Dans le premier cas (Jos., xv, 7-9) elle monte de Rogel vers le Nord par le ravin de Hinnom en longeant « le flanc du Jébuséen — c'est Jérusalem » — jusqu'au sommet qui borne la vallée des Réphaïm, d'où elle s'infléchit à l'Ouest vers les eaux de Nephtoaḥ. Dans le second (Jos., xviii, 15-17), venant de Nephtoaḥ, elle franchit l'arête faîtière qui ferme au N. la vallée des Réphaïm, descend en direction du S. par le ravin de Hinnom au



479. — Cadre topographique de Jérusalem ancienne. D'après H. Vincent, *op. cit.*, p. 117, fig. 23.

flanc du Jébuséen et aboutit à Rogel. Transportées sur le terrain, ces indications prises au pied de la lettre conduisent normalement et pour ainsi dire en droite ligne du *Bîr Ayoub* jusqu'au plateau septentrional, en suivant la coupure du Tyropœon qui borde à l'Ouest l'éperon escarpé d'*ed-Ḏehourah*, où sont désormais connus les plus archaïques vestiges historiques de la Jérusalem cananéenne. A trois millénaires d'intervalle, un observateur informé sur les transformations que le relief du sol a subies, dans la basse vallée du Tyropœon surtout, n'hésite pas à y fixer le ravin primordial de Hinnom. La même évolution chorographique d'où résulta, au cours des siècles, la transposition erronée de l'acropole des origines sur la croupe imposante de la colline occidentale devait en quelque sorte nécessairement entraîner celle de Gê Hinnom et de la vallée des Réphaïm. Par un souvenir traditionnel de leur relation initiale avec la ville, l'une et l'autre furent déplacées vers l'Ouest; le ravin de Hinnom fut assimilé à l'*ouâdy Rabâby*, et la vallée des Réphaïm à la plaine de la *Beqâʿah*, où le *Rabâby* prend naissance. Voir le détail et la justification des localisations primitives dans Vincent, *Jérusalem antique*, p. 111-134. A vrai dire, les données bibliques

ultérieures concernant l'un et l'autre vocable topographique trouvent à peu près invariablement leur application correcte dans ces localisations extensives: il n'est cependant pas plus exact de prétendre en déduire avec rigueur leur site primitif que d'argumenter sur des textes cités sans aucune discrimination de temps et de milieu pour situer avec intransigeance Acra au Nord ou au Sud du Temple, ou la forteresse jébuséenne de Sion sur la colline occidentale. Puisqu'une ville évolue, avons-nous dit, à l'instar d'un organisme vivant, on ne saurait s'étonner que Jérusalem cananéenne n'ait pas eu, dès le temps de Josué, l'extension considérable qu'elle devait prendre après la conquête davidique et la période prospère de la monarchie judéenne. Son extension ultérieure ayant été circonscrite à l'Ouest par des accidents de terrain analogues à ceux qui délimitaient jadis son berceau, le transfert de leurs désignations chorographiques traditionnelles devenait spontané; mais il est facile de se rendre compte que leur insertion dans la limite générale entre Juda et Benjamin n'aurait pas été décrite dans les mêmes termes si telle eût été leur localisation primitive. A supposer l'acropole cananéenne sur la grande colline, il n'était plus exact de présenter la limite venant de Rogel comme prolongée en droite ligne vers le Nord par le ravin de Hinnom, « au flanc du Jébuséen », puisqu'elle en eût contourné le versant méridional sur une longueur d'un demi kilomètre pour le moins par un retour presque à angle droit vers l'Ouest, avant de se redresser en Nord-Ouest pour atteindre la plaine des Réphaïm et la ligne de crête en direction de Nephtoaḥ. Décrite en sens inverse, la limite arrivant à la plaine des Réphaïm ne descendait plus droit au Sud jusqu'au *Bîr-Ayoub* = Rogel, mais ne l'atteignait que par un long circuit d'Ouest en Est. Le déplacement des noms corrélatif à l'expansion tardive de la ville s'accrédita par un usage inconscient et sans la moindre préoccupation de vérifier s'il concordait encore avec la terminologie contemporaine de la conquête israélite. On ne doit

d'ailleurs pas perdre de vue que la désignation de « gê Hinnom », probablement à l'origine simple désignation de terroir, aussi banale que le sont la plupart de ces appellations, avait pris au cours des siècles une acception nouvelle, sous l'influence des cultes barbares et sacrilèges qui s'y étaient implantés dès l'époque moyenne de la monarchie. Cette acception, développée par les spéculations apocalyptiques juives dont l'écho se prolonge dans la théologie néotestamentaire, ne pouvait manquer d'avoir quelque répercussion sur la localisation topographique de ce qui était devenu la Géhenne. Voir *Supplém.*, t. III, col. 563-579. Quant au vocable « ʿémeq Réphaïm » qui perpétuait le souvenir d'une peuplade archaïque d'apparence à peu près légendaire, il est remarquable qu'il demeure accroché tenacement à ce plateau septentrional ondulé où les récentes découvertes préhistoriques ont révélé de nos jours l'existence d'une agglomération humaine antérieure de nombreux millénaires à la fondation de la Jérusalem historique.

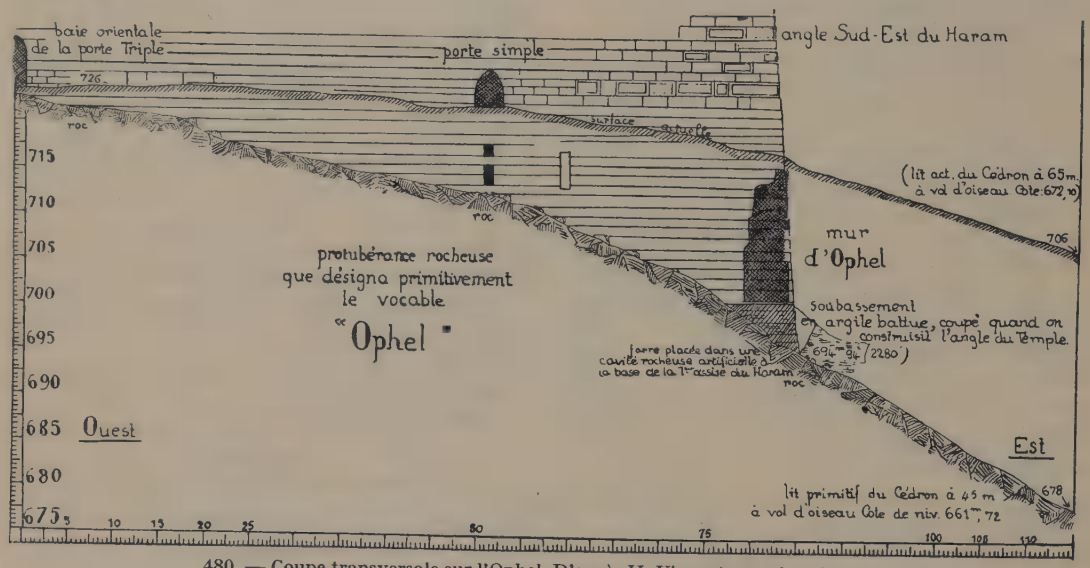
Il est impossible de discerner, dans ce lotissement des tribus à l'époque de Josué, si Jérusalem appartenait à Juda ou à Benjamin. D'après la localisation concrète de la limite, elle était manifestement incluse dans le territoire de Benjamin, et Jos., XVIII, 28 signale en effet de manière explicite comme relevant de cette tribu « le Jébuséen — c'est Jérusalem » — : tournure étrange, explicable par la répugnance que pouvait éprouver un auteur israélite à considérer le nom de la Ville sainte comme un vocable d'origine cananéenne et préférant lui substituer, par une expression embarrassée, la désignation ethnique du clan étranger qui l'habitait. Avec non moins de précision toutefois, on lit dans Jos., XV, 63 : « Et le Jébuséen habitant Jérusalem, les fils de Juda ne purent le soumettre et le Jébuséen habita parmi les fils de Juda dans Jérusalem jusqu'à ce jour. » Il ressort avec évidence de ces fluctuations que le récit de la conquête soudaine et intégrale, au dernier tiers du XIIIe siècle, et de l'installation paisible en Canaan sous le commandement et le contrôle de Josué paraît être une généralisation anticipée de ce qui s'accomplit graduellement par la suite, à travers de nombreux avatars. Aussi bien, les faits sont-ils présentés dans une tout autre perspective par le livre des Juges, où la conquête s'inaugure seulement après la mort de Josué (Jud., I), chaque groupe de tribus bataillant pour son compte. Sur le caractère et la valeur historique respective de ces deux conceptions divergentes, voir Lagrange, *Le livre des Juges*, p. 25-32. A peu près dès son entrée en campagne, Juda secondé par Siméon se serait rendu maître de Jérusalem, aurait passé tous les habitants au fil de l'épée et réduit la ville en cendres (Jud., I, 8). Mais l'épisode inséré laconiquement de seconde main dans la trame des conquêtes judéennes se révèle comme une glose tendancieuse à la gloire de la grande tribu. Josèphe devait, bien des siècles plus tard, en accentuer encore la nature en brodant sur ce thème un développement de son cru : les Israélites après un long siège se rendirent maîtres de la ville Basse qu'ils anéantirent, mais ne purent emporter la ville Haute, à cause de la puissance de ses remparts et de son emplacement escarpé (*Antiq. judaïques*, V, II, 2, § 124) : solution imaginative qu'aucun lecteur critique ne voudrait sans doute aujourd'hui prendre encore à son compte. La glose du ℣. 8 est d'ailleurs contredite presque aussitôt après de manière flagrante par l'indication que « les fils de Benjamin ne chassèrent pas les Jébuséens habitant Jérusalem, et les Jébuséens y habitèrent avec les fils de Benjamin jusqu'à ce jour » (Jud., I, 21). Cette donnée formelle sur la persistance de Jérusalem jébuséenne s'harmonise du reste avec les événements ultérieurs. Passée sous silence dans toute l'histoire des Juges, Jérusalem ne reparaît qu'incidemment vers la fin de cette période dans l'épisode du lévite d'Éphraïm ramenant la concubine qu'il est allé prendre à Bethléem. Sur le chemin de son retour, il arrive sur le soir « en face de Jébus — c'est Jérusalem » — et malgré la suggestion de son serviteur il refuse d'y entrer, parce que c'est « une ville d'étrangers, qui ne sont pas, ceux-là, des fils d'Israël » (Jud., XIX, 10-12). C'est dire avec toute la netteté possible qu'il n'y avait alors en cet endroit ni Judéens, ni Benjaminites, mais exclusivement des Jébuséens; et le souci constant d'accoler à cette désignation ethnique la glose « c'est Jérusalem » aurait pu faire soupçonner que tel était bien le nom primitif de la ville, clairement attesté désormais par les documents égyptiens du IIe millénaire.

4. *La cité de David.* — L'indépendance de la Jérusalem jébuséenne, garantie par les avantages exceptionnels du site, devait persévérer un bon nombre d'années encore après que les Israélites eurent pris possession de l'ensemble du pays et qu'une organisation nationale monarchique eut remplacé le fractionnement en tribus. Cependant une telle enclave était intolérable et David, enfin maître incontesté du pouvoir, estima que le site convenait mieux que tout autre pour y fixer la capitale de son jeune royaume. Il résolut donc d'en expulser les Jébuséens et entreprit un siège qui se révéla très ardu et menaçait de traîner en longueur, sinon d'aboutir à un humiliant échec. Par un destin fatidique, après avoir été pendant des siècles un des plus précieux éléments de sécurité pour la ville, l'ingénieuse installation hydraulique assurant la communication secrète avec la fontaine de Gihon devait provoquer la capture de la fière acropole. Trop confiants dans l'inaccessibilité d'un tel passage par l'extérieur, les Jébuséens en négligeaient la surveillance. L'audace d'un guerrier valeureux l'introduisit fortuitement par cette voie dans la place forte, où son irruption inopinée jeta la plus désastreuse panique. Le « tunnel d'Ophel » est en effet aujourd'hui considéré par la plupart des exégètes et des topographes comme le fameux *ṣinnôr* tant controversé dans le récit de la prise de Jérusalem par David (II Sam., V, 6-8; I Par., XI, 4-7). Cf. Vincent, *Jérusalem antique*, p. 146-161 et pl. XVI sq., ou *Rev. bibl.*, 1912, p. 86-105 et pl. V-IX. Les seules interprétations divergentes du *ṣinnôr* qui aient été proposées par des auteurs qualifiés sont celles de M. Dalman dans le *Palästinajahrbuch*, XI, 1915, p. 39 sq. et de M. Albright dans le *Journ. of Pal. orient. Society*, II, 1922, p. 286 sq. On en peut voir la critique détaillée dans la *Rev. bibl.*, 1924, p. 357-370.

On apprend alors que l'altière forteresse, apparemment aussi le coteau rocheux dont elle couronnait l'escarpement s'appelaient Sion. Les linguistes n'ont pu réussir à fournir encore de ce vocable une étymologie définitive. Il paraît néanmoins comporter le sens de « sécheresse, aridité » — racine צִיָּה — ou celui de « protection » — dérivé de צִין. Dès que David en a pris possession, l'usage s'établit de lui accoler la désignation « cité de David », mais sans oblitérer la désignation cananéenne originelle, qui se perpétuera dans une évolution glorieuse jusqu'à l'ère chrétienne. Beaucoup plus profonde que cette modification onomastique allait être la transformation de la ville jébuséenne pour en faire la nouvelle capitale israélite. Dans le laconisme un peu emphatique des textes (II Sam., V, 9-11 et I Par., XI, 8; XIV, 1), on verrait s'accomplir simultanément la création de remparts développés, la remise à neuf des vieux édifices urbains et l'érection d'un palais royal avec des matériaux et des artistes fournis par le roi de Tyr. Il va de soi qu'un tel raccourci fait abstraction de toutes les exigences normales de moyens matériels et de temps. Quelques

aménagements dans la forteresse étaient sans doute indispensables pour que David en puisse immédiatement faire sa résidence provisoire en attendant qu'une négociation avec le roi de Tyr l'ait mis en mesure de faire construire un palais mieux approprié pour son habitation et le fonctionnement de sa cour. Des réparations s'imposaient sans doute dans l'enceinte jébuséenne endommagée par les opérations du siège, ou par simple vétusté. David les fait aussitôt exécuter, et les explorateurs anglais ont cru pouvoir naguère en discerner l'attestation archéologique en divers points du front septentrional de l'acropole (cf. Macalister, *Excav. on the hill of Ophel*, dans *P. E. F., Annual*, IV, 1926, p. 79 sq. et pl. VI). Rien pourtant, jusqu'à ce jour, ne concrétise une réelle amplification de l'enceinte sur aucun front, et les événements qui absorbèrent longtemps encore l'activité de David ne sont guère propices à quelque développement notable du périmètre de la cité. Le transfert de l'Arche d'alliance (II Sam., VI) fut un acte de souveraine portée pour consacrer le caractère à la fois politique et religieux de la jeune capitale, et sceller l'unité nationale par la centralisation du culte sous le contrôle du roi, lieutenant visible de Jahvé au milieu de son peuple. David envisageait même la stabilisation définitive du sanctuaire par la création d'un Temple monumental qui remplacerait le Tabernacle, demeure mouvante du Seigneur à travers les pérégrinations au désert et les vicissitudes de la conquête. Cet honneur lui fut refusé, en raison de certains incidents de sa vie privée, probablement aussi et surtout pour prévenir chez lui l'ambition de penser qu'il faisait participer le Seigneur à l'éclatante prospérité dont il lui était au contraire exclusivement redevable. Il ne fallait pas que le Temple, construit au gré d'un monarque, pût jamais être considéré, ainsi qu'il advient souvent chez les historiens modernes, comme une simple dépendance palatine; Dieu le ferait ériger, sous la forme et à l'heure de son choix, pour être la garantie permanente de sa protection sur le palais, le roi, la nation tout entière. Le rôle de David se réduirait donc à en réaliser les préparatifs matériels et à marquer par un autel provisoire, à la suite d'une mémorable théophanie, l'emplacement futur de cette habitation divine (cf. II Sam., XXIV, 16-25; I Par., XXI, 15-XXII, 1).

5. *Les constructions salomoniennes.* — A l'avènement de Salomon s'ouvre à Jérusalem une ère d'importantes constructions d'où allait résulter pour la ville une extension considérable. On n'a pas à traiter ici du Temple, dont il suffira de mentionner que le site, consacré par l'apparition divine sur l'aire d'Ornan, se trouvait fort à l'écart de l'agglomération urbaine primitive à 350 m. environ au Nord de l'antique forteresse. C'était une plate-forme de roc relativement spacieuse sur la crête ascendante de la colline occidentale, où il n'y avait que d'assez minimes terrassements à effectuer pour créer l'assiette du groupe monumental prévu pour le sanctuaire. Entre le Temple et la ville, l'arête graduellement affaissée de la colline était échancrée profondément à l'Ouest par la pénétration de la vallée du Tyropœon, tandis que l'escarpement plus accentué de sa rampe orientale sur le Cédron diminuait encore l'espace apte à recevoir des édifices, à moins d'une dilatation artificielle par des remblais ou des substructions. Il demeurait assez ample toutefois pour que les architectes salomoniens y aient pu répartir les éléments complexes du nouveau palais royal. Il s'imposait de pourvoir à la sécurité de cet ensemble d'édifices par un développement des remparts. Sur le front oriental la vieille enceinte cananéenne paraît s'être limitée précisément vers l'angle S.-E. du Haram actuel et il fallait la prolonger pour le moins de 250 à 300 m. au Nord sur l'escarpement abrupt. Le progrès structural introduit en Palestine au Xe s. par les ingénieurs phéniciens fit réaliser cette extension sous une forme singulièrement plus puissante. Depuis l'admirable exploration de Warren en 1867-1868, on sait le caractère de cette muraille (fig. 480). Elle s'aligne à peu près exactement sur le « mur d'Ophel ». Sur sa base incrustée dans le roc à plus de 30 m. sous la surface actuelle se superposent, avec un fruit prononcé, des assises en blocs de très grand calibre, appareillés à joints vifs, avec encadrement marginal ciselé et bossage fruste prenant parfois l'aspect d'une véritable queue pour accrocher le remblai extérieur. Beaucoup de ces blocs portent des marques de tâcherons constituées par des groupes d'apparentes lettres phéniciennes ou des sigles conventionnels simples tracés largement en couleur ocre rouge : autant d'indices autorisant convenablement l'attribution de cette



480. — Coupe transversale sur l'Ophel. D'après H. Vincent, *op. cit.*, pl. II, 2.

structure à l'époque salomonienne. On n'en a pas déterminé la hauteur totale en ce style, ni par conséquent le niveau qu'atteignait le terrassement développant l'esplanade intérieure dans cette phase primitive aux abords du palais. L'énormité du labeur ne permet cependant pas d'imaginer que ce nivellement ait pu atteindre, dès le temps de Salomon, la hauteur régulière de l'esplanade hérodienne; il est dès lors assez naturel de faire confiance sur ce point à la tradition relatée par Josèphe : Salomon avait commencé ce remblai colossal, et au cours des siècles suivants, le peuple ayant sans cesse ajouté quelque chose à ce labeur, le terre-plein s'aligna sur l'esplanade centrale naturelle de la colline (Josèphe, *Guerre juive*, V, v, 1, § 185; cf. *Antiq. jud.*, XV, xi, 3, § 398 sq. où il décrit avec une saisissante exactitude, malgré son usuelle emphase, la muraille partant « du pied même de la colline », et s'élevant en gradins gigantesques pour en développer la superficie). La limite septentrionale de cette magnifique muraille demeure imprécise; il y a pourtant lieu d'estimer que, dans ce style caractéristique, elle s'arrête aux abords de ce qu'on nomme aujourd'hui la « Porte Dorée », devant le passage — remblayé depuis les jours d'Hérode — du vallon qui descend du plateau d'*es-Sahireh*, par la pente orientale du Bézétha. Induits en erreur par deux tronçons de murs massifs révélés jadis par les sondages de Warren aux abords de l'angle S.-E. et devant la Porte Dorée, quelques topographes ont projeté résolument le rempart beaucoup plus bas à flanc de côte, depuis la grosse tour en saillie sur le « mur d'Ophel », et l'ont fait courir parallèlement au mur du Ḥaram. Fausse en son point de départ, puisque après la tour le « mur d'Ophel » se redresse franchement au Nord sur une longueur de 25 à 30 mètres dans l'axe précis de l'enceinte du Ḥaram, cette hypothèse est rendue fort invraisemblable par l'abrupte déclivité de la colline. Les courtes sections de murs très localisées sur lesquelles on prétend la fonder s'expliquent au mieux comme le soutènement d'escaliers et de perrons donnant accès à d'anciennes portes. Devant le débouché du vallon d'*es-Sahireh*, la puissante muraille du Ḥaram se repliait apparemment vers le N.-O. suivant la direction d'une petite dépression transversale demeurée perceptible malgré le nivellement hérodien. Elle couvrait ainsi le parvis septentrional du Temple, franchissait l'étranglement de la colline sous la protection d'une coupure artificielle dans le roc et redescendait droit au Sud, parallèlement au parvis occidental du sanctuaire jusqu'à son angle S.-O., où la brusque déviation du Tyropœon pénétrait vigoureusement dans le flanc occidental de la colline. Après avoir cerné de sa courbe profonde les murs occidentaux du palais, la vallée s'infléchissait de nouveau en S.-O. et creusait son lit pour déboucher devant le front septentrional de la ville. C'était une sorte de voie permettant à un envahisseur l'accès de plain-pied à l'acropole, ou plus exactement une large et dangereuse brèche dans la ceinture des nouvelles fortifications. Salomon se devait à coup sûr d'y remédier et il ne recula point devant la difficulté de cette nouvelle entreprise. Face au palais, sur le bord occidental de la vallée devant l'escarpement de la grande colline, il fit réaliser un gigantesque terrassement couronné par un ouvrage fortifié qui limiterait aussi étroitement que possible la largeur du thalweg et commanderait le passage. A de tels travaux en cet endroit s'adaptent de manière presque spontanée les tèxtes concernant « le Millo » et Beth Millo, dont l'interprétation exerce depuis longtemps, avec des résultats si divers, la sagacité des historiens et des topographes. *Millo* n'est pas le réservoir indéterminé qu'alimenterait un bassin remplisseur désigné par « l'eau de Millo = *Mamillah* » de certaines traditions rabbiniques, beaucoup moins encore le prétendu sanctuaire archaïque imaginé jadis par Winckler je suppose, dans *Geschichte Israels in Einzeldarstellungen*, II, p. 254 sq., pas davantage un palais muni de puissantes défenses, un bastion quelconque, une tour de guet, un amas de décombres, etc., qu'on a promenés à travers la ville à peu près dans toutes les directions de la rose des vents. C'est tout bonnement ce que son nom implique : « un remplissage, un remblai, un terre-plein ». La première, et du reste assez obscure mention qu'on en trouve, dans II Sam., v, 9, n'est qu'une vague anticipation, ou plutôt le fait d'une source plus ou moins postérieure à l'origine de cet élément toponymique. En réalité ce remblai, qui nécessita de la part de Salomon la dure imposition d'une corvée (I Reg., IX, 15) et provoqua contre lui d'âpres murmures (I Reg., XI, 27), fut créé par le monarque « pour fermer la brèche de la cité de David ». Il comportait à coup sûr, au sommet de sa plateforme, un élément défensif dont on mentionnera d'ailleurs quelque jour la restauration (II Par., XXII, 5) et même incidemment le nom : Beth Millo (II Reg., XII, 21). La discussion détaillée des textes et la justification archéologique du site seront trouvées dans Vincent, *Jérusalem antique*, p. 171-187. En sens inverse on peut voir dans R. Weill, *La cité de David*, 1920, p. 24-31, une exégèse littéraire et topographique aboutissant à présenter le *Millo* comme « une esplanade » « tendue entre la Cité et l'ancien faubourg d'Ophel, naguère isolés de part et d'autre d'une coupure, désormais bien raccordés par une aire horizontale sans accident », *op. cit.*, p. 29, et le croquis topographique face p. 6, où l'on voit « le Millo » campé sur l'échine du côteau d'*ed-Ḍehourah*.

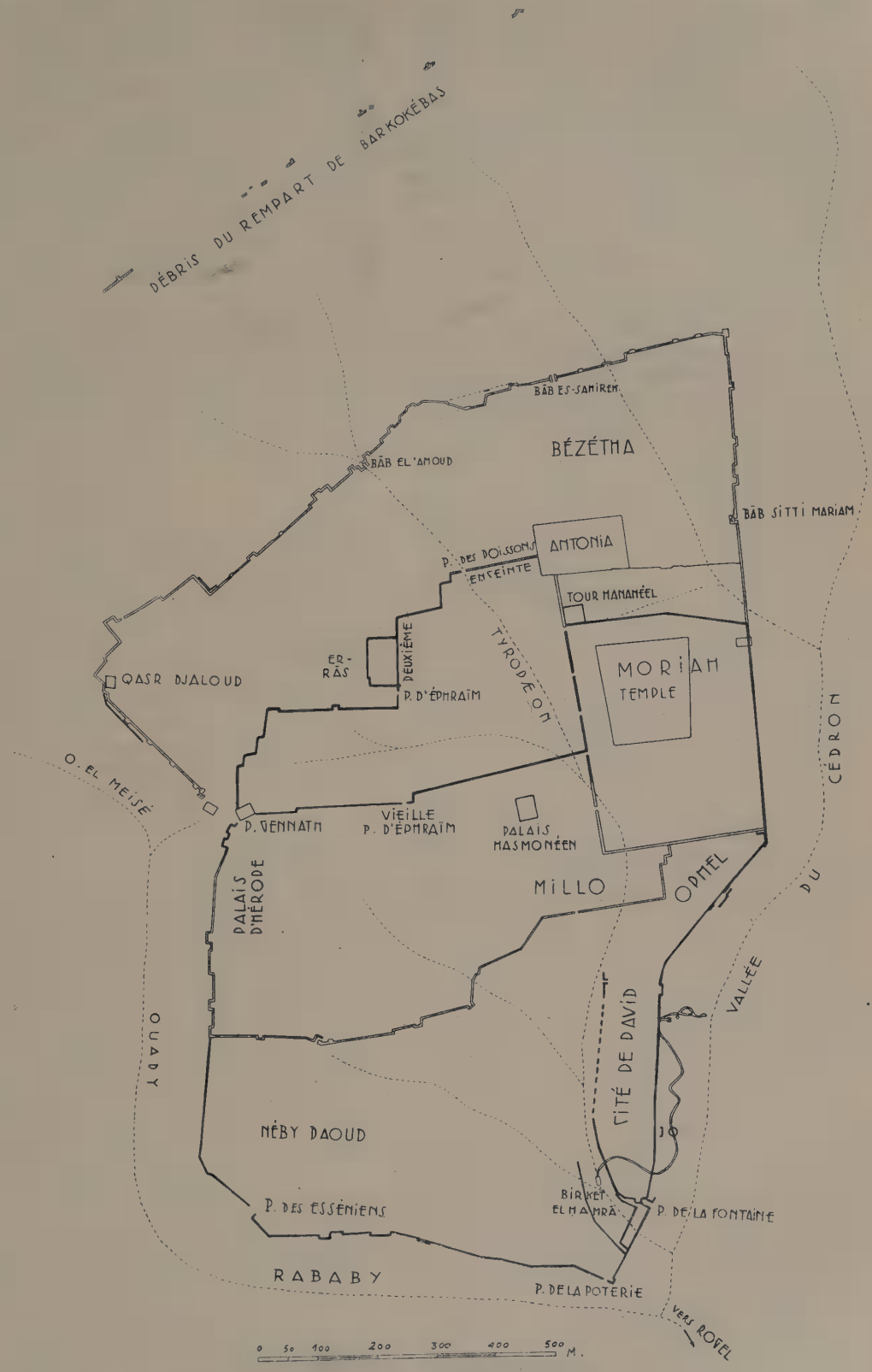
Sans aborder la critique de cette théorie, que le lecteur attentif contrôlera facilement lui-même, on se contentera de signaler que son principal fondement est « la vallée » mythique de Guthe reliant directement le Tyropœon au Cédron, à travers la crête de la colline... Pour les explorateurs anglais Macalister et Duncan, le Millo, beaucoup plus restreint, ne serait que le remplissage aveuglant une brèche pratiquée durant le siège davidique dans une section du « mur d'Ophel », et ils se persuadent en avoir exhumé les vestiges; *Excav. on the hill of Ophel*, *P. E. F.*, *Annual*, IV, 1926, p. 57, 63 sq. et surtout 79-87. Cette localisation paraît acceptée, sous réserve d'un point d'interrogation, par Guthe, *Bibelatlas*, 2e éd., 1926, pl. 3. Les preuves archéologiques en sont déclarées précaires par Dalman, *Jerusalem und seine Gelände*, 1930, p. 133 sq., et il préfère pour son compte dilater le Millo salomonien plus au Nord et lui faire encercler je ne sais quel mamelon, au voisinage d'Ophel, qui aurait été par la suite rasé après la capture de l'Acra des Syriens par les Hasmonéens... Au Sud du Millo, passée la grande boucle du Tyropœon, l'enceinte salomonienne venait nécessairement se souder, vers l'angle Nord-Ouest de la cité de David, au circuit occidental des remparts jébuséens qu'il suffisait de remettre en état. On doit sans doute attribuer à cette restauration du Xe s. les vestiges encore imposants de la monumentale porte découverte par Crowfoot et FitzGerald presque au sommet de l'escarpement oriental du Tyropœon, à peu près en face de l'antique acropole de Sion; voir *Excav. in the Tyropœon Valley...*, 1927, dans *P. E. F.*, *Annual*, v, 1927, p. 12-23, pl. en frontispice et pl. XXII, bien que la ligne du rempart, au Nord de cette porte jusqu'au Millo, paraisse avoir été radicalement extirpée par les pillards de pierres à bâtir. Elle subsiste, au contraire, sur une vingtaine de mètres au Sud par quelques assises basses et un

vigoureux rentrant la ramène à l'Est sur la crête de l'escarpe rocheuse où, malgré la dilapidation séculaire, on pouvait récemment encore observer de notables sections d'une muraille archaïque échelonnées jusqu'au promontoire abrupt projeté dans le confluent du Tyropœon et du Cédron (voir Weill, *La cité de David*, p. 84 et pl. I). Autour de cette pointe méridionale, dans un écheveau de maçonneries disparates l'une ou l'autre section pourrait se classer à l'époque initiale de la monarchie judéenne; il serait néanmoins assez risqué de vouloir serrer de près un tel diagnostic et si l'on considère que les travaux brièvement enregistrés ci-dessus devaient être amplement suffisants pour absorber l'activité salomonienne, on ne sera guère enclin sans doute à imaginer qu'elle ait pu s'exercer encore sur une étendue quelconque de la colline occidentale. Que la jeune capitale israélite ne se soit pourtant pas rigoureusement confinée dans l'aire d'environ quatre hectares et demi de la vieille cité jébuséenne, rien n'est plus vraisemblable. Précisément dans la zone moyenne du Tyropœon fouillée par MM. Crowfoot et Fitz-Gerald, parmi les ruines d'une maison d'assez grande allure, au creux de la vallée, sous le rempart, furent découvertes quelques épaves archéologiques convenables attribuables à la première phase de la monarchie (voir *P. E. F., Annual*, V, 1927, p. 23-26). Les pentes orientales de la grande colline accidentellement ou systématiquement fouillées ont livré sur divers points des indices analogues : aucun toutefois assez concret pour autoriser une détermination chronologique à peu près ferme. En tout cas, sauf erreur de ma part, on ne connaît jusqu'à ce jour, sur toute la superficie de la grande colline, aucune structure monumentale, ni trace de fortification révélatrices de l'ère davidique et salomonienne. Ce fait montre le caractère fallacieux et purement spéculatif de l'hypothèse qui prétend distinguer entre Sion-sanctuaire, sur la colline basse mais très escarpée d'Ophel, et Jébus = Jérusalem-ville profane : imagination qui fut chère par exemple à Dalman, *Jerusalem und seine Gelände*, 1930, p. 83 sq. et qui traînera probablement longtemps encore dans des manuels aussi en faveur que le *Baedeker* de Palestine, ou l'*Hebräische Archäologie* de Benzinger, 3e éd., 1927, p. 29.

Il faut, au contraire, attribuer encore à Salomon, sur la colline orientale, divers aménagements urbains, à commencer par l'hypogée royal davidique, sur l'avant-dernière terrasse méridionale (voir Weill, *La cité de David*, p. 157 sq., pl. I et V; cf. Vincent, *Rev. bibl.*, 1921, p. 411 sq.). Du même temps relèvent les installations hydrauliques judicieuses qui donnèrent à la source de Gihon une utilisation meilleure. Au lieu de laisser se perdre dans le lit du Cédron le surplus des eaux que n'épuisait pas la consommation de la ville, un bassin de captation fut creusé devant l'issue naturelle de la fontaine pour faciliter le puisage extérieur et permettre une irrigation rationnelle des jardins dans la basse vallée. Pour augmenter la superficie des plantations et de la culture, deux canaux furent amorcés à des niveaux superposés sur la fontaine, qui capteraient périodiquement son débit et le distribueraient, par un système de vannes et de saignées latérales, sur les rampes intérieures de la colline; cf. Vincent, *Jérusalem sous terre*, p. 6 sq. et 42, ou *Rev. bibl.*, 1911, p. 577-583, pl. I-IV; 1912, p. 564 sq.; Weill, *La cité de David*, p. 44 sq., 139-147. L'archéologie donne ainsi le fondement le plus positif à la tradition biblique faisant honneur à Salomon de jardins et de vergers copieusement irrigués (cf. Eccl., II, 5-6).

6. *Sous les rois de Juda.* — Les Livres saints ne permettent pas de retracer en détail le développement monumental de la ville, mais le suggèrent seulement par des notations incidentes. On doit cependant estimer qu'il fut assez rapide, par suite de la centralisation administrative et religieuse dans la capitale et autour du Temple. Sous le règne d'Amasias par exemple, au début du VIIIe s., existe un rempart septentrional dans lequel Azarias, roi d'Israël, pratique une énorme brèche de 400 coudées, entre la porte d'Éphraïm et la porte de l'Angle (II Reg., XIV, 13; II Par., XXV, 23). Ni l'un ni l'autre de ces points ne saurait trouver de localisation satisfaisante dans le circuit restreint de l'enceinte israélite primitive. Un peu plus tard, Ozias fortifie les murailles par des tours à la porte de l'Angle et à la porte de la Vallée et les munit de nombreuses machines défensives (II Par., XXVI, 9 et 15). Son successeur Jotham accomplit d'importantes restaurations et maintes défenses complémentaires autour de l'Ophel surtout (II Par., XXVII, 3). Quand surgit le péril assyrien, Ézéchias fait diligence pour remettre d'un bout à l'autre les remparts en état, les armer de tours, soustraire à l'assaillant tout accès à l'eau, réparer le Millo de l'antique cité de David et construire une nouvelle muraille extérieure (II Par., XXXII, 2-5). Cette ligne avancée paraît avoir été motivée par la nécessité de couvrir le quartier neuf dont l'extension, à l'Ouest du Temple dans la vallée du Tyropœon, avait été suffisamment considérable pour exiger l'appellation de « redoublement, *mišneh* », ou « seconde ville, *'ir mišneh* » (II Reg., XXII, 14; II Par., XXXIV, 22; Neh., XI, 14). Manassé compléta ces travaux de fortifications surtout dans la région d'Ophel et sur les fronts Est et Nord du Temple, « jusqu'à la porte des Poissons » (II Par., XXXIII, 14) : désignations peu claires, que les récentes données archéologiques permettent seules de localiser avec vraisemblance (cf. Vincent, *Jérusalem antique*, p. 189 sq.). Toutes ces précautions laborieuses devaient demeurer vaines. En 597 l'armée chaldéenne de Nabuchodonosor, forçant toutes les défenses, pénétrait dans la ville qu'elle mettait à feu et à sang, après l'avoir pillée de fond en comble et démantelé ses remparts (II Reg., XXV; II Par., XXXVI, 17 sq.). Sur cet amas de ruines fumantes Jérémie s'abîma longtemps dans la plus poignante détresse. Mais un jour, devant son regard illuminé se leva la vision d'une aurore, lointaine encore, quoique gage certain d'une brillante résurrection. Le prophète contemplait la ville qui serait « rebâtie pour Jahvé, depuis la tour Hananéel jusqu'à la porte de l'Angle », et « en face sur la colline de Gareb, en tournant vers Goa... toute la vallée des cadavres et de la cendre, et tous les champs jusqu'au torrent du Cédron, jusqu'à l'angle de la porte des chevaux vers l'Orient » seraient de nouveau et « pour jamais consacrés à Jahvé » (Jer., XXXI, 38-40). Le périmètre de cette Ville sainte, qui englobe ainsi toutes les collines de Jérusalem, doit évidemment correspondre à celui de la cité détruite par les Chaldéens et s'adapter à celui de la restauration au retour de l'Exil (Neh., III). Le meilleur moyen de les éclairer l'un et l'autre et en même temps de coordonner les informations fragmentaires enregistrées ci-dessus est d'examiner succinctement, à la lumière des textes et de l'archéologie, le développement total de la ville antique à la veille de sa destruction par les armées romaines de Titus, en l'an 70 de notre ère.

III. Les enceintes successives de Jérusalem (pl. 481). — Le terme de ce qu'on pourrait nommer la « tradition littéraire » sur ce sujet est représenté par Fl. Josèphe, dont les descriptions ont été discutées à l'infini, trop souvent avec beaucoup plus de passion que de méthode et d'information correcte. Une observation préjudicielle s'impose pour leur uti-



481. — Les enceintes de Jérusalem. D'après un plan de l'auteur.

lisation. Persuadé que la ville avait eu son berceau sur la colline majestueuse de l'Ouest où s'était accroché depuis longtemps le nom glorieux de Sion, peu disposé d'ailleurs par tempérament à lui supposer un site originel d'apparence plus humble et qu'il n'était guère en mesure de contrôler par un examen critique des textes sacrés, l'historien juif attribuait d'emblée aux grands monarques David et Salomon la fondation de ce qu'il appelait « le plus ancien des trois murs », terminé seulement « par les rois qui leur avaient succédé » (*Guerre juive*, V, IV, 2, § 142). On aura soin par conséquent de laisser toujours à son compte les adaptations historiques anciennes et les transformations qu'il invoque ici ou là, dans le relief du sol, pour faire cadrer avec les événements d'un passé plus ou moins lointain ce qu'il voit de ses yeux et qu'il présente en général avec beaucoup d'exactitude et un réalisme très pittoresque. Faisant abstraction de l'enceinte primordiale davidique et salomonienne limitée, on s'en souvient, à la colline orientale, on conservera pour plus de commodité la terminologie familière depuis Josèphe, non sans noter, au surplus, que lui-même n'y est pas scrupuleusement fidèle et désigne parfois comme « troisième enceinte », dans l'ordre d'attaque par les Romains, celle qu'il étiquetait la « première » dans l'ordre d'origine.

1° *La première enceinte.* — Il la décrit en ces termes : « Commençant au Nord à la tour appelée Hippicus et se prolongeant jusqu'au Xyste, elle joignait la salle du Conseil et se soudait au portique occidental du Temple. Sur l'autre flanc, à l'Ouest, elle partait du même point et s'étendait à travers la région dite Bethso jusqu'à la porte des Esséniens; tournant ensuite par le midi jusqu'au-dessus de la fontaine de Siloé, elle se repliait encore à l'Orient en direction de la piscine de Salomon, se dilatait jusqu'à l'endroit dit Ophla et se raccordait au portique oriental du Temple » (*Guerre juive*, V, IV, 2, § 144 sq.). Cherchons-en tout de suite le tracé sur le terrain.

Il est en quelque sorte déterminé par la configuration du sol. Suivant l'observation de Josèphe, il était rendu pratiquement invulnérable par les ravins précipiteux qui l'enserraient à l'Ouest, au Sud et à l'Est. Accessible uniquement par le Nord, il trouvait, même sur ce front, la couverture efficace de la courte vallée transversale qui prend naissance à l'extrémité méridionale du *birket Ḥammâm el-Batrak* et creuse rapidement son lit pour aboutir au Tyropœon à la hauteur de *bâb es-Silsileh*. Sa ligne à peu près complètement oblitérée par les remblais séculaires demeure indiquée par une grande artère qui, sous des noms divers — *souaïqat Allān, khoṭṭ Daoûd, ṭariq bâb es-Silsileh* — relie directement le Ḥaram à la Citadelle, où se localise avec certitude la tour hérodienne d'Hippicus. Bien qu'on n'ait pas jusqu'ici recouvré des vestiges qui en concrétisent l'emplacement précis, sa relation avec le palais royal hérodien, le fait surtout qu'elle constituait l'angle N.-O. de l'enceinte la fixent avec une très grande approximation sur l'étroite échine du col où s'affaisse la haute chaîne occidentale avant son dernier ressaut largement dilaté au Sud. Dès que ce promontoire méridional fut occupé par une agglomération de quelque importance, il devint nécessaire de la mettre à couvert en barrant par un puissant ouvrage de défense la seule voie naturelle d'accès pour un assaillant, et l'on verra par la suite quels furent les antécédents de la tour hérodienne. A l'opposé d'Hippicus, le site de la Βουλή contre le portique du Temple, vers le *Meḥkemeh*, n'est pas moins ferme (cf. Josèphe, *Guerre juive*, VI, VI, 3, § 354). Entre ces deux points extrêmes, le rempart décrit sans aucune inflexion ne pouvait, en effet, suivre qu'une ligne plus ou moins droite sur l'escarpement méridional de la petite vallée transversale, et plusieurs sections de murailles antiques en jalonnent le tracé. La plus caractéristique, et pour autant que je sache inédite encore, a été découverte presque exactement sur l'arête du col, en face de l'entrée moderne de la Citadelle. Dans la restauration d'une maison endommagée par le tremblement de terre du 11 juillet 1927, une tranchée modique ouverte en bordure de la ruelle *ḥâret el-Ya'qoubîyeh* qui limite au Nord la Mission anglaise de *Christ Church*, fit apparaître, sur une longueur de 6 à 7 m., les arasements d'un mur en blocs de grand appareil à refends et bossage lisse peu proéminent. L'unique assise dégagée par son parement méridional mesure environ 0 m. 70 de hauteur, avec une épaisseur moyenne de 0 m. 90, impliquant pour le mur une épaisseur totale de 1 m. 80 au plus bas mot. Dans l'étroite limitation de ce sondage accidentel, l'épave enregistrée ne constituerait manifestement pas une bien solide attestation de rempart s'il n'était attendu précisément en ces parages, et si cette épave n'étalait pas les caractères techniques retrouvés dans la maçonnerie sur plusieurs points dans le front méridional du même rempart à décrire bientôt. Beaucoup plus considérable est une autre section depuis longtemps connue, environ 130 m. à l'Est, dans les bâtiments de l'ancienne Mission évangélique anglaise, entre la venelle sinueuse de *ḥâret ed-Ḍawaïyeh* — dite autrefois *qanâṭir mâr Boutros* — et la grande rue Est-Ouest indiquée tout à l'heure. Elle comprend une longue muraille dont l'épaisseur n'a pas été précisée, mais que flanquaient, sur sa face Nord, deux tours quadrangulaires de 2 m. 65 × 3 m., espacées de 18 m. Dans la tour occidentale une poterne en chicane permettait la communication avec la vallée. Au moment de la découverte, la maçonnerie fut décrite sommairement comme un assez grand appareil lisse (cf. de Vogüé, *Le temple de Jérusalem*, p. 112 sq. et Lewin, *The Siege of Jerusalem*, London, 1863, p. 216 sq.); mais d'autres observateurs y avaient aperçu des pierres à refends et bossage qui leur donnaient l'impression d'un style tout à fait comparable à celui des parties basses de la « Tour de David » à la Citadelle (cf. E. A. Finn, *P. E. F., Quarterly Statem.*, 1886, p. 207).

La description soigneuse de ce qui subsiste encore, publiée par M. Macalister, *Quart. Statem.*, 1906, p. 298-301, montre que les assises lisses du sommet couronnent un appareil mixte où abondent en effet des blocs à refends assez grossiers et bossage fruste, de tous points comparables à ceux qui reparaissent dans le front Sud. Aussi peut-on conclure avec une solide vraisemblance qu'il s'agit bien ici d'un tronçon du rempart construit durant la période moyenne de la monarchie, démantelé sans doute au cours du siège par Titus et restauré probablement à l'époque romaine pour abriter le camp de la Légion X^e^ dans la cité en ruines, si tant est qu'on n'y puisse pas discerner également l'indice de quelque remaniement plus tardif encore. Un débris qui doit avoir subi des vicissitudes analogues développait la ligne antique d'une soixantaine de mètres à l'Est, jusqu'à la hauteur de la vieille porte dite de la *Bašourah*, décrite par ex. dans la *Rev. bibl.*, 1902, p. 36 sq. Mais son prolongement le plus certain est indiqué, dans la traversée du Tyropœon, par l'énorme muraille qu'a révélée, en 1931, le forage du grand égoût Nord-Sud sous la rue *ṭarîq el-Ouâdy*. Au point où le nouveau tunnel arrivant du Nord a dû l'éventrer, sur une largeur de 3 m. 50, elle présentait un parement en matériaux volumineux, appareillés en assises moyennes de 0 m. 60, où les blocs, alternativement longs et courts, varient de 0 m. 70 à 1 m. 25 avec un enca-

drement marginal rudimentaire autour du champ plus fruste en saillie très minime. Les assises étaient superposées avec un léger fruit et liaisonnées par un mortier d'une extrême consistance. La paroi n'a été dégagée que sur une profondeur de 3 m.; mais grande fut la surprise de constater que derrière cette face un énorme et solide blocage dilatait la muraille à 14 m. au Sud et se limitait par un parement fruste contrebuté par un remblai vigoureusement tassé. Les recherches ultérieures du Service des Antiquités ont fait la preuve que cette puissante structure était le socle massif d'une arche en relation directe avec celles du grand viaduc exploré naguère par Warren sur 80 m. de longueur depuis l'arcade monumentale dite « arche de Wilson » qui le soude au Ḥaram près de *bâb es-Silsileh* (cf. Hamilton, *Quarterly of the Department of Antiquities*, II, 1932, p. 34 sq.; sur le grand viaduc la documentation fondamentale est Warren, *Recovery of Jerusalem*, 1871, p. 76-94 et les pl. XXXIII-XXXVI de l'album des *Excavations at Jerusalem*, publié en 1884). Une dissection archéologique nécessairement trop méticuleuse pour figurer ici, démontre que le grand viaduc, création savante et plusieurs fois modifiée de l'époque hérodienne, repose sur les fondations massives du rempart contemporain de l'ancienne monarchie.

Le front occidental de ce rempart archaïque délimité au Nord par la tour Hippicus et par la porte des Esséniens au Sud demeurerait assez flou, malgré le repère énigmatique de la « région de Bethso », s'il n'était suggéré par l'escarpement même de la plate-forme, par quelques indices de ses fondations vers l'extrémité S.-O. de la Citadelle et à la base de la muraille turque, enfin par des traces plus concrètes aux abords de l'établissement Gobat. Elles sont connues depuis trois-quarts de siècle sous la désignation générique « escarpe de Maudslay », nom de l'archéologue anglais qui eut le mérite de les exhumer. A 150 m. environ, droit au sud de la porte de Jaffa, l'escarpe armée d'un saillant rocheux très hardi s'accentue à 6 ou 7 m. de hauteur et s'infléchit graduellement en S.-S.-E., sans abandonner trop vite la crête de l'esplanade qui porte les édifices modernes de *Néby Daoud*. La description en a été fournie surtout par de Vogüé, *Le Temple de Jérusalem*, 1864, p. 113 et pl. XXVI; Wilson, *Ordnance Survey*, *Notes*, 1865, p. 61, pl. XXIV, 1 et *Phot.* pl. 37; Conder, *Quart. Statem.*, 1875, p. 81-89. A 135 m. du saillant angulaire, à l'extrémité orientale de l'ancien cimetière protestant anglais, dans l'escarpe couronnée encore par plusieurs assises de maçonnerie antique, s'ouvre une porte quatre fois remaniée, couverte au Sud par une nouvelle tour, à partir de laquelle la ligne redressée en E.-E.-S. court à peu près sans inflexion notable jusqu'à la pointe méridionale de la grande colline aux abords de la vieille piscine de Siloé. Une seconde porte, flanquée par un énorme bastion, limite ce front méridional. Au delà, le mur replié en N.-N.-E. pour barrer transversalement l'embouchure du Tyropœon, se coude bientôt à angle droit et vient se souder au promontoire abrupt de la petite colline, devant une troisième porte, où il se raccorde, sur la crête orientale, aux remparts archaïques et finalement à l'angle S.-E. du Temple. Fouillée de 1894 à 1897, pour le compte du *Palestine Exploration Fund*, par MM. Bliss et Dickie, cette muraille a été décrite avec une savante précision dans leur mémoire final : *Excavations at Jerusalem*, Londres, 1898, qui nuance avantageusement sur plus d'un point les comptes rendus périodiques préliminaires du *Quart. Statem.*

Il ne peut être question de produire ici la dissection archéologique, même succincte, de ce rempart où s'amalgament des caractères très disparates. Les distingués explorateurs, enclins par principe à se défier des critères structuraux pour lesquels on manquait alors d'éléments comparatifs explicites, ont réalisé cette analyse surtout à la lumière des textes et réparti les nuances architecturales entre l'époque salomonienne et la restauration finale par l'impératrice Eudocie au Ve s. de notre ère. Leurs conclusions, justifiées dans l'ensemble et serrées de plus près par l'examen simultané des menues trouvailles, de la poterie surtout, demeurent valables, à la seule réserve que la fondation ne dépasse apparemment pas le milieu du IXe s.; rien en tout cas ne suggère son attribution précise aux jours de Salomon. Sur ce circuit topographique, les termes qui jalonnent, dans la description de Josèphe, le parcours de la première enceinte trouvent une localisation claire et satisfaisante. Le front septentrional se maintient sur la crête pratiquement rectiligne de la ville Haute, entre la Citadelle et le Temple qu'il rejoint au delà du Xyste et au-dessus du *Meḥkemeh*, successeur de la « salle du Conseil » à l'époque hérodienne. Le retour à angle droit couvert par la puissante tour Hippicus s'oriente au Sud par la crête occidentale du haut plateau. A travers cette « région dite de Bethso », dont la nature exacte nous échappe, la ligne atteint, sur les premiers escarpements de la déclivité méridionale, une porte bien en situation pour répondre à la « porte des Esséniens », encore que la raison d'être de ce vocable demeure obscure pour nous. Infléchie de là vers l'Orient, par la rampe méridionale de la grande colline jusqu'au *birket el-Ḥamrâ*, vieille piscine de Siloé, elle tourne au Nord, côtoie de plus ou moins près l'échine orientale du coteau d'*ed-Ḍehourah*, passe au-dessus de Gihon, en face du bassin aménagé dans l'ère salomonienne à l'issue de la fontaine et vient se raccorder à l'enceinte du Temple à l'angle S.-E. du Ḥaram. On verra plus loin beaucoup d'autres éléments de topographie historique s'adapter correctement à cette même ligne, dont le développement considérable justifiait le qualificatif spécifique « le grand mur », τὸ μέγα τεῖχος, que lui applique parfois Josèphe (cf. *Guerre juive*, V, VI, 1, § 252).

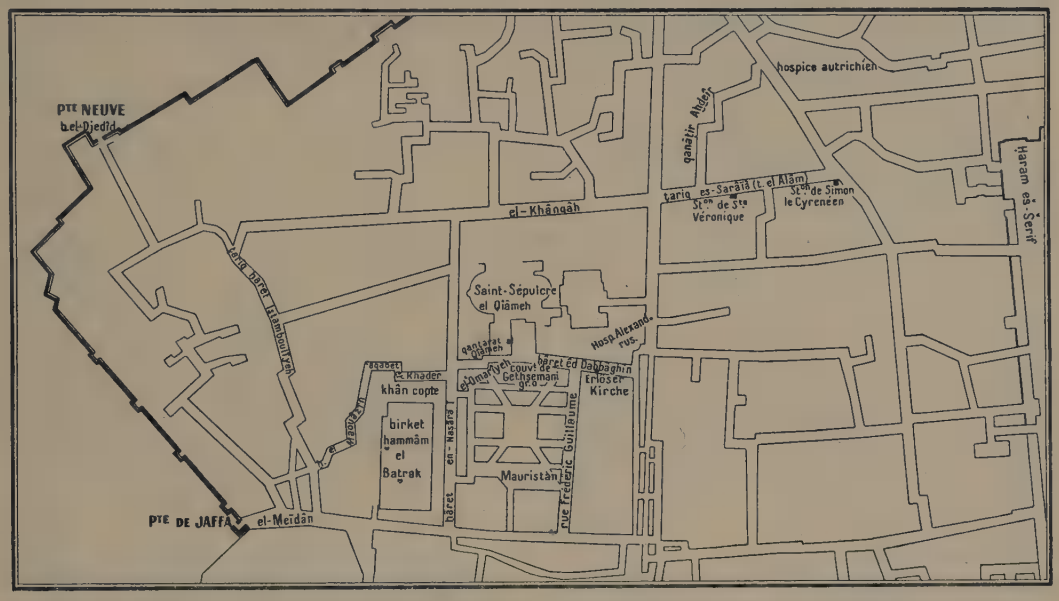
2° *La deuxième enceinte.* — « Le second mur avait son point de départ à la porte qu'on appelle Gennath et qui appartenait à la première enceinte; enveloppant seulement la région septentrionale, il se développait jusqu'à l'Antonia » (Josèphe, *Guerre juive*, V, IV, 2, § 146). Entre une amorce sur la première enceinte, devant une porte dont l'exacte position se dérobe, et une attache à l'angle N.-O. du Ḥaram, site indubitable de l'Antonia, le circuit de ce rempart septentrional a longtemps déconcerté les topographes mal renseignés sur les faits archéologiques propres à l'éclairer et peu familiers avec l'exacte configuration du sol en cette région. Prise avec une rigueur outrancière, l'expression κυκλούμενον a suggéré parfois l'idée d'un tracé en arc de cercle impeccable d'une colline à l'autre, sans souci du relief intermédiaire (cf. par ex. E. Robinson, *Biblical Researches*, 2e éd., Boston, 1856, I, p. 279, 312; Hupfeld, *Zeitschrift des morg. Gesellschaft*, XV, 1861, p. 218; S. Merrill, *Ancient Jerusalem*, p. 167; F. Spiess, *Das Jerusalem des Josephus*, 1881, p. 96; Paton, *Journal bibl. Literatur*, XXIV, 1905, p. 203 sq.). On a tenté plus souvent d'incorporer au petit bonheur dans cette ligne antique les tronçons de vieilles maçonneries disparates qui lui ont infligé les variations les plus étranges, dont la carte synoptique de Zimmermann groupait déjà seize échantillons, de Robinson à Schick, 1841-1876 (cf. C. Zimmermann, *Restaurirte Stadtpläne des alten Jerusalem* : liste pittoresque, facile à doubler aujourd'hui sans aucun fruit).

Au lieu d'incriminer sur ce point, ainsi qu'il est

d'usage, le laconisme de Josèphe, il y a plus de profit à relever patiemment chez lui les détails souvent très expressifs qui préciseront la physionomie de ce rempart. Aussi bien peut-on saisir ainsi sur le vif le procédé usuel de l'historien juif qui présente volontiers d'abord, en quelques traits pittoresques, une vue d'ensemble et la détaille incidemment ensuite au fur et à mesure des circonstances. Dans la description globale préliminaire des enceintes, après avoir indiqué le tracé de la « première » au pourtour entier de la ville, il envisageait surtout de signaler que le périmètre beaucoup moindre de la « seconde » se restreignait au front septentrional. Engagé par la suite dans la narration des péripéties du siège, il n'a pas manqué d'enregistrer avec une singulière acribie les particularités qui le rendaient plus dramatique. Au moment où il vient de courir personnellement un grave péril aux côtés de Titus avant l'assaut du « second mur », il note que le combat se déroulait devant une « tour médiane » ou « centrale » (*Guerre juive*, V, VII, 4, § 317). Que cette tour ne soit pas l'une quelconque des quatorze qui s'égrènent sur le circuit complet, d'après V, IV, 3, § 158, mais un ouvrage de particulière importance, la suite du récit le met en pleine lumière. Quand il s'en est définitivement rendu maître, Titus fait aussitôt raser toute la « section septentrionale » de ce second mur, tandis qu'il en utilise la « section méridionale » pour organiser efficacement l'attaque du plus ancien rempart, qu'il appelle cette fois le « troisième » (*Guerre...*, V, VIII, 2, § 347). Au lieu du vague tracé circulaire déduit d'une expression mise à la torture, les notations circonstanciées de Josèphe attestent avec évidence une ligne à deux orientements perpendiculaires qui se raccordent sur une grosse tour médiane. L'une des branches, tendue d'Ouest en Est entre la tour et la forteresse Antonia, constitue un front septentrional; l'autre, développée du Nord au Sud, crée un front occidental, et la tour médiane où elles sont soudées joue, par conséquent, le rôle d'un bastion angulaire analogue à celui de la tour Hippicus dans l'ancien rempart. Ces données concrètes sont de nature à éclairer très avantageusement la recherche de la seconde enceinte sur le terrain. Toutefois, avant de l'entreprendre, il faut essayer de déterminer son point de départ, c'est-à-dire le site de la porte Gennath. Josèphe l'indique de manière fort explicite maintenant sur le parcours septentrional de l'ancien mur, où sa description générale antérieure ne faisait mention d'aucune ouverture, alors que la Bible en avait signalé deux à l'époque d'Amasias : une porte d'Éphraïm et une porte de l'Angle, entre lesquelles l'invasion du roi d'Israël avait détruit 400 coudées — approximativement 200 m. — du rempart. La brèche avait été naturellement pratiquée dans la zone où elle serait le plus néfaste en ouvrant un accès de plain-pied à la ville par le faîte de la grande colline. Suivant l'usage de désigner fréquemment les portes par la contrée vers laquelle se dirigent les routes qu'elles amorcent, le vocable « porte d'Éphraïm » suggère une entrée dans la ville Haute par les routes arrivant du Nord. Son emplacement le plus normal est à chercher à peu près au milieu du front septentrional, où l'on a constaté ci-dessus les tardives entrées du camp romain établi dans les ruines de cette ville Haute après le désastre de l'an 70. Reportée à 200 m. vers l'Orient, sur l'abrupte déclivité de la colline, ou dans la vallée du Tyropœon, comme l'ont proposé divers topographes, la porte de l'Angle se trouverait dans une situation peu vraisemblable et qui n'en justifierait guère la désignation. Vers l'Ouest au contraire, les 200 m. aboutissent au voisinage du grand bastion angulaire qui marqua de tout temps le changement de front dans le vieux rempart et une porte est à peu près nécessairement attendue sur ce point. De longs siècles avant l'Hippicus hérodienne un bastion analogue est mentionné dans la restauration postexilique des murailles (Neh., III, 11; XII, 38), sous le vocable inexpressif pour nous de « tour des Fours ». La situation en est déterminée par le contexte, on le verra plus loin. Néhémie ne faisait d'ailleurs que remettre en état les ouvrages de défense créés jadis par le roi Ozias, précisément dans le but de couvrir la « porte de l'Angle », la « porte de la Vallée », sur deux fronts opposés et l'« Angle » intermédiaire (II Par., XXVI, 9). On se souvient que Jérémie, dans sa vision anticipée de cette restauration après le passage dévastateur des Chaldéens, marquait d'un trait le front septentrional « depuis la tour Hananéel jusqu'à la porte de l'Angle » (Jer., XXXI, 38). La tour Hananéel, devancière lointaine de l'Antonia, se localisant avec certitude à l'angle Nord-Ouest du Ḥaram, la description globale de la « seconde enceinte » par Josèphe, avec ses deux vocables simplement rajeunis, répond strictement à celle du prophète. L'antique vocable « porte de l'Angle » était-il tombé en désuétude, ou Josèphe lui a-t-il substitué de son cru la désignation équivalente « Gennath », porte « des Jardins »? On tenterait vainement de le scruter. Il suffit de considérer qu'elle donnait sur la campagne, dans la région la plus propice aux plantations et aux cultures. A l'ouverture immédiate, ce que Josèphe désigne comme le « monument du grand-prêtre Jean » (*Guerre juive*, V, VI, 2, § 259; VII, 3, § 304, etc.) était à peu près, à coup sûr, la sépulture royale de Jean Hyrkan, dans un enclos comparable à celui qui, sur le flanc occidental de la vallée, renfermait un tombeau familial hérodien (cf. Abel, *Rev. bibl.*, 1946, p. 63-65); et qui n'aurait en mémoire, à courte distance au Nord, le « jardin » où l'opulent sanhédrite Joseph d'Arimathie s'était préparé le sépulcre qu'il devait un jour céder à Jésus (Joa., XIX, 41)? Cette détermination de la porte Gennath fournit une base solide pour amorcer le second rempart et en rechercher les vestiges sur le sol.

Environ 60 m. à l'intérieur de la porte de Jaffa (fig. 482), la rue *ḥâret Istambouliyeh* s'amorce au *Meidân* juste sur l'étroit étranglement de la grande colline et remonte en Nord-Nord-Ouest par quelques légers ressauts qui la maintiennent à peu près exactement sur l'arête faîtière. En 1885, l'ouverture accidentelle d'une tranchée de fondation en bordure ouest de la rue mit au jour une remarquable section de muraille antique. Sur une longueur d'une trentaine de mètres demeuraient en place de deux à quatre assises en blocs volumineux, parementés à larges refends avec champ lisse en assez forte saillie et appareillés à joints vifs. La face interne du mur, sous la rue, n'ayant pas été dégagée, son épaisseur totale ne fut pas précisée, mais estimée par approximation à 3 mètres. La première assise appareillée reposait sur une assise fruste de régulation à décrochements multiples pour s'adapter à des gradins rocheux superficiellement aplanis. Pour les observateurs alors les plus qualifiés, cette structure se comparait au « Mur des Pleurs »; d'autres la trouvaient identique au grand appareil de la « Tour de David » dans la Citadelle : diagnostic très sommaire, familier pourtant à cette époque; tous néanmoins s'accordèrent pour y voir un tronçon du « second mur » (cf. Schick, *Zeitschrift des deut. Pal. Vereins*, VIII, 1885, p. 271 sq.; *P. E. F., Quart. Statem.*, 1887, p. 217 sq.; S. Merrill, *Quart. Statem.*, 1886, p. 21-24; 1888, p. 15 sq.; Hayter Lewis, *Quart. Statem.*, 1886, p. 136; stérile controverse sur quelques détails entre Merrill et Schick, *Quart. Statem.*, 1888, p. 15 sq.; 62 sq.). La meilleure

analogie qu'on puisse aujourd'hui fournir à cette muraille est celle des remparts israélites de Samarie vers le VIIIe s. (cf. Crowfoot-Kenyon-Sukenik, *Samaria-Sebaste*, I, *The Buildings*, 1842, p. 17 sq. et pl. XXXI sq.). Maçonnerie et nivellement du roc disparaissent radicalement au point où s'embranche à l'Orient la tortueuse rue *ḥâret el-Mawâzin*, qui diverge en N.-N.-E. et se maintient assez haut sur la rampe orientale par une série de décrochements inverses à ceux de la rue Istambouliyeh. Après un parcours de 75 à 80 m., elle se réduit à une sorte de boyau, se coude à angle droit pour contourner un saillant angulaire massif et se précipiter perpendiculairement sur la rue des Chrétiens, *ḥâret en-Naṣârâ*, par la venelle dite *ʿaqabet el Khâder*, avec une pente paradoxale de 1 m. sur 6 m. 60. Le saillant, projeté de 3 m. au Nord avec un front Ouest-Est d'une vingtaine



482. — Jérusalem : la région de la deuxième enceinte. D'après H. Vincent, *Jérusalem antique*, pl. III, extrait.

de mètres, est défiguré depuis trente ans par des entailles et des rapiéçages, mais présentait auparavant, jusqu'à 1 m. 50 au-dessus du sol, une structure mixte en matériaux de grand appareil visiblement remaniée par les Croisés.

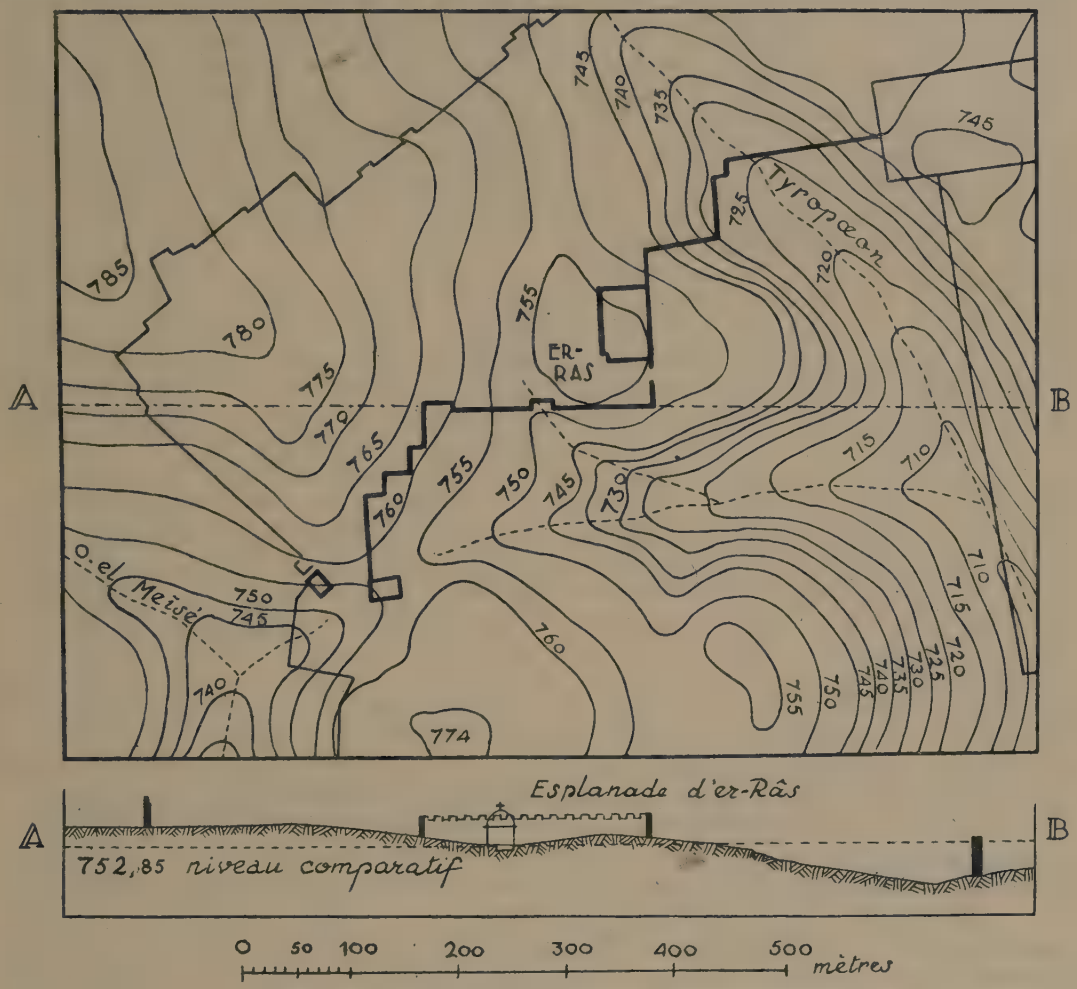
Au temps où l'Américain E. Robinson arriva pour la première fois à Jérusalem, en 1838, les Coptes effectuaient d'amples travaux dans leur vieux khân en bordure septentrionale du *birket ḥammâm el-Batrak*. A 17 m. en avant du barrage actuel du réservoir, il constata la présence d'un mur épais de 3 m. au moins, fondé sur le roc et construit en « blocs qui portaient toutes les marques de l'antiquité..., ornés de refends et manifestement d'un travail archaïque ». Il se persuada que ce mur répondait parfaitement aux constructions d'Ézéchias créant un bassin pour capter les eaux de Gihon à l'intérieur de la ville (cf. Robinson, *Biblical Researches*, éd. de 1856, I, p. 329 sq.). Le moindre croquis eût mieux fait notre affaire que ces spéculations à l'aventure. L'unique détail à retenir est l'existence, en cet endroit, sur 55 à 60 m. de longueur, d'un grand mur appareillé à refends et bossage lisse. Quelques blocs éboulés profondément enfouis sous l'amas séculaire des décombres furent aperçus plus tard par M. Schick, dans un forage accidentel, à l'angle de la rue des Chrétiens (cf. Schick, *P. E. F., Quart. Statem.*, 1893, p. 192; 1902, p. 46). On est surpris de voir Sir Ch. Wilson déclarer catégoriquement « médiévales » ces pierres que Schick comparait le plus volontiers à celles de la rue Istambouliyeh (cf. Wilson, *Golgotha and the holy Sepulchre*, 1906, p. 133). Il paraît d'ailleurs avoir totalement ignoré les données de Robinson sur la longue section de vieux mur dans le khân copte. Après un déplacement de quelques mètres au Nord, le raidillon d'*ʿaqabet el-Khâder* est prolongé par une venelle en escaliers dite *qanṭarat el-Qiâmeh*, qui se coude en équerre pour déboucher devant le parvis du Saint-Sépulcre, en bordure de la petite mosquée *el-ʿOmariyeh*, dont le minaret paraît avoir provoqué la projection de la ruelle. Cette mosquée occupe l'angle Nord-Ouest du vaste quadrilatère couvert jadis par les établissements latins du haut Moyen Age, et connu depuis sous le nom générique de *Mauristân*. Quelques vagues travaux de restauration musulmane en 1908 firent entrevoir, à la base du minaret sous une paroi nettement médiévale, plusieurs blocs d'une assise haute de 0 m. 85, à refends et champ lisse en légère saillie; la fouille ne fut malheureusement pas approfondie. Protégée par un fossé dont les sous-sols du parvis du Saint-Sépulcre demeurent un indice concret, la ligne serait prolongée vers l'Est par « les restes de la puissante et très antique muraille sur lesquels est bâti le couvent grec orthodoxe dit de Gethsémani » (d'après Schick, *Zeitschrift des deut. Pal. Vereins*, VIII, 1885, p. 263; cf. *P. E. F., Quart. Statem.*, 1902, p. 46). Mais comme son assertion, souvent réitérée, n'est corroborée par aucun graphique, on s'abstiendra d'y insister. C'est au contraire l'alignement à peu près continu d'une muraille antique, fondée sur la crête d'une haute escarpe rocheuse et défendue par un large fossé, qui est désormais connu depuis l'amorce de la rue des *Dabbâghîn*, à l'entrée du parvis du Saint-Sépulcre, sur une longueur moyenne de 130 m. jusqu'au chevet de l'ancienne église Sainte-Marie-Latine, aujourd'hui temple protestant allemand d'*Erlöserkirche*. L'escarpe de 4 m. 50 au minimum, mais par endroits développée au double par une tardive exploitation en carrière

qui a massacré la contrescarpe, est pratiquement ininterrompue, avec une très modique déclivité vers l'Est. A peu près au milieu de la section occidentale grecque, entre le couvent orthodoxe de Gethsémani et la rue neuve Frédéric-Guillaume, elle projette un saillant de quelques mètres. Çà et là de beaux blocs à refends et champ lisse peu relevé, tous plus ou moins ébréchés, demeurent assujettis sur des gradins irréguliers ou sur des pierres frustes quand l'encastrure est plus profonde. Le consul américain Selah Merrill, qui eut le privilège d'être admis librement dans ce chantier grec, a donné de ces restes un relevé dont l'élégance trahit beaucoup plus le souci de restauration que celui d'enregistrement archéologique (cf. S. Merrill, *Ancient Jerusalem*, New-York, 1908, p. 297 sq. et planche en face, d'après un lavis d'architecte). Il a du moins l'avantage de traduire assez fidèlement l'aspect des blocs subsistants et ce détail seul prend ici son importance; car M. Merrill, qui avait découvert pour son compte un « second mur » fort éloigné de là, n'hésitait pas à créer avec ce tronçon monumental un mur macchabéen pour bloquer l'Acra syrienne...

Dans la section orientale, sous *Erlöserkirche*, la grande escarpe et ses arasements de muraille ont été maintes fois attestés par les architectes allemands de la restauration, contrôlés d'ailleurs directement en quelques visites officiellement autorisées et beaucoup d'autres en contrebande. Dans la cérémonie de consécration, en novembre 1898, l'impérial orateur souligna lui-même avec emphase « l'intérêt considérable de ce fait que l'autel de l'église rajeunie se trouvait situé juste sur le rempart de la cité contemporaine du Christ » (cf. le rapport officieux : *Das deutsche Kaiserpaar im Heiligen Land*, Berlin, 1899, p. 182). Il y a même beaucoup de vraisemblance que cet autel marque maintenant un retour angulaire de la muraille en plein Nord. Les travaux accidentels de construction ou de voirie ont fait constater à maintes reprises qu'avant d'atteindre l'extrémité d'*Erlöserkirche*, le fossé, largement déchiqueté sous la rue des *Dabbâghîn*, se repliait au Nord sur la ligne jalonnée aujourd'hui par les immenses citernes dites naturellement de « Sainte-Hélène » dans le couvent grec de Saint-Abraham et le patriarcat copte, reliées par la coupure de la chapelle de Sainte-Hélène à l'orient du Calvaire. On ne peut en entreprendre ici la preuve, dont le détail minutieux a été fourni par Vincent-Abel, *Jérusalem nouvelle*, p. 97 sq. et pl. XII. A la hauteur du chevet d'*Erlöserkirche*, un repli parallèle orientait le mur lui-même vers le Nord. Bien que l'angle précis n'ait pas été mis au jour, on a cru naguère trouver l'indice de ce nouvel orientement au Nord de la rue des *Dabbâqhîn*, à l'angle Sud-Est de l'établissement russe dit Hospice Alexandre, dans une assez longue section de muraille démantelée, au pied de laquelle s'entassait un éboulis de grands blocs antiques (cf. Schick, *P. E. F., Quart. Statem.*, 1888, p. 59, pl. 1 sq.; cf. 1892, p. 290).

A une trentaine de mètres au Nord dans le prolongement exact de ce tronçon dont le contrôle échappe, on peut, au contraire, étudier aujourd'hui tout à loisir des éléments importants du vieux rempart. Sous les remaniements que leur infligèrent, au IIe siècle, les architectes d'Hadrien et au IVe ceux de Constantin, pour les adapter au Forum d'Ælia puis au téménos du Saint-Sépulcre, on discerne très nettement encore l'installation d'une porte en chicane dont le seuil intérieur demeure en place à même le roc et les assises inférieures, haussées sur une petite escarpe de la muraille et du gros bastion qui la flanquait à l'Ouest. On peut voir dans Vincent, *Rev. bibl.*, 1902, p. 44 sq. et surtout *Jérusalem nouvelle*, p. 40 sq. et pl. III sq., la dissection archéologique délicate de ce groupe depuis longtemps connu dans son ensemble, interprété dans des sens très divers, mais bien rarement analysé avec le détail utile. Rappelons seulement ici la porte monumentale et l'angle de muraille dont l'infrastructure massive s'identifie par tous ses détails aux sections qui viennent d'être passées en revue : fondation sur une escarpe rocheuse nivelée sommairement par gradins irréguliers souvent rachetés par des blocs frustes de régulation; assises de grand calibre appareillées à joints vifs et parementées à refends et champ lisse, en général assez peu saillant; épaisseur primitive d'environ 3 m., réduite de moitié par la suppression d'un des parements remplacé par un mince placage lisse, à l'époque romaine ou byzantine. La longueur aujourd'hui connue de la muraille intérieure, face orientale, est de 35 m.; celle de la projection occidentale n'est plus que de 20 m. environ, mais serait à peu près double en la prolongeant jusqu'au bord du fossé qui la séparait du *Râs* (Golgotha). Schick estimait d'ailleurs naguère avoir enregistré les indices suggestifs d'un développement de la muraille et de la tour à une soixantaine de mètres au Nord de l'Hospice Alexandre, jusqu'au couvent grec de Saint-Karalambos et à l'hospice allemand des Chevaliers de Saint-Jean et considérait cette puissante section de la « seconde enceinte » comme un élément fortifié de l'Acra (cf. Schick, *Zeitschrift des deut. Pal. Vereins*, VIII, 1885, p. 267 sq.; *P. E. F., Quart. Statem.*, 1890, p. 20 sq.; 1893, p. 191 sq.). Le contrôle positif de ces indications se dérobe; mais les vestiges concrets dans l'établissement russe attestent l'existence en cette région d'un rempart antique muni d'un flanquement occidental beaucoup plus considérable que les saillants ordinaires. Bien que son exacte limite Nord demeure incertaine, il n'y a aucun indice que cette ligne fortifiée ait dépassé la rue de la *Khanqah*, devant laquelle son repli vers l'Est en longeant au Sud la rue fortement déclive *ṭarîq es-Sarâiā* est suggéré par le relief du roc et par quelques vestiges antiques exhumés presque au milieu de la pente dans l'hospice grec melkite de Sainte-Véronique, sixième station de la Voie douloureuse actuelle. Au gré de l'ingénieur sarde Ermete Pierotti, qui les avait aperçus jadis, ainsi que d'autres analogues situés tout au bas de la rue sous la station de Simon le Cyrénéen, ces débris proviendraient d'une muraille « salomonienne » (cf. Pierotti, *Jerusalem explored*, 1864, I, p. 33 sq.). Étudiés de plus près, durant les restaurations exécutées sur ces deux points vers 1895, ils se classent à une époque beaucoup plus basse et ont été remis en œuvre, à Sainte-Véronique tout au moins, dans des maçonneries apparemment romaines (cf. Schick, *P. E. F., Quart. Statem.*, 1896, p. 215). Quant aux rares lambeaux de blocs antiques enfouis en vrac dans l'amas énorme de décombres à la station du Cyrénéen, ils peuvent d'autant moins être considérés comme l'attestation d'un rempart en ce point du Tyropœon que le site en serait à peu près invraisemblable et qu'on n'a d'ailleurs jamais jusqu'ici constaté la plus minime trace de son prolongement en direction du Ḥaram. Pour retrouver au contraire l'indice très positif d'une ligne de défense il faut remonter d'environ 70 m. au Nord, où s'amorce la grande contrescarpe découverte en 1873-1874 par les laborieuses fouilles de Clermont-Ganneau, *Archæological Researches*, Londres, 1899, I, p. 49-77. Tendue d'Ouest en Est de l'Hospice autrichien à l'*Ecce Homo*, sur une longueur de 90 m. et une hauteur variable de 4 à 6 m., sa nature a été mise en évidence par les recherches ultérieures qui ont nettement déterminé l'existence et la largeur du fossé qui tranchait naguère la croupe du Bézétha et l'attache de l'escarpe primitive sur l'Antonia

(cf. Vincent, *Rev. bibl.*, 1933, p. 83 sq.). Le raccord hypothétique entre la station du Cyrénéen et l'extrémité occidentale de cette puissante contrescarpe par un coude à angle aigu fixerait dangereusement la muraille au pied même de la déclivité orientale du *Râs*. A ce tracé par trop précaire, et malgré l'absence de vestiges concrets, on substituera donc plutôt une ligne repliée en Nord-Nord-Est à partir de Sainte-Véronique et à l'Orient de la venelle *qanâtir Aḥdeir*, dont les sinuosités bizarres, analogues à celles de la ruelle *ḥâret el-Mawâzin* à l'autre bout de la ligne, cours de quelques siècles paisibles, hors de sa vieille enceinte, mais sans déserter les abords de son Temple. L'examen quelque peu attentif de la relation entre ce nouveau rempart et le relief orographique exact en justifie le tracé (fig. 483). Malgré la suppression de tout vestige par le fossé actuel de la Citadelle, son attache sur la première enceinte à l'Orient de la porte Gennath ne saurait être mise en doute si l'on observe qu'elle se place exactement sur le col étranglé de la colline. Après un parcours rectiligne d'une cinquantaine de mètres sur l'arête faîtière, l'ingénieur fit



483. — Esplanade d'Er-Râs. D'après un plan de l'auteur.

acheminaient la muraille par une série circonspecte de décrochements à flanc de côte jusqu'en un point propice pour franchir le Tyropœon en droite ligne et venir se souder à l'Antonia sur l'échine du Bézétha.

Les diverses sections de vieille maçonnerie passées en revue s'identifient par le grand calibre des matériaux, la similitude d'appareillage et de parementation, l'appartenance à des murs offrant en général une épaisseur moyenne de 3 m., haussés sur une escarpe rocheuse où ils s'incrustent par de légers gradins, protégés enfin sur les points dangereux par un fossé large et profond. A cette unité de caractère structural s'ajoute la liaison très normale dans une ligne judicieusement conçue pour couvrir le front septentrional de la ville qui s'est développée, au glisser adroitement sa ligne vers le Nord-Est par une succession de décrochements calculés pour la maintenir sur la rampe à la hauteur voulue sans l'exposer à être dominée de trop près. A 130 m. environ de son point de départ, elle était suffisamment écartée de la crête — angle Nord-Ouest du khân copte, de 110 à 115 m. distant du sommet occidental, avec un dénivellement maximum de 10 m. à la base — pour qu'elle puisse être convenablement repliée vers l'Est par la déclivité plus molle et à travers la petite esplanade couronnant le vigoureux éperon projeté vers la vallée centrale. Après avoir contourné le piton rocheux du *Râs*, circonscrit par un ample fossé, la ligne se redresse en plein Nord sur une centaine de mètres et sous la protection d'un saillant considé-

rable; et en atteignant le bord septentrional de l'éperon, elle s'oriente une dernière fois à l'Est en affrontant la déclivité par de judicieux décrochements jusqu'au Tyropœon largement dilaté qu'elle traverse sans péril et finalement s'arme d'un énorme fossé pour escalader la rampe occidentale du Bézétha et atteindre l'Antonia qui en couronne la crête.

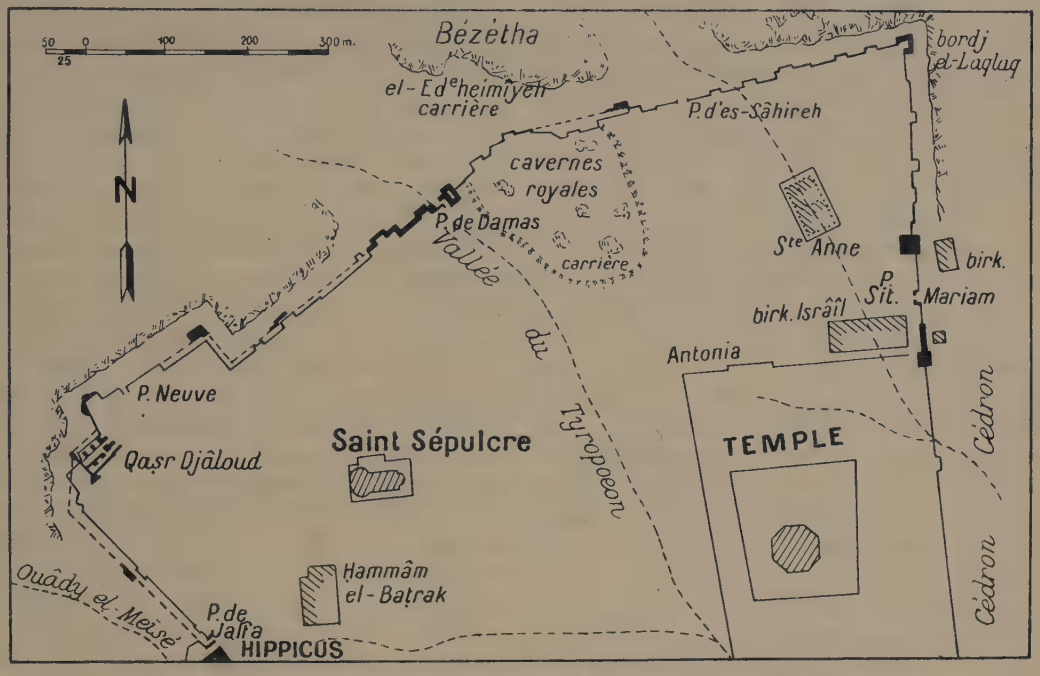
De cet ensemble de faits archéologiques et topographiques dûment observés résulte une ligne de défense cohérente et rationnelle, à l'épreuve des objections chères aux explorateurs superficiels et aux théoriciens en chambre. Sous leurs multiples variétés, elles se réduisent à deux sortes. Les unes sont fondées obstinément sur la soi-disant impossibilité de coordonner des sections de murailles déclarées disparates et réparties à l'aventure entre l'époque macchabéenne et l'ère médiévale, ou sur l'antinomie de cette ligne brisée avec ce qu'on nomme le tracé « circulaire » de Josèphe; le lecteur est désormais en mesure de les apprécier. Les autres sont à grand effet, invoquant avec emphase les exigences de la stratégie, ou l'autorité d'ingénieurs militaires de plus ou moins grande notoriété. Honneur à tous ces techniciens, aussi longtemps qu'ils font preuve d'une exacte maîtrise des faits auxquels doivent s'adapter leurs principes et qu'ils ne transgressent pas les limites de leur art, ce qui est loin d'être toujours le cas chez ceux que les problèmes topographiques de Jérusalem séduisent périodiquement depuis 3/4 de siècle. Le prestige de la corporation est sauvegardé néanmoins par le fait qu'il se trouve de temps à autre quelqu'un de ses membres assez complètement informé pour ruiner les sentences hasardeuses en établissant des réalités matérielles qui concordent avec les principes théoriques. Il suffira d'en signaler le plus récent et catégorique exemple. Dans un article tapageur publié par le *P. E. F., Quart. Statem.*, 1944, p. 199 sq., le distingué lieutenant-colonel N. P. Clarke décrétait que le tracé du « second mur » indiqué ci-dessus était « inacceptable », « absurdement, criminellement et puérilement faible », d'une si criante « monstruosité » que « son acceptation constituerait un outrage à l'intelligence des ingénieurs responsables » (*op. cit.*, p. 201 sq.); après quoi il en établissait, au nom des principes stratégiques, un autre de sa façon, qui ne dépare nullement la galerie des paradoxes antérieurs. A cette pittoresque véhémence, le capitaine C.-T. Norris a presque immédiatement opposé la démonstration calme que le lieut.-col. Clarke était aussi mal éclairé sur la poliorcétique israélite et hérodienne que sur les faits concrets, et il a conclu que le rempart tant malmené était à peu près la meilleure ligne imposée par les conditions historiques et topographiques (cf. Norris, *P. E. F., Quart. Statem.*, 1946, p. 19-37). Il nous suffit de savoir que ce tracé de la seconde enceinte répond aux exigences des textes comme à celles de l'archéologie et de la topographie.

3° *La troisième enceinte.* — 1. *Son tracé.* — « La tour Hippicus lui servait de point de départ. De là elle s'étendait dans la région septentrionale jusqu'à la tour Pséphina, parvenait ensuite en face du monument d'Hélène — c'était une reine d'Adiabène, fille du roi Izate — et, se prolongeant à travers les cavernes royales, elle tournait d'abord à la tour angulaire, vers le monument du Foulon; puis, raccordée au péribole ancien, elle se terminait à la vallée nommée Cédron. » (Josèphe, *Guerre juive*, V, IV, 2, § 147.) L'allure du rempart est très nettement définie. De la tour Hippicus, angle Nord-Ouest extrême de la première enceinte, il se développe en sens inverse dans la région septentrionale jusqu'à la tour Pséphina. Ce vocable obscur pour nous déisgne une gigantesque et somptueuse tour octogonale qui fait face à Hippicus en un site beaucoup plus proéminent et couvre le nouvel angle Nord-Ouest de la ville notablement agrandie (*Guerre juive*, V, IV, 3, § 159; cf. V, III, 5, § 133). Deux repères précisent le tracé rectiligne du front nord : il passe *en face* du monument d'Hélène, et *à travers* les cavernes royales. Si dans la terminologie de l'historien juif ce « monument », ou plus exactement « ces monuments » signifient des sépulcres, les « cavernes royales », à l'encontre de ce qu'on a souvent imaginé, ne comportent aucune acception funéraire. Pour ne pas se méprendre au surplus sur l'exacte portée du premier repère et amener le rempart au contact plus ou moins immédiat de l'hypogée adiabénien et devant les pyramides qui le surmontent, on voudra bien se remettre en mémoire que Josèphe estime incidemment ailleurs à trois stades la distance approximative qui les sépare et mentionne en même temps l'existence d'une porte flanquée par les « tours des Femmes » passée sous silence dans la description générale (*Guerre juive*, V, II, 2, § 55; cf. III, § 109-119; *Antiquités judaïques*, XX, IV, 3, § 96). Une seconde tour angulaire en relation avec un « tombeau du Foulon », tout à fait inconnu par ailleurs, brise à nouveau la ligne pour l'acheminer, sur le front oriental, à la rencontre de l'ancien rempart, dans la région du Temple et des crêtes du Cédron. Quatre-vingt-dix tours quadrangulaires s'égrenaient sur le parcours, uniformément espacées de deux cents coudées (*Guerre juive*, V, IV, 3, § 156 sq.). Sur l'impossibilité d'évaluer sur ces données mathématiques de si concrète apparence le périmètre du mur, voir *Rev. bibl.*, 1908, p. 196 sq.

En résumé, la troisième enceinte se présente comme une muraille coudée deux fois à angle droit, entre Hippicus et l'angle Nord-Est du Temple, avec une tour puissante à chaque changement de front. Pour en célébrer la magnificence et la suprême valeur défensive, Josèphe prodigue les ressources de sa rhétorique; fondations très soignées, calibre énorme des matériaux appareillés à joints vifs avec un dressage qui ne le cédait en rien à celui des parois du Temple lui-même; tout concourait à rendre ce rempart absolument inexpugnable s'il eût été terminé dans le style où il avait été commencé (*Guerre juive*, V, IV, 2, § 153 sq.). C'était une création du monarque Agrippa Ier. Mis en possession de la couronne par la faveur de l'empereur Claude, en 41 de notre ère, et au comble de la prospérité, le prince avait conçu le projet de doter sa métropole, qui débordait ses vieux murs depuis l'ère hérodienne, d'un rempart assez ample pour autoriser une expansion future et en même temps glorifier son propre nom. L'entreprise était menée bon train et prenait grand air quand la mort prématurée du souverain en interrompit l'achèvement, en l'an 44 (*Guerre juive*, II, XI, 6, § 218 sq.). L'indication est nuancée gravement dans un autre récit : la puissante muraille sort déjà de terre d'un bout à l'autre de son tracé; mais devant son impressionnante structure, le roi lui-même en suspend le progrès, car il est soudainement envahi par la crainte de provoquer chez l'empereur Claude quelque soupçon d'indépendance (*Guerre juive*, V, IV, 2, § 153 sq.). Et voici d'ailleurs encore une tout autre nuance : tel devenait déjà le redoutable aspect du rempart que le gouverneur romain de la province de Syrie s'en émeut, alerte l'empereur qui donne aussitôt l'ordre d'arrêter la construction et Agrippa n'ose passer outre (*Antiquités judaïques*, XIX, VII, 2, § 326 sq.). Entre ces trois variantes, la plupart des historiens choisissent d'ordinaire celle qu'ils peuvent exploiter à outrance en faveur de leur théorie d'un rempart imprenable, ou au contraire d'une muraille à peine ébauchée,

réalisée seulement de façon précaire dans une hâte fébrile à la veille de l'investissement par les Romains. Peu de cas sont aussi typiques de la façon pour ainsi dire mouvante dont Josèphe présente les faits, les colore suivant son impression du moment. Au lieu d'un choix arbitraire parmi ses assertions divergentes, une utilisation critique rationnelle exige la recherche des causes qui ont occasionné les nuances divergentes dans son appréciation du même fait. Dans son appréciation initiale, il avait uniquement en vue d'exalter la grandeur de sa métropole nationale, comme aussi la munificence et la sagesse prévoyante d'Agrippa soucieux d'assurer la sécurité de sa capitale au moyen d'un rempart invincible que sa mort vient malencontreusement interrompre. Au milieu de la guerre, quand les béliers romains commencent d'attaquer ce fameux rempart, l'historien juif s'efforce de concilier sa vanité nationale avec le souci non moins aigu de glorifier les maîtres de l'heure, au service desquels il est passé. Des couleurs ardentes peindront la puissance de cette muraille juive, invulnérable si elle eût été réalisée de la base au faîte comme elle avait été commencée. Mais Agrippa, conscient lui-même de cette exceptionnelle valeur défensive et soucieux de ne pas susciter chez l'empereur de fâcheux soupçons, avait interrompu son œuvre après l'avoir seulement fondée de bout en bout. A ce loyalisme louable s'opposait la funeste attitude des séditieux qui s'étaient empressés d'achever le rempart avant l'arrivée des armées romaines. Et pourtant, grâce à son infrastructure primitive, la merveilleuse muraille pouvait défier l'attaque de toutes les machines, au jugement de Titus en personne (*Guerre juive*, V, VI, 2, § 259). Beaucoup plus tard, écrivant dans la retraite dorée que lui octroyait la dynastie des Flaviens, Josèphe libéré des soucis contradictoires que lui imposait sa situation délicate à Jérusalem pendant la guerre oublie son interprétation tendancieuse de l'inachèvement du rempart et mentionne sans ambages qu'une interdiction impériale en fut la véritable cause, plus naturelle à coup sûr que la soudaine timidité d'Agrippa. D'où l'on doit conclure que le monarque juif avait réellement commencé la « troisième enceinte » sur un ample tracé et qu'elle faisait déjà grande figure au-dessus du sol quand la susceptibilité romaine en vint suspendre la continuation. Le groupement des textes de l'historien et leur discussion détaillée seront trouvés dans la *Rev. bibl.*, 1908, p. 190-204; 367-381; cf. 1927, p. 518-522; 1947, 113-119. Cherchons-en rapidement le parcours et les vestiges archéologiques sur le terrain, par la synthèse des éléments étudiés à diverses reprises par la *Revue biblique* avec toutes les précisions utiles (voir surtout *Rev. bibl.*, 1927, p. 522-548; 1947, p. 93-106).

Le sens commun dicte à n'importe quel observateur attentif la ligne générale que doit nécessairement suivre, vers le Nord, sans se confondre avec le « second mur », un rempart amorcé à la porte de Jaffa, site



484. — Tracé et vestiges du mur d'Agrippa. D'après *Rev. biblique*, 1927, p. 523.

approximatif de la tour Hippicus (fig. 484). Pour dominer avec quelque efficacité, malgré son inéluctable faiblesse initiale, il faut qu'il s'accroche assez haut sur la rampe occidentale de la colline. C'est la position de l'enceinte encore debout, dite muraille de Soliman, et c'est précisément devant cette muraille que se sont révélés périodiquement, depuis le milieu du siècle dernier, les vestiges aptes à jalonner le tracé du rempart d'Agrippa. Les premiers ne sont que les fondations massives de deux tours correspondant à peu près aux saillants modernes, à quelques mètres seulement de distance et suivant un axe légèrement dévié au Nord-Ouest; mais elles pénètrent jusqu'au roc et conservent d'évidents indices de leur structure en blocs volumineux parementés à refends et champ lisse. Au Nord de la seconde tour, le noyau de l'épaisse muraille antique demeurait visible, il y a peu d'années encore, en une ligne continue sur une hauteur moyenne de 1 m. 50, dépouillée de ses deux parements dépecés au profit de la muraille turque. Au voisinage de l'angle Nord-Ouest le caractère de cette ligne démantelée fut précisé fort avantageusement, en 1907, par la découverte d'un fossé large d'une quinzaine de mètres et dont la profondeur

modique augmente au fur et à mesure qu'il s'éloigne de l'*ouâdy el-Meïsé* pour se rapprocher de la crête voisine par décrochements bien nets encore au moment de la fouille malgré leur exploitation partielle en carrière (cf. *Rev. bibl.*, 1908, p. 269 sq.). Cette profondeur atteint presque 6 m. au point où le vieux mur s'infléchit en plein Nord, pénètre sous les redans paradoxaux du mur actuel et incruste sa fondation dans un sillon de roc large de 3 m. 70 dont le fond se relève par gradins irréguliers et atteint les substructions massives de *Qaṣr Djâloud* (*Rev. bibl.*, 1913, p. 88-96). Le groupe complexe désigné au Moyen Age comme « Tour de Tancrède » et dans les siècles suivants comme « Château de Goliath » est aujourd'hui couvert par le grand établissement des Frères des Écoles chrétiennes. Son amalgame de structures enchevêtrées où des matériaux typiquement hérodiens sont remis en œuvre dans des parois romaines ou médiévales a souvent mis en échec la sagacité des observateurs pressés, ou réduits à fonder leur diagnostic sur l'un ou l'autre des éléments qu'ils sont admis à visiter. L'enquête patiente et l'analyse minutieuse dont la *Rev. bibl.*, 1927, p. 527-532, a présenté les résultats permet au lecteur qui voudra bien y prendre intérêt de s'assurer que l'infrastructure de cet ensemble monumental, avec son implantation dans le roc, sa maçonnerie de grand calibre et ses nuances de parementation se classe très normalement dans l'ère hérodienne. A l'extrémité Nord-Est de ce groupe, le vieux mur coudé en équerre n'a laissé que de faibles traces. Bien nette, au contraire, est la coupure large et profonde du fossé qui traverse en droite ligne l'arête de la colline sur une longueur de 180 m. pour se replier en Sud-Est par un nouvel angle droit quand il atteint l'escarpement oriental. A cet angle, l'escarpe est couronnée par une maçonnerie antique masquée totalement par les remblais modernes, mais que de nombreux topographes et archéologues, au milieu du siècle dernier, décrivirent avec complaisance. C'était une muraille parementée a refends lisses et en blocs d'un si volumineux calibre qu'on y devait regarder de très près pour se convaincre qu'il s'agissait réellement de pierres et non d'une paroi rocheuse où le caprice d'un architecte aurait fait ciseler un simulacre d'assises. Voir par ex. Robinson, *Later biblical Researches*, p. 219; à telles enseignes qu'il n'hésitait pas à y situer l'angle Nord-Ouest de la « seconde enceinte »... Après ce rentrant de 40 à 45 m., reproduit par la muraille turque à une dizaine de mètres en arrière, la ligne antique nettement indiquée par son fossé s'orientait de nouveau en E.-E.-N., non sans multiplier les redans à mesure que diminue la protection du fossé en approchant de la vallée centrale. Un peu avant d'atteindre le Tyropœon le fossé disparaît, n'ayant plus de raison d'être et la petite escarpe du vieux mur auquel s'est raccordé celui de Soliman se confond avec la base des tours qui flanquent la porte de Damas traversée par le thalweg du Tyropœon.

Il subsiste dans l'ordonnance de cette porte tant d'éléments anciens plus ou moins remaniés que, sans la faire gratuitement remonter à l'époque d'Ézéchias ou de Manassé, comme il plaisait naguère à Robinson, Tobler et nombre d'autres, on était en droit d'en assigner l'origine à l'époque d'Agrippa, vers le milieu du Ier s. (*Rev. bibl.*, 1927, p. 535-537 et pl. XVI). A la suite des sondages pratiqués en 1937-1938 par M. R.-W. Hamilton, directeur du Service des Antiquités, se répandit la rumeur tapageuse qu'il n'y avait rien là d'antérieur à la basse époque romaine, fin du IIIe s. ou début du IVe. Les appréciations les plus modérées reportaient ces maçonneries grandioses et mixtes au premier tiers du IIe s. On se méprenait gravement sur les découvertes de M. Hamilton et sur l'interprétation beaucoup plus circonspecte que lui-même en avait suggérée dans son compte rendu : *Excavations against the north Wall of Jerusalem*, 1937-1938, dans *The Quarterly of the Department of Antiquities*, X, 1940, p. 1-53. A la base des parois remaniées qu'il estimait romaines et assez tardives, il signalait en place une grande assise dont les beaux blocs à refends lisses et indemnes de toute retouche évoquaient à ses yeux le meilleur style hérodien des ḥarams de Jérusalem et d'Hébron (*op. cit.*, p. 25 sq. et pl. VI). Il n'y avait donc pas à chercher ailleurs l'édifice hérodien monumental qui avait fourni les matériaux remis en œuvre dans les tours actuelles; aussi la *Rev. bibl.*, 1947, p. 94-101, a-t-elle pu facilement montrer que cet édifice était tout bonnement, dans le rempart d'Agrippa, la porte encadrée par les « tours des Femmes » et reconstruite à peu près exactement sur les mêmes lignes, aux derniers temps de la colonie romaine d'Ælia. Loin de ruiner péremptoirement, comme on s'était avisé de le proclamer, le passage du rempart d'Agrippa sur ce point, les précieuses découvertes de M. Hamilton lui ont, au contraire, apporté la plus concrète attestation et corroborent l'analyse présentée par la *Rev. bibl.*, 1927, p. 537. A l'Orient de cette porte, le vieux mur escalade la rampe abrupte du Bézétha par de multiples redans, mais le fossé, dont l'amorce était claire encore au début de ce siècle sur la berge orientale du Tyropœon, se transformait presque immédiatement en une vaste brèche dans le plafond des gigantesques carrières souterraines antiques développées sous la colline du Bézétha et prolongées au nord jusqu'à la légendaire « grotte de Jérémie ». Passée l'étrange courbe rentrante du mur de Soliman, occasionnée par un effondrement du plafond des carrières qui a supprimé toute trace du mur antique, on en ressaisit la continuation sur le versant oriental de la colline devant un gros saillant où de nouveau la muraille moderne est en retrait de quelques mètres, non sans se modeler sommairement sur l'allure du rempart antique haussée sur une escarpe rocheuse. Un détail unique paraît s'opposer au passage du mur d'Agrippa en cet endroit. Les sondages de M. Hamilton ont révélé la présence d'un aqueduc encore en usage aux jours d'Ælia, mais rendu inutilisable par la coupure verticale de l'escarpe en avant de la muraille moderne (cf. Hamilton, *op. cit.*, p. 38 sq. et fig. 17). Pas plus que le savant explorateur, je ne suis actuellement en mesure d'expliquer son origine et sa relation avec l'escarpe qui l'aurait annihilé. C'est néanmoins exagérer démesurément la portée de ce détail, obscur en lui-même, que d'en inférer, avec M. Hamilton, une date très postérieure à l'époque romaine pour l'escarpe, le fossé et l'ensemble de la ligne à laquelle ils se rattachent (cf. *Rev. bibl.*, 1947, p. 104-106).

Jusqu'au delà de *bâb es-Sâhireh* l'existence d'une ligne antique n'est aujourd'hui suggérée que par l'extrême abondance de vieux matériaux de grand calibre relancés avec plus ou moins de retouches dans les assises hétéroclites de la muraille actuelle. Mais après avoir franchi le vallon d'*es-Sâhireh*, le rempart développe sur plus de 150 m. la succession régulière de ses courtines et de ses saillants sur une haute escarpe rocheuse, dont la maçonnerie moderne épouse assez imparfaitement la projection. Sous le gros saillant angulaire dit *bordj el-Laqlaq*, « tour des Cigognes », malgré le remblai récent et les entailles de diverse nature, il saute aux yeux que l'allure du soubassement rocheux ne correspond pas du tout au saillant quadrangulaire actuel. La création de la route carrossable de Jéricho a fait combler en partie le fossé antique et percer largement le retour d'angle de sa contrescarpe. Le repli en équerre du fossé

comme du rempart au Sud de *bordj el-Laqlaq* n'en demeure pas moins évident et ce front oriental étale encore au regard de l'observateur attentif des indices très suggestifs de son origine ancienne, jusqu'aux abords de *bâb Sitty Mariam*. Le plus explicite de ces indices est sans contredit la base du gros saillant dont la face interne ou occidentale fut exhumée naguère à la hauteur de la basilique de Sainte-Anne (cf. Mauss, *La piscine de Bethesda*, 1888, p. 47 sq. et fig. 37 sq. — extr. de la *Revue archéologique*). L'identité de sa structure avec celle des meilleures sections du front septentrional et des bases des tours occidentales en indique la contemporanéité. Le raccord de la ligne de la porte *Sitty Mariam* au saillant angulaire Nord-Est du Ḥaram n'exige aucune démonstration, car il est imposé par le relief du sol (cf. d'ailleurs les indications de *Rev. bibl.*, 1927, p. 541 sq.).

A ce tracé cohérent, presque continu, qui résulte des exigences concordantes de la topographie et des données archéologiques, le lecteur se donnera lui-même le plaisir d'adapter sans effort le rempart décrit par Josèphe comme la « troisième enceinte », qui correspond ainsi très sensiblement avec le rempart septentrional actuel. Nul n'ignore cependant qu'au siècle dernier des explorateurs aux noms fameux, trompés par des vestiges diagnostiqués au hasard et raccordés avec une fantaisie variable, dilataient cette troisième enceinte avec une extension double et même triple, sans grand égard pour les indications concrètes de Josèphe qu'on promenait au petit bonheur. Depuis quelques générations ces théories disparates avaient tendance à se cristalliser dans celle de Robinson, malgré les objections parfois acerbes et les catégoriques dénégations qu'elle avait soulevées. Après un contrôle fastidieux et maintes fois réitéré sur le terrain, la *Revue biblique* en présenta, voici 20 ans, une critique détaillée (cf. *Rev. bibl.*, 1928, p. 80-92). Elle était provoquée par le déchaînement d'un enthousiasme tout à fait inconsidéré pour ce qu'on appelait le coup d'œil génial du grand pionnier, à la suite de l'exhumation de quelques sections de murailles étranges proclamées rondement « en ligne » avec le tracé de Robinson, et surtout « indubitablement hérodiennes ». Il n'y a pas à refaire ici l'exposé ni la critique de ce folklore archéologique, et ceux qui pourraient y prendre quelque intérêt se documenteront aisément dans les articles de la *Rev. bibl.*, 1928, p. 92-100; 321-339 et pl. I-VIII et XV-XIX; 1947, p. 90-126. Mais si les pitoyables sections de muraille si bruyamment exaltées comme l'aveuglante démonstration du troisième rempart selon Robinson n'avaient rien de commun avec l'enceinte d'Agrippa, leur vague et néanmoins incontestable alignement à travers le plateau septentrional était un fait archéologique nouveau qui exigeait une interprétation. Elle aura mieux sa place au terme de la présente enquête sur Jérusalem antique, puisque ce simulacre de rempart semble bien avoir dû son origine au dernier sursaut de l'indépendance nationale juive, aux jours de Barkochébas. Il nous reste au préalable à signaler brièvement, dans le périmètre des remparts maintenant localisés, quelques phases saillantes du développement monumental de la ville ancienne.

2. *Améliorations diverses; les installations hydrauliques d'Achaz et d'Ézéchias.* — On a dit qu'une extension initiale de la ville à la grande colline de l'Ouest était assez probable dès le temps de Salomon, quoique rien ne permette, à ce jour, de la concrétiser. Tout au plus, pourrait-on, sans invraisemblance, attribuer à cette haute époque l'amorce, à la pointe méridionale de l'acropole antique, de la muraille barrant le Tyropœon à son embouchure et prolongée graduellement par la suite sur l'escarpement septentrional de l'*ouâdy Rabâby*. Ce rempart, dont les plus anciennes maçonneries se peuvent classer vers le milieu du IXe s., enveloppait certainement toute la grande colline dès les premières années du siècle suivant. Sous le règne d'Amasias en effet, la ville est prise par Azarias, roi d'Israël, qui en ruine les défenses en détruisant 400 coudées de son rempart, de la porte d'Éphraïm à la porte de l'Angle. Il va de soi que la brèche fut pratiquée dans la zone où elle serait le plus néfaste en ouvrant un accès de plain-pied à la ville Haute, et l'on a vu plus haut qu'elle se localise de la plus satisfaisante manière devant le col étroit où s'ouvrait précisément la porte Gennath, vocable modernisé par Josèphe de la primitive porte de l'Angle, jusque vers le centre du front septentrional dans la « première enceinte ». Le dégât est réparé bientôt après par Ozias, qui pourvoit d'ailleurs mieux à la sécurité de ce point vulnérable en y érigeant une tour, elle aussi désignée d'abord par ce même vocable de « tour de l'Angle » que sa situation détermine suffisamment en ces parages. L'œuvre de restauration est poursuivie par son successeur Jotham, qui s'attache apparemment à renforcer surtout les défenses d'Ophel. Quand surgit, un peu plus tard, le péril d'une attaque par la coalition syro-éphraïmite, le roi Achaz prend à son tour de judicieuses mesures. Prévoyant l'éventualité d'un investissement de la capitale, il cherche à lui garantir un approvisionnement d'eau plus ample que le puisage quotidien à la source de Gihon par le passage souterrain d'Ophel. Dans ce but, il fait détourner l'issue du canal supérieur aménagé dans l'ère salomonienne pour irriguer les pentes orientales de la petite colline, et l'amener dans l'énorme cuvette naturelle constituée dans la basse vallée du Tyropœon depuis la création du rempart extensif. Cette déviation tardive du canal, soupçonnée depuis longtemps, est aujourd'hui connue très en détail par l'exploration laborieuse de M. R. Weill en 1924 (cf. la note provisoire, seule publiée jusqu'ici, de ce savant dans les *Mélanges Israël Lévi*, *Revue des études juives*, LXXXIII, 1926, p. 113-117).

C'est à propos de cette entreprise que la Bible nous fournit les plus précieux renseignements sur les canaux et les piscines qui ont défrayé tant de stériles controverses par les localisations fantaisistes qui en ont été proposées. Rappelons que Gihon, l'unique source de Jérusalem, s'identifie désormais de façon à peu près incontestée avec *'ain oumm ed-Daradj*, ou « Fontaine de la Vierge », au pied oriental de la colline d'*ed-Ḏehourah*. Pour en mieux utiliser l'eau que n'absorbait pas le puisage intérieur par le vieux *ṣinnôr* cananéen, on avait, dès le temps de Salomon, créé devant l'issue naturelle de la source un bassin régulateur et deux canaux superposés à des niveaux différents sur les rampes de la colline. Le bassin régulateur, qui paraît avoir conservé l'écho de son origine dans le vocable « piscine de Salomon » au temps de Josèphe (cf. *Guerre juive*, V, IV, 2, § 145), n'eut d'abord aucune désignation spéciale et ne devint la « piscine Supérieure », ou encore la « Vieille piscine » que par sa relation avec les divers bassins dont nous allons constater la création ultérieure. Quant aux deux canaux, chacun d'eux était, dans toute l'acception propre du terme, un *šilo'aḥ*, c'est-à-dire un « émissaire » convoyant l'eau à différentes destinations. Un passage célèbre d'Isaïe va préciser la portée de ces désignations et en déterminer la localisation. L'entreprise d'Achaz consistait à dériver l'issue du canal supérieur, vers la pointe méridionale de la colline, par un tronçon de tunnel en roche vive qui emmagasinerait son débit à l'intérieur du rempart

dans le bas du Tyropœon. Soucieux de hâter les travaux, le roi s'était un jour rendu sur place, et Jahvé lui dépêcha Isaïe, qui devait le rencontrer « à l'extrémité du canal de la piscine supérieure, sur le chemin du champ du Foulon » (Is., VII, 3). On ne pourrait guère marquer avec plus de précision le site de la rencontre. Devant le point où le canal supérieur ayant atteint le dernier escarpement de la colline épandait ses eaux sur les pentes méridionales, au pied du rempart de crête, Achaz surveillait l'amorce du tunnel qui devait les détourner à l'Occident et se tenait sur le chemin descendant aux jardins royaux et à Rogel, où furent signalées naguère des installations de blanchisserie (cf. Hanauer, *P. E. F., Quart. Statem.*, 1900, p. 361 sq.) de nature à inspirer l'étymologie populaire israélite de *Rogel*, « le Foulon » (cf. Vincent, *Jérusalem antique*, p. 134). Arrivant du Nord par le chemin de crête, Isaïe rejoint le roi et, de la part de Dieu, lui reproche son dessein malavisé d'avoir recours à l'intervention assyrienne au lieu de mettre avant tout sa confiance en Jahvé. L'obstination quelque peu sceptique d'Achaz fait éclater la menace prophétique traduite par une image saisissante inspirée de l'ambiance immédiate : « Parce que ce peuple méprise les eaux du *šilo'aḥ* qui coulent doucement..., voici que le Seigneur fera monter contre vous les eaux du Fleuve..., le roi d'Assour et toute sa multitude... » (Is., VIII, 6 sq.). Comment se méprendre sur le contraste pittoresque entre « le Fleuve » violent et dévastateur qui symbolise l'irrésistible puissance militaire assyrienne et ce *šilo'aḥ*, c'est-à-dire ce « canal » silencieux et paisible qu'on a sous les yeux et qui traduit si fidèlement la modalité calme, souvent mystérieuse, de l'intervention protectrice de Jahvé? L'accord spontané des données archéologiques les plus concrètes avec ce récit de la Bible localise nettement la « piscine Supérieure » au bassin régulateur devant l'issue naturelle de la source, Gihon = *'aïn oumm ed-Daradj* ; le *šilo'aḥ* n'exige aucune arbitraire correction et doit s'entendre à la lettre de l' « émissaire » ou canal dont le débouché primitif, en bordure du chemin descendant à Rogel, est dévié par les soins d'Achaz à l'intérieur de la ville, dans la basse vallée du Tyropœon, que le barrage pré-existant du rempart transforme pratiquement en piscine apte à emmagasiner une très ample réserve d'eau. La relation de ce nouveau bassin avec la piscine Supérieure implique nécessairement une désignation descriptive par le vocable « piscine Inférieure », qu'on apprendra du reste par la suite.

La menace de la coalition syro-israélite dont Achaz s'était alarmé ne devait pas avoir de conséquences. Tout autrement grave, au contraire, allait bientôt devenir le péril assyrien prédit par Isaïe. Quelques décades à peine s'étaient écoulées et déjà le Fleuve impétueux avait submergé le royaume du Nord. Sans attendre qu'il se dirige vers Jérusalem, Ézéchias se préoccupe de mettre sa capitale en meilleur état de défense et entreprend de vastes travaux, quand soudain se produit une première et très dangereuse alerte. Sennachérib, en train de subjuguer les petites principautés palestiniennes du littoral, fait le siège de Lâchis — probablement aujourd'hui *Tell Douweir*. Il envoie trois de ses grands officiers porter à Ézéchias l'insolente sommation d'avoir à se rendre. Les envoyés assyriens se présentent devant les murs « près de l'aqueduc de la piscine Supérieure sur le chemin du champ du Foulon » (II Reg., XVIII, 17; Is., XXXVI, 2). Malgré l'arrogance de leurs menaces, Ézéchias, rassuré par les promesses divines que lui transmet Isaïe, récuse toute soumission. Ce n'est pas le lieu de tenter un accord précis entre la tradition biblique un peu floue et les documents assyriens explicites (voir art. ISRAEL, col. 755-756). Tandis que ceux-ci détaillent complaisamment le lourd tribut qu'Ézéchias aurait fait porter à Sennachérib devant Lâchis pour acheter son indépendance relative, celle-là mentionne l'extermination miraculeuse de l'armée qui aurait investi déjà Jérusalem (II Reg., XIX, 35; II Par., XXXII, 21; Is., XXXVII, 36). Nous n'avons à retenir que l'indication du site où se tiennent les parlementaires assyriens, et il est indiqué dans des termes singulièrement identiques à ceux qui localisèrent, quelques années auparavant, le colloque d'Isaïe et d'Achaz. La seule différence à relever est que les officiers assyriens se tiennent maintenant « sur le canal de la piscine » et non pas *à son extrémité*. Leur intention étant de prendre contact non seulement avec le roi ou ses délégués, mais surtout le plus possible avec le peuple que leurs insolences ne manqueront pas de terrifier, ils ne pouvaient guère choisir, autour des remparts, un endroit plus propice que le chemin de crête, à peu près à la hauteur de Gihon et de la piscine Supérieure. La suite des événements n'est d'aucune portée contre cette détermination chorographique. L'alerte passée, sous quelque forme qu'on en conçoive le dénouement, Ézéchias ne pouvait qu'être affermi dans son dessein de se prémunir contre le retour du péril momentanément écarté. Le vaste plan qu'il élabore et dont il active la réalisation comporte la restauration de tout le vieux rempart, la création d'un mur extérieur pour couvrir le développement septentrional de la ville « redoublée », la préparation d'un armement copieux, mais par-dessus tout la mesure essentielle de soustraire à l'assiégeant futur tout accès à l'eau, captée judicieusement à l'intérieur de la ville (cf. II Par., XXXII, 2 sq.). Le « mur extérieur » est ce que Josèphe appellera « la seconde enceinte », indication précieuse de date originelle qui permet d'apprécier plus correctement le caractère des vestiges qui en ont été recouvrés. En ce qui concerne l'eau, Ézéchias complétait d'une façon beaucoup plus efficace les précautions antérieures d'Achaz. Au lieu de n'assurer à la ville qu'un approvisionnement temporaire qui laissait à l'envahisseur la jouissance de la source elle-même, il résolut d'en obturer tout indice extérieur après en avoir dérivé le cours par un aqueduc souterrain qui l'amènerait dans la ville, où l'aménagement nouveau d'un réservoir immense en capterait tout le débit. Mainte allusion scripturaire précise la réalisation de ce projet, vraiment grandiose pour l'époque, et en suggère les modalités. Sans insister sur des textes un peu vagues, tels que II Reg., XX, 20, ou Eccli., XLVIII, 19, on rappellera seulement II Par., XXXII, 30 : « C'est Ézéchias qui obtura l'issue des eaux de Gihon supérieur et les dirigea, par en bas, à l'Occident de la cité de David. » L'indication est topique dans son laconisme : Gihon, qu'on avait vue depuis toujours sourdre à la base orientale de la cité de David, est transposée à l'Occident par une voie souterraine : à quoi les passages indiqués en bloc ci-dessus ajoutent seulement la mention complémentaire d'un indispensable et gigantesque réservoir distinct de tout ce qui existait déjà. C'est d'ailleurs encore Isaïe qui fournit sur ce point la précision désirable. Passant en revue les précautions anxieuses qu'il ne condamne pas, mais qu'il souhaiterait dominées par une plus grande confiance en Dieu, il s'écrie :

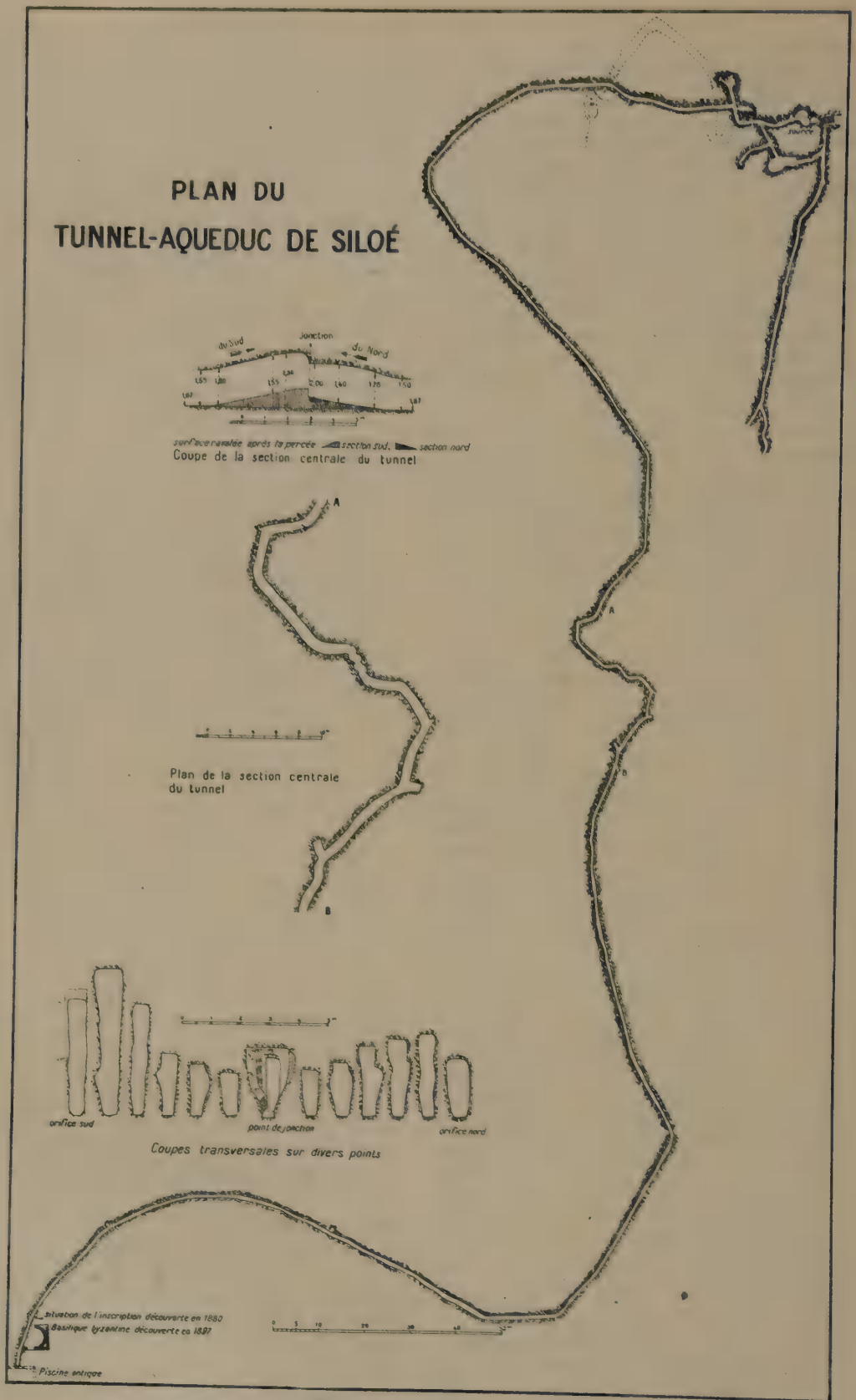
« Vous recueillez les eaux de la piscine inférieure...
Vous faites un bassin entre les deux remparts,
pour recevoir les eaux de la vieille piscine.
Et vous ne regardez pas Celui qui a fait cela;
Celui qui l'a préparé de loin,
vous ne le voyez pas! »

(Is., XXII, 9 *b* et 11. Trad. Condamin.)

L'obturation de tous les points d'eau ne s'appliquait naturellement qu'à Gihon et Rogel; quant au « torrent qui coulait dans la région », suivant l'expression emphatique de II Par., xxxii, 4, il désigne, selon toute vraisemblance, le *šilo*ʰ*ḥ* du temps d'Achaz, demeuré accessible sur un long parcours et qu'on allait maintenant oblitérer; et ici prennent une saisissante valeur les constatations archéologiques de la mission Parker en 1909, d'où résulta l'évidence que ce canal, comme d'ailleurs quelques autres galeries avec lesquelles il était en relation, avaient été soudainement bloqués, vers les confins du viiie et du viie s., par un massif et très soigneux remblai (cf. Vincent, *Jérusalem sous terre*, p. 7 sq., 42 sq. et fig. 13 sq.; *Rev. bibl.*, 1911, p. 579 sq. et pl. iv; 1912, p. 572 sq.). Grâce aux mêmes explorateurs, le tunnel en roche vive (fig. 485) qui dériva la source de Gihon à l'Occident de la cité de David est connu désormais dans tout le détail utile pour en étudier l'origine, le but et les modalités techniques d'exécution (cf. *Jérus. sous terre*, p. 18-26 et pl. iv sq., fig. 27-29, ou *Rev. bibl.*, p. 105-111; 424-441, pl. x-xii; p. 573 sq.). L'intention évidente de l'ingénieur à qui fut confiée la tâche de modifier si radicalement les installations antérieures autour de la source était de renverser son cours naturel pour le diriger en droite ligne à l'Ouest, au cœur de la ville, où le Tyropœon en permettrait l'emmagasinage. A une quarantaine de mètres du point de départ, en arrière de la source pour se prémunir contre l'envahissement de l'eau, la galerie se trouve déjà sous la crête de la colline, mais l'extrême dureté des bancs de roche qu'elle atteint défie l'outillage des mineurs. Le tracé oscille, s'infléchit au S.-O. à la recherche de couches plus molles, dessinant une ample courbe avant de s'orienter en plein Sud pour se maintenir en sous-sol quand il est revenu à flanc de côte. En vue d'une plus prompte réalisation, le forage était entrepris par les deux bouts et l'extrémité méridionale avait été fixée suffisamment haut sur la vallée du Tyropœon pour assurer tout l'espace utile au réservoir de captation. L'équipe du Sud, promptement aux prises avec les roches rebelles, use du même procédé que celle du Nord et décrit vers l'Est une courbe opposée, jusqu'au point propice à son redressement en plein Nord. Après un cheminement assez correct de part et d'autre, les deux groupes, qui commencent à percevoir les sonorités diffuses de leurs têtes de sape, se cherchent avec une nervosité dont la trace demeure empreinte sur les parois du tunnel, en dépit des ravalements pratiqués après la jonction (cf. *Rev. bibl.*, 1912, pl. x et xii). Ainsi s'explique l'apparente bizarrerie de ce tracé en forme de S, auquel M. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, ii, p. 269 sq., assignait naguère de séduisants motifs qui ne se sont pas vérifiés. Signalons cependant que M. R. Weill, *La cité de David*, 1920, p. 148 sq., se persuade encore qu'il attesterait seulement la très naïve incompétence de l'ingénieur d'Ézéchias. La démonstration qu'il estime en pouvoir faire est abandonnée volontiers à l'appréciation du lecteur, d'autant qu'en fait elle laisse intacte l'attribution de l'œuvre à Ézéchias. Depuis la découverte, en 1880, par M. Schick (cf. *Zeitschrift des deut. Pal. Vereins*, iii, p. 54 sq.) de la célèbre inscription hébraïque où est commémorée l'histoire de « la percée » difficile mais glorieusement accomplie, qui amena les eaux « depuis leur issue » naturelle primitive jusqu'à « la piscine » aménagée pour les recueillir, il n'est plus douteux que ce document épigraphique soit comme un écho du texte de II Reg., xx, 20, résumant les œuvres grandioses d'Ézéchias, « et comment il fit la piscine et le canal et introduisit les eaux dans la ville ». Telle expression typique pour désigner le point de départ du canal, à savoir l'*issue*, המוצא, primitive de la source, est calquée sur II Par., xxxii, 30 : « Ézéchias obtura l'issue, את־מוצא, de Gihon... », et la paléographie du texte est non moins suggestive de la même époque générale.

Une telle concordance entre les données littéraires et celles de l'archéologie permet d'attribuer aujourd'hui sans hésitation le tunnel-aqueduc à Ézéchias et dicte la localisation des diverses piscines mentionnées à son propos. Celle que le roi fit installer en relation immédiate avec le canal souterrain se place nécessairement à l'embouchure même du tunnel et répond à la description un peu grandiloquente d'Eccli., xlviii, 19 : « [Ézéchias] avec l'airain creusa les rochers et boucha solidement les montagnes en réservoir ». Ce sont, en effet, les deux berges opposées du Tyropœon, distantes d'une quarantaine de mètres en cet endroit, qui furent artificiellement taillées pour clore ce réservoir à l'Est et à l'Ouest, tandis qu'un barrage en puissante maçonnerie dont les vestiges ont été ressaisis constituait une première digue de retenue à plus de 30 m. de l'orifice du tunnel, avec dénivellement de 6 m. environ à la base. Entre cette digue et le rempart servant de barrage à la « piscine Inférieure », installée au temps d'Achab dans le fond de la cuvette naturelle, la distance est de 80 m. en chiffre rond et la chute du roc de 12 m. au minimum dans le thalweg actuellement remblayé aux deux tiers dans l'informe cavité dite *birket el-Ḥamrā* transformée de temps à autre en potager. C'était largement l'espace nécessaire pour aménager, entre la nouvelle « piscine Supérieure » — qui remplaçait désormais celle de l'ère initiale de Salomon à Achaz — et la piscine Inférieure dont on renforçait d'ailleurs le barrage méridional, un réservoir intermédiaire de proportions analogues. Ces trois bassins étagés totalisaient sans doute un volume d'eau capable d'absorber radicalement le débit normal de la source à l'intérieur de la ville, et la judicieuse mesure de défense envisagée par Ézéchias était réalisée de manière efficace.

En résumé, les canaux et piscines mentionnés dans la Bible sous des vocables assez peu expressifs en apparence de leur situation se localisent tous en relation immédiate avec la colline orientale d'*ed-Ḍehourah*, ou Cité de David. Gihon, la source unique, est *'aïn oumm ed-Daradj*. Au lendemain de la conquête israélite, Salomon fait aménager devant la source une piscine qui en facilite l'utilisation, et sur les pentes de la colline des canaux étagés pour l'irrigation. Quelques siècles plus tard, Achaz dérive dans la basse vallée du Tyropœon l'extrémité méridionale du canal supérieur pour créer une nouvelle piscine qui ne reçoit aucun vocable particulier, mais dont le site détermine par opposition le nom de piscine « Supérieure » pour le bassin primordial de Gihon. C'est seulement dans la génération suivante qu'on entend parler de piscine « Inférieure », englobée alors dans les installations hydrauliques d'Ézéchias, qui supprime Gihon d'en haut et sa « Vieille piscine », fait jaillir en quelque sorte Gihon au bout d'un tunnel qui débouche dans une nouvelle piscine « Supérieure » par rapport à l'ancienne piscine d'Achaz, agrandie d'ailleurs et consolidée. Le canal supérieur qui l'avait longtemps alimentée, qu'Isaïe nommait simplement *šilo*ʰ*ḥ*, « un émissaire » et l'auteur des Paralipomènes *naḥal*, « un torrent », est soigneusement oblitéré par un énorme remblai, comme aussi les autres galeries de la source et la primitive piscine « Supérieure » ou « Vieille » piscine, dont l'origine salomonienne sera cependant encore évoquée tardivement par le nom que lui donne Josèphe. Mais si ces désignations



485. — Plan du tunnel acqueduc de Siloé. D'après *Rev. biblique*, 1912, pl. x.

communes varient plus ou moins dans les divers textes bibliques et doivent même changer partiellement de localisation suivant les époques, elles n'en demeurent pas moins toutes et toujours subordonnées à la source de Gihon, élément fondamental d'authenticité de la cité de David. Abandonnons d'emblée à l'histoire du folklore topographique la discussion des théories qui ont tour à tour promené Gihon et son cycle de piscines à l'Ouest et au Nord de la ville moderne, et signalons seulement qu'autour de la colline orientale où nous venons d'en présenter la répartition, des identifications et localisations quelque peu divergentes sont proposées par des savants aussi distingués que M. R. Weill, *La cité de David*, p. 54 sq., et M. Ad. Lods, *L' « Étang supérieur » et l'approvisionnement en eau de la Jérusalem antique*, dans *Cinquième congrès international d'archéologie*, Alger, 1930, p. 184 sq. Nous allons, au surplus, rencontrer d'autres désignations de ces mêmes piscines dans un document de considérable importance pour caractériser l'évolution monumentale de Jérusalem.

IV. La restauration des remparts de la ville par Néhémie. — Pour utiliser les Mémoires de Néhémie sur ce point, il n'est pas nécessaire d'en avoir au préalable discuté la date et la composition littéraire. Même les enfants perdus de la critique radicale contemporaine, qui récusent l'authenticité néhémienne des passages décrivant cette restauration et les attribuent à un chroniqueur tardif et éclectique, en admettent du moins l'unité relative et l'intention de concrétiser le circuit réel des murailles qu'il avait sous les yeux. Une confrontation sommaire de la nomenclature dont cet écrivain fait usage avec les données de la topographie archéologique enregistrées d'autre part touchant le développement de la ville dévastée par les armées chaldéennes permettra mieux que toute spéculation d'en apprécier la valeur.

Malgré la violence et la brutalité de la destruction qui avait fait de Jérusalem, en 587, un monceau de ruines (II Reg., xxv, 8 sq.), il va de soi que les remparts démantelés n'avaient pas été rasés jusqu'au sol. Dans une discrète reconnaissance nocturne, l'auteur va se rendre compte de leur état précis par une rapide chevauchée (Neh., ii, 12-15) qui débute à la porte de la Vallée et s'y termine après un circuit apparemment complet autour des remparts. Les parcimonieux repères qui jalonnent cette randonnée sont : une mystérieuse fontaine du Dragon, ou du Serpent, presque au sortir de la porte de la Vallée, la porte Sterquiline, celle de la Fontaine, la piscine du Roi, où l'amoncellement des décombres devient tel que le cavalier doit abandonner sa monture pour remonter à pied par le « torrent » — autant dire par le Cédron — contourner le front septentrional et revenir à son point de départ. Rappelons qu'après avoir primitivement désigné le Tyropœon, sous sa forme originelle de *Gê Hinnom*, la Vallée s'était transposée dans l'*ouâdy Rabâby* pour demeurer la limite occidentale de la ville développée. La localisation d'une porte quelque part vers la tête de cette Vallée paraît suggérée par les ouvrages défensifs d'Ozias (II Par., xxvi, 9) autour de l'angle Nord-Ouest de l'enceinte de son temps. Admise comme hypothèse provisoire, cette situation de la porte de la Vallée donne un sens très intelligible à la randonnée nocturne de Néhémie. Descendant par la berge du *Rabâby*, sous le rempart occidental, il passe devant cette « fontaine du Dragon » qui n'a point d'autre attestation littéraire, mais qui évoque assez spontanément cette « piscine des Serpents » connue au temps de Josèphe (*Guerre juive*, V, iii, 2, § 108) dans le haut de la vallée, au pied de *Niképhourieh*, au voisinage du Tombeau des Hérodes. Contournant l'angle Sud-Ouest, l'explorateur passe devant la porte Sterquiline et la porte de la Fontaine, l'une et l'autre béantes, et atteint la piscine du Roi, désignation qui lui est propre, mais qu'on appliquera sans grande hésitation à l'ensemble des bassins étagés, depuis les jours d'Ézéchias, dans la basse vallée du Tyropœon. Rien n'est plus intelligible en cet endroit que l'encombrement des ruines interdisant la circulation d'une monture, et le circuit est continué en remontant à pied le torrent du Cédron pour contourner au Nord la ligne des murailles et revenir à la porte de la Vallée. Ces suggestions vont se préciser par le détail de la reconstruction (Neh., iii, 1-32).

Elle s'inaugure au nord du Temple, où ce sont naturellement les prêtres qui ont la charge du travail. Ils érigent la porte Probatique et une section du mur jusqu'à la « tour Ḥananéel » (℣. 1). La soi-disant « tour Méah », qui précède Ḥananéel dans le texte massorétique de construction embarrassée, n'est qu'un élément parasite sans appui dans les versions et dont il faut débarrasser la topographie (cf. *Rev. bibl.*, 1899, p. 582-589). Ḥananéel était précisément la forteresse qui couvrait le Temple (Neh., ii, 8) et son nom a bien chance de dériver de ce Ḥananiah qui en était alors le gardien (cf. vii, 2). Son emplacement normal sur le col reliant le Moriah au Bézétha semble avoir été précisé déjà par Jer., xxxi, 38, à l'angle Nord-Ouest du Temple, ou plus exactement à l'angle Nord-Est extrême du rempart septentrional au viie s. Deux sections suivantes amènent les réparations à la porte des Poissons (℣. 3) à situer probablement sur le passage de la vallée médiane, mais pour laquelle tout autre indice fait défaut, si ce n'est qu'elle est présentée en apposition à la *mišneh*, ou ville redoublée, dans Soph., i, 10, par conséquent au Nord du quartier neuf qui motiva la seconde enceinte. Aucun repère n'est fourni pour les deux sections nouvelles, à l'Occident (℣. 4 et 5). Sous réserve de la justification à présenter plus loin, on propose de remplacer la « Vieille porte », au ℣. 6, par la « porte du quartier Neuf ». Au lieu de limiter la section suivante (℣. 7) « au siège du pacha perse », on donnera au terme *kissè* la valeur aramaïsante correspondant à *kîs*, « bourse », dans Is., xlvi, 6; Prov., i, 14, etc., pour traduire « aux frais du pacha perse », en se référant à Esdr., vi, 8; vii, 21, etc., où des subsides sur les trésors royaux sont officiellement alloués aux Juifs pour la restauration. Si l'on tient du reste à conserver à כִּסֵּא le sens de « siège, résidence », comme dans l'inscription d'Aḥiram de Byblos (cf. *Rev. bibl.*, 1925, p. 184), on pourrait situer cette « résidence » dans la tour monumentale qui protégeait le changement de front dans la seconde enceinte, sur l'esplanade du *Râs*. L'équipe qui travaille au delà développe les réparations « jusqu'à la muraille de la place » (℣. 8); lire *ḥômath hareḥob*, au lieu de *ḥômâh hareḥâbâh*, « la muraille large » de T. M., techniquement fort peu vraisemblable et chimérique dans les divers endroits où l'on a prétendu la situer. On connaît au contraire par Neh., viii, 16, une « place de la porte d'Éphraïm », sur laquelle on reviendra tout à l'heure. Aucun repère ne détermine les trois sections suivantes (℣. 9 et 10); mais la quatrième (℣. 11) est limitée par « la tour des Fours » : vocable tout aussi obscur pour nous que celui de tour des Palmiers, ou tel autre substitué par conjecture sans fondement. Dans les parages où la succession des équipes nous amène, existait depuis les jours d'Ozias (II Par., xxvi, 9) cette « tour de la porte de l'Angle » qui marquait l'angle Nord-Ouest extrême de la Ville sainte dans Jer., xxxi, 38, non loin de la porte de la Vallée, qu'atteignent justement les reconstructeurs spéci-

fiés au ỹ. 12. Ceux qui réparent cette porte de la Vallée remettent ensuite en état une section de 1 000 coudées, « jusqu'à la porte Sterquiline » (ỹ. 13) restaurée par une équipe spéciale (ỹ. 14). Le chiffre évidemment approximatif de 1 000 coudées, environ 500 m., conduit vers le coude Sud-Ouest du rempart à l'extrémité de cette région de Bethso où Josèphe localise la « porte des Esséniens », à quoi s'adapte convenablement la porte exhumée par les fouilles de Bliss-Dickie, *Excavations at Jerusalem*, p. 16 sq. et pl. II. Une lacune assez considérable intervient sans doute dans la description, puisqu'il n'est fait mention d'aucune remise en état de ce rempart méridional sur plus de 600 m. de développement, alors que sa ligne fouillée accuse, au contraire, maintes retouches qu'on serait particulièrement tenté d'attribuer à la période postexilique du Ve siècle. On retrouve les équipes néhémiennes seulement à la « porte de la Fontaine » (ỹ. 15). Au premier abord, il est séduisant de l'identifier avec celle que les fouilles de Bliss, *op. cit.*, p. 88 sq. et pl. x, ont révélée à la pointe Sud-Est de la grande colline, à très courte distance de la piscine du canal dans le jardin du Roi (ỹ. 15). On s'aperçoit néanmoins assez vite que la description bloque sommairement ici les travaux considérables qui furent sans doute exigés pour restaurer le rempart à travers le Tyropœon, c'est-à-dire à l'endroit même où l'amoncellement des ruines avait interdit précédemment tout passage à la monture de Néhémie. Le vocable « piscine de *šélaḥ* » — à lire sans doute *šilo*ª*ḥ*, « du canal » — est à la rigueur intelligible en relation avec le grand « canal » souterrain d'Ézéchias et avec les « jardins du Roi » dans l'estuaire formé par le confluent des trois vallées. Il n'est pourtant guère naturel, et surtout ne correspond plus à la dénomination « piscine du Roi » dans II, 14. D'autre part, l'énumération des travaux n'enregistre pas d'autre porte et conduit directement l'équipe qui a restauré le mur de la piscine « jusqu'aux degrés descendant de la cité de David » (ỹ. 15 *b*). Or on sait qu'il existe, à l'angle Sud-Est de la colline orientale, au point où le rempart qui traverse l'embouchure du Tyropœon se rabat à angle droit sur l'escarpement oriental de la colline, une autre porte, correctement soupçonnée par Bliss-Dickie, *op. cit.*, p. 112 sq. et pl. XIII, mais devenue d'autant plus évidente par les fouilles ultérieures de Weill, *La cité de David*, p. 118 sq., qu'elle s'ouvre juste à la base des « degrés descendant de la cité de David » (cf. *Rev. bibl.*, 1921, p. 545 sq. et fig. 1). Néhémie lui-même, dans le récit de la dédicace du rempart (XII, 37) la mentionne sous le vocable « porte de la Fontaine », mais cette fois en relation immédiate avec l'escalier de la cité de David, et cette localisation doit être, en fin de compte, préférée à l'apparente suggestion de III, 15 *a*, dont la rédaction trahit des lacunes et quelque brouillamini dans l'alignement des équipes et la désignation de leurs sections. Après l'escalier de la cité de David, la muraille est restaurée d'un trait « jusqu'en face des tombeaux de David et jusque devant la piscine construite et jusqu'à la maison des Héros » (ỹ. 16). Depuis les fructueuses découvertes de M. R. Weill, *La cité de David*, p. 157-173; cf. *Rev. bibl.*, 1921, p. 415 sq., on ne peut plus guère hésiter à reconnaître le célèbre hypogée royal dans le vaste ensemble de monuments funéraires dévastés qui occupe l'avant-dernière plate-forme de la colline orientale, à une centaine de mètres au Nord de l'escalier. Au point où le rempart de crête longe cette esplanade, il étale, aujourd'hui encore, les indices très clairs d'une réfection hâtive et de brèches aveuglées dans un style spécialement évocateur de l'ère néhémienne (cf. *Rev. bibl.*, 1921, p. 550 sq., fig. 2 sq. et pl. x sq.). Des constatations archéologiques de même nature ont été faites sur ce même rempart de crête à la hauteur de la fontaine *Oumm ed-Daradj*. L'obscure mention, en ces parages, de la « piscine construite » — *haʿasouyah* — pourrait après tout s'appliquer au vieux réservoir salomonien devant l'issue primitive de Gihon au bas de l'escarpement, car les indices de bassins contigus au mur allégués parfois (cf. par ex. Guthe, *Zeitschrift des deut. Pal. Vereins*, V, 1882, p. 332-335 et pl. VIII) demeurent fort précaires. Il est remarquable que Josèphe ait indiqué ce même repère, sous le vocable nuancé « piscine de Salomon », en décrivant le parcours de la première enceinte entre Siloé et le Temple. La « maison des Héros » échappe à toute localisation précise, mais se rapproche naturellement de l'extrémité Nord-Est de la colline.

Il n'y aurait, pour le but particulier de notre étude qu'un intérêt assez secondaire à entreprendre de démêler l'enchevêtrement des sections quand le récit aborde le quartier d'Ophel et le Temple. On se contentera donc de signaler que le circuit des réparations se ferme (ỹ. 32) à la porte Probatique où il avait commencé (ỹ. 1). La cérémonie religieuse de la dédicace (Neh., XII, 30-40) va du reste présenter le tracé général des remparts dans un raccourci où la nomenclature variable des repères introduit quelques précisions avantageuses. Sous la conduite des prêtres et des princes, deux grands chœurs sont organisés pour parcourir le mur en directions inverses et se rejoindre pour une entrée solennelle au Temple. Bien qu'il ne soit pas spécifié, le point de départ commun est sans contredit la porte de la Vallée, comme dans la reconnaissance nocturne de Néhémie. Le premier se dirigeant à droite, par le chemin de ronde au sommet du mur, passe à la porte Sterquiline; mais en atteignant la porte de la Fontaine, il doit quitter la crête du mur pour gravir les degrés de la cité de David et poursuivre sa marche en remontant vers l'ancien palais davidique et jusqu'à la porte des Eaux, ce qui l'amène implicitement vers le quartier d'Ophel et l'extrémité Sud-Est du Temple. Cependant l'autre chœur, cheminant à gauche par le chemin de ronde sur le mur, passe à la tour des Fours, à la soi-disant « muraille large », à la « porte d'Éphraïm » et à la « Vieille porte » (ỹ. 39), leçon massorétique gonflée, dont l'un des éléments est certainement adventice. Dans III, 6, la porte était nommée simplement *hayešanah*, « la vieille », vocable mal appuyé par les versions et que le texte de Soph., I, 10 suggérait de lire *hamišneh*, par une correction graphique élémentaire dans l'écriture hébraïque ancienne. On ne résout pas la difficulté en imaginant porte d'Éphraïm et vieille porte égrenées à une centaine de mètres l'une de l'autre sur le second rempart, comme l'admet par ex. Schick, *Zeitschrift des deut. Pal. Vereins*, VIII, 1885, p. 269 sq. et pl. VIII, ou en éliminant la porte d'Éphraïm du parcours de la dédicace parce qu'elle appartenait à l'ancien rempart (cf. Guthe, *ibid.*, p. 279 sq., qui prétend justifier cette distinction dans T. M. de Neh., XII, 38).

La solution est autre. La porte d'Éphraïm tirait manifestement son nom de la région septentrionale où conduisaient les routes dont elle était le point de départ au milieu de la muraille primitive du IXe-VIIIe s. Après le déplacement du front septentrional par la création du second mur sous Ézéchias, elle était naturellement remplacée par une nouvelle porte désignée par le vocable anodin « porte de la *Mišneh* », ou de la seconde ville, à quoi l'usage populaire ne devait pas tarder à substituer une désignation plus expressive, comme on dirait la « porte du Nord », en y transposant le nom de l'antique porte septentrionale

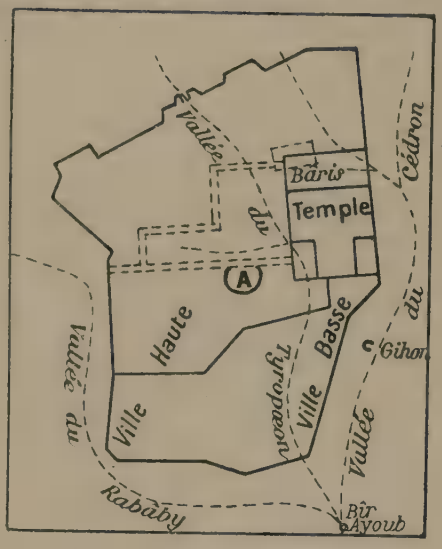
ou porte d'Éphraïm, qui ne répondait plus à son rôle primordial. Après avoir été simultanément employées pendant un temps plus ou moins long, ces deux appellations fusionnèrent et « porte d'Éphraïm » devint plus familière à mesure qu'on perdait de vue l'origine postérieure de la *Mišneh*. De longs siècles plus tard, après l'extension de la ville hérodienne, la porte centrale de la troisième enceinte sur le front Nord sera couramment dite à son tour « porte du Nord » ou porte de Damas, sans préjudice de maint autre vocable plus ou moins familier. L'expression usitée dans le texte hébreu de Neh., XII, 38, pourrait donc avoir groupé les deux vocables : « porte d'Éphraïm *ou* porte de la *Mišneh* »; un rédacteur tardif les a d'abord distinguées, non sans y ajouter la déformation de *mišneh* en *yešanah*. On retiendra donc en fin de compte le seul nom porte d'Éphraïm; et comme, au témoignage même de Neh., VIII, 16, il existait une « place », *reḥob*, devant cette porte, on en restituera la mention dans III, 8, au lieu de l'invraisemblable « muraille large ». De la porte d'Éphraïm, le chœur passe à la porte des Poissons, à la tour Ḥananéel, enfin à la porte Probatique (XII, 39) et les deux théories liturgiques se rejoignent pour pénétrer ensemble dans les parvis du Temple, apparemment par la grande porte orientale.

En dépit des obscurités qui subsistent dans l'état actuel de la description de Néhémie, le résultat d'ensemble présente une image de la ville qui coïncide remarquablement avec l'évolution antérieure à l'Exil telle que l'attestaient les données bibliques et celles de l'archéologie. On peut s'étonner que, par une réaction pittoresque contre le préjugé tenace que la colline orientale était trop insignifiante pour avoir été le site de la Jérusalem primitive et de la glorieuse capitale davidique et salomonienne, il se soit trouvé des savants en grand renom pour s'obstiner à exclure la grande colline occidentale du périmètre des remparts jusqu'aux époques hellénistique et hérodienne et à confiner la métropole postexilique sur la croupe d'*ed-Ḍehourah* et le Moriah. On peut voir ce paradoxe soutenu par M. A. H. Sayce par ex., dans son article *The Topography of the prae-exilic Jerusalem*, *P. E. F., Quart. Statem.*, 1883, p. 215 sq., où toute la toponymie néhémienne se tasse au long du Tyropœon et du Cédron. Patronée par Robertson Smith et G. A. Smith (cf. *Jerusalem*, § 24, dans l'*Encyclop. biblica* de Cheyne, II, 1901, col. 2422 sq.), cette théorie reparaît périodiquement sans gagner en valeur démonstrative (cf. par ex. dans les *Échos d'Orient*, VI, 1903, p. 13 sq., l'art. du P. Germer-Durand sur la *Topographie de Jérusalem* d'après Néhémie). Le lecteur intéressé par l'histoire de ces errements en trouvera la bibliographie plus complète dans l'article de A. Alt, *Das Taltor von Jerusalem; Palästinajahrbuch*, XXIV, 1928, p. 74-98; voir p. 96, n. 2. Le distingué savant la reprend à son compte, dans l'article cité, mais en s'efforçant de lui donner une base archéologique estimée plus ferme. La « porte de la Vallée », pivot de la topographie de Néhémie, s'identifierait nettement pour lui à celle que les fouilles de Crowfoot et Fitzgerald venaient de découvrir, en 1927, sur la berge orientale du Tyropœon, à l'angle Nord-Ouest de l'acropole davidique (cf. *infra*). L'identification repose avant tout sur le fait que « la Vallée » représente *gê Ḥinom* primordiale, sans envisager la transposition ultérieure de ce vocable à l'*ouâdy Rabâby* dès que la métropole judéenne eut commencé d'évoluer. C'est apparemment pour atténuer la difficulté d'entasser les repères topographiques de Néhémie dans ce périmètre exigu à l'extrême que K. Galling le développe au Nord-Ouest, en y incluant la moyenne vallée du Tyropœon et l'extrémité orientale de l'éperon projeté par la colline de l'Ouest et que domine le promontoire du *Râs* (voir Galling, *Die Baugeschichte Jerusalems*, dans *Zeitschrift des deut. Pal. Vereins*, LIV, 1931, p. 85-90 et pl. 6). Cette appréciable extension le met un peu plus au large pour égrener les repères néhémiens, y compris les plus douteux : la tour *Méah*, la *vieille* porte, la muraille *large*... Entre ces autorités et quelques autres, M. Millar Burrows paraît assez perplexe. Sa longue monographie : *Nehemiah 3 : 1-32 as a source for the topography of ancient Jerusalem*, dans *Annual american schools of oriental Research*, XIV, 1934, p. 115-140, ne retient qu'une localisation vaguement solide — celle de la porte des Eaux dans le rempart oriental; tout le reste ne serait qu'incertitude et mystère. Il faudrait désespérer de l'exégèse critique et de la topographie archéologique si elles ne conduisaient réellement qu'à cette impasse...

V. L'Acra. — Jérusalem restaurée par Néhémie dans les premières années du IVe s. et graduellement repeuplée ne paraît pas avoir subi de transformations notables jusqu'à l'effondrement de la domination perse. Passée sous la suzeraineté tolérante des Lagides, dans le partage de l'empire entre les successeurs d'Alexandre, elle poursuivit une existence paisible durant le IIIe s. Mais au début du IIe s. la puissance envahissante du monarque séleucide Antiochus le Grand l'annexa au royaume syrien, inaugurant pour elle une ère de troubles et de bouleversements. Les richesses du Temple provoquèrent en effet bientôt la cupidité de souverains rapaces, obstinés dans leur dessein de substituer au particularisme juif la culture hellénistique brillante alors dans le reste de leurs États. Ce fut pendant plus d'un demi-siècle une suite à peu près ininterrompue de conflits aigus qui infligèrent à Jérusalem les plus graves bouleversements jusqu'au jour où l'héroïsme politique et religieux des Macchabées lui assura de nouveau l'indépendance et la paix. Un élément topographique essentiel constitue le centre de ces luttes : l'Acra, dont les Syriens avaient fait leur repaire et d'où ils tenaient le Temple et la ville à leur discrétion. Peu de problèmes, dans la topographie si complexe de Jérusalem antique, ont soulevé de plus âpres controverses et reçu des solutions plus disparates. Il importe néanmoins de connaître la nature et le site de cette Acra fameuse pour comprendre l'histoire de cette période agitée. La méthode la plus sûre pour aboutir à cette connaissance est de passer brièvement en revue les indications littéraires et de les confronter ensuite avec critique, et enfin d'en essayer l'adaptation au sol. Les sources littéraires se partagent en deux groupes de valeurs très inégales : 1° les Livres des Macchabées, dont le Ier surtout, écrit par un auteur presque contemporain des événements, dans le dernier quart du IIe s., offre d'excellentes garanties de véridicité; 2° la double narration de Josèphe, postérieure de plus de deux siècles aux luttes mémorables pour l'indépendance, et qui repose en somme sur la trame biblique amalgamée à quelques documents étrangers dont le contrôle échappe à peu près totalement aujourd'hui. Plutôt que d'en essayer directement la fusion, mieux vaut les examiner d'abord dans leur teneur respective.

1° D'après le Ier livre des Macchabées, l'Acra représente dès l'abord une création monumentale des Syriens. Antiochus Épiphane s'est traîtreusement emparé de la ville qu'il saccage après l'avoir pillée de fond en comble. Il détruit ses remparts, massacre ou exile ses habitants. Sur ce monceau de ruines, il fait camper une garnison qui s'abritera dans une redoutable forteresse : « Et ils reconstruisirent la

cité de David avec un mur immense et fort, muni de tours puissantes et ce fut pour eux une citadelle... Ils entassèrent là des armes et des vivres..., et ce fut une embûche redoutable pour le sanctuaire et un fléau diabolique pour Israël sans aucun répit. » (I Mach., I, 33 sq.) La Ville sainte se réduit dès lors à ce simple « caravansérail pour les païens » (III, 45). Après un premier succès remporté sur les armées syriennes qui tiennent la campagne, Judas Macchabée veut du moins libérer le Temple et y restaurer le culte. Ayant concentré ses troupes « au Mont-Sion » pour tenir en respect « ceux qui étaient dans l'Acra », il relève l'autel, purifie les parvis, remet en état l'enceinte et les défenses du Temple et y place une garnison (IV, 37 sq.). On ne peut rien faire de plus contre l'Acra pour le moment. Dès qu'ils savent le Macchabée retenu ailleurs, les gens de l'Acra tentent de bloquer la garnison du Temple; Judas accourt, essaie de forcer la maudite citadelle, mais est bientôt cerné



486. — Site de l'Acra des Syriens. D'après *Rev. biblique*, 1934, p. 215.

lui-même dans l'enceinte du sanctuaire par les troupes que Lysias amène à la rescousse, et contraint à capituler. Au mépris de la foi jurée, le perfide Syrien qu'on a dû laisser pénétrer au Mont-Sion en fait détruire les fortifications et le sanctuaire est derechef à la merci de « ceux de l'Acra » (ch. VI). La défection d'un grand-prêtre usurpateur achève le désastre en faisant raser le mur du parvis intérieur (IX, 54). Mettant à profit quelques troubles dynastiques en Syrie, Jonathan, successeur de Judas, s'empare de Jérusalem démantelée et fait aussitôt restaurer les remparts (X, 10); mais à peine a-t-il commencé d'investir la funeste citadelle qu'il reçoit du nouveau monarque syrien, Démétrius II, l'injonction de se désister de son entreprise (XI, 20 sq.). Désespérant de réduire l'Acra de vive force, Jonathan « décida de surélever les murailles de Jérusalem et d'ériger une barricade énorme entre la Citadelle et la ville... afin qu'elle soit isolée sur elle-même de telle sorte que [ses gens] ne puissent ni acheter ni vendre » (XII, 35 sq.). Ce blocus étroit est couronné de succès, car bientôt on entend « ceux de la Citadelle » multiplier les instances pour qu'on leur envoie des renforts et surtout des vivres (XIII, 21 sq.). Vains appels. Simon, qui vient de succéder à Jonathan, resserre de plus en plus le blocus et les Syriens aux abois sont réduits à capituler. Simon les expulse, prend possession de la terrible forteresse et la purifie au milieu des transports de la plus vive allégresse nationale (XIII, 50). En même temps, « il fait développer les défenses de la colline du Temple qui est parallèle à l'Acra et s'y établit lui-même avec ses gens » (XIII, 53), tandis qu'il installe, dans l'Acra rituellement désinfectée, une garnison juive, et la fortifie davantage encore « pour la sécurité de la contrée comme de la ville » (XIV, 37).

Il ressort nettement de ces indications que l'Acra des Syriens (fig. 486) est une ample et redoutable construction située de telle sorte qu'elle domine le Temple et commande la ville, sans néanmoins pouvoir empêcher les modiques troupes macchabéennes de reprendre pied dans le sanctuaire, d'en restaurer les murailles particulières et même de relever l'enceinte générale de la ville. Si invulnérable est d'autre part sa position dans la ville qu'elle ne peut être enlevée de vive force et doit être réduite par le blocus et la famine. Et quand enfin l'ennemi en est expulsé elle est aussitôt purifiée, remise en état comme un boulevard inexpugnable pour la ville et la contrée. L'unique donnée perturbatrice en apparence est l'identification initiale de cette citadelle avec la « cité de David ». En considérant toutefois que si cette Acra macédonienne occupait vraiment le site de la primitive acropole davidique, elle se trouverait au minimum à 180 m. au Sud de l'enceinte du Temple et environ 40 m. plus bas, on ne comprendrait guère qu'elle puisse être dite « contre le Temple » et moins encore qu'elle ait jamais dominé le Temple, ni pu devenir le boulevard de la ville développée depuis longtemps sur la haute colline occidentale. Et puisque le vocable antique « Sion » s'est mué dès lors en « Mont-Sion » pour s'appliquer à l'esplanade du Temple, on sera conduit à penser que l'expression « cité de David », jadis équivalente à « forteresse de Sion », subissant une évolution analogue, s'appliquait dès lors à quelque site plus proéminent dans la ville Haute. Dès qu'on envisage ce glissement onomastique, le site qui s'impose pour l'Acra syrienne du Livre des Macchabées est le promontoire Nord-Est de la grande colline, sorte d'éperon projeté dans la concavité de la vallée centrale (cf. le diagramme orographique publié dans Vincent, *Jérusalem antique*, p. 44, fig. 1 et pl. II, coupe K-L, vers l'extrémité orientale du haut quartier juif). Avant de justifier davantage cette localisation, voyons celle que requiert Josèphe.

2° Dans une première narration tout à fait succincte, *Guerre juive*, I, I, 4, § 39, l'historien décrit ainsi l'origine de la forteresse, ou plus exactement l'habitat syrien, après le succès initial de Judas Macchabée contre les armées d'Antiochus Épiphane : « Dans la chaleur de sa victoire, il s'élança ensuite contre la garnison de la ville, qui n'avait pas encore été battue. Chassant les soldats étrangers de la ville Haute, il les refoula dans la ville Basse, en cette partie de Jérusalem qu'on nommait Acra. » A l'inverse de I Macch., I, 33, ce n'est plus Antiochus Épiphane qui fonde ou restaure une citadelle, ἄκρα, dans la cité de David après qu'il a ruiné la ville entière, mais ses troupes, battues par Judas, trouvent un refuge dans la ville Basse dite Acra. La perspective est donc tout autre; et Josèphe n'a garde en cet endroit d'évoquer la cité de David qu'il situait lui-même au point culminant de la ville Haute (cf. *Guerre juive*, V, IV, 1, § 137). Il signalera brièvement, un peu plus loin, que Simon « rasa l'Acra après avoir réduit la garnison à capituler » (I, II, 2, § 50). Aucune allusion à quelque forteresse nouvellement érigée par l'ennemi, et si d'antiques installations se trouvaient juste à point pour lui servir de retranchements en cette région, il n'est pas très

facile d'imaginer pourquoi le Macchabée assez fort pour expulser les Macédoniens de la grande colline se trouva incapable de les déloger de cette colline basse, dite vaguement Acra (*Guerre juive*, V, IV, 1, § 139). On ne voit pas plus nettement ce qui fut rasé de cette Acra par Simon quand il l'eut fait capituler. Une vingtaine d'années plus tard, vers 93-94 de notre ère, Josèphe écrivant dans sa retraite de Rome, avec un but tout autre, narre les mêmes événements avec beaucoup plus d'ampleur. Antiochus Épiphane s'est emparé de Jérusalem : « Il détruisit les plus beaux quartiers de la ville et après avoir ruiné les remparts, il construisit l'Acra de la ville Basse. Elle était très élevée et dominait le Temple et en raison de cette situation, il la renforça encore de hautes murailles et de tours et y mit une garnison macédonienne » (*Antiquités judaïques*, XII, v, 4, § 252). C'est à peu près l'écho de I Macch., I, 33, moins l'équation de la citadelle macédonienne avec la cité de David que Josèphe a fixée au sommet de la grande colline occidentale. On a l'impression que l'*acra*-citadelle s'est confondue dans sa pensée avec son Acra = ville Basse.

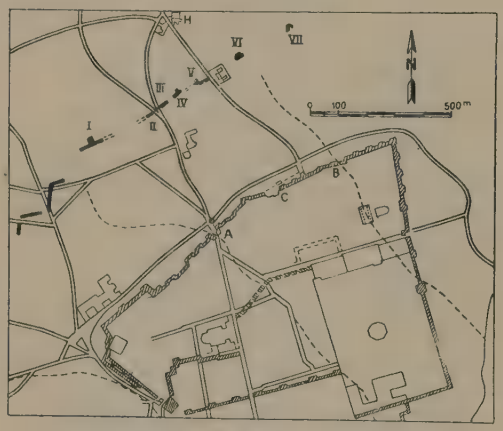
Laissons de côté maints détails de ce livre XII où la narration de Josèphe brode visiblement sur la trame sobre du Ier livre des Macchabées sans y introduire la moindre donnée concrète sur la localisation de la funeste Citadelle, et voyons-en la fin : « Simon... ayant assiégé et pris la citadelle de Jérusalem, il la rasa jusqu'au sol, afin qu'elle ne redevînt pas pour les ennemis, s'ils s'en emparaient de nouveau, une place d'armes d'où ils pourraient les molester comme autrefois. Après quoi, il jugea bon et utile de niveler la colline elle-même sur laquelle la citadelle se trouvait, afin que le Temple la dominât. Il convoqua le peuple en assemblée et l'amena à son projet... Tous se mirent à l'œuvre pour abaisser la colline et, sans s'interrompre ni nuit ni jour, en trois ans, la rasèrent jusqu'à la base et jusqu'au niveau de la plaine. Désormais le Temple domina toute la ville, la citadelle et la colline sur laquelle elle était bâtie ayant été détruites » (*Antiq. jud.*, XIII, VI, 7, § 215 sq.). L'Acra n'est donc plus un retranchement quelconque dans la ville Basse, mais une « acra »-citadelle puissante, érigée dans l'Acra-colline inférieure ou ville Basse; le problème consisterait dès lors à trouver sur la croupe d'*ed-Dehourah* quelque proéminence d'où la fatidique citadelle aurait surplombé le Temple. Avec la plus sommaire connaissance du relief géologique, on se convaincra que ce serait chercher à résoudre la quadrature du cercle. Josèphe en avait apparemment conscience tout le premier : ce qui lui inspira la mirifique solution de l'excision herculéenne où s'absorba jour et nuit, trois années durant, l'effort du peuple entier. Laissant à ceux que ne déconcerte aucun mythe le soin de peiner à authentiquer celui-ci, l'examen critique des données de Josèphe sur l'Acra macédonienne en précisera la valeur.

Il est facile de constater, par une lecture attentive, que sa seconde narration suit pas à pas le récit du Ier livre des Macchabées, non sans y introduire ici ou là mainte nuance conforme à son usuel état d'esprit. De toute évidence, il ne s'appuie sur aucune autre source positive mieux informée, et à plus de deux cents ans de distance des événements, il n'a pas connaissance d'éléments topographiques et archéologiques plus explicites que ceux dont nous disposons aujourd'hui. Mais alors comment expliquer la contradiction violente entre son Acra syrienne, extirpée jusque dans les entrailles rocheuses de la colline inférieure, et celle des annales macchabéennes purifiée, restaurée, maintenue dans sa situation proéminente, pour la sécurité de la ville? Aussi bien, si Josèphe ne s'est pas mépris, c'est l'auteur de I Macch., XIV, 37 qui devient responsable d'une assertion catégoriquement fausse. Or la critique a le devoir d'être aussi impartiale pour l'un que pour l'autre. Tout se ramène en somme à chercher pourquoi l'historien juif qui a côtoyé de si près le récit biblique au sujet de l'Acra dans la cité de David, quoique en situation dominante par rapport au Temple qu'elle longe, s'en écarte aussi radicalement sur le sort final de la fatidique citadelle. On a montré ci-dessus qu'en localisant la forteresse dans la cité de David, l'annaliste macchabéen des dernières décades du second siècle avant notre ère n'envisageait plus l'acropole davidique primitive, mais en appliquait la dénomination glorieuse à un site évolué parallèlement à Sion devenu la montagne sacrée du Temple, et les allusions multiples à la proéminence de ce site par rapport au sanctuaire en ont suggéré la détermination nouvelle sur le promontoire Nord-Est de la ville Haute. Après avoir emprunté au récit biblique l'origine correcte de la citadelle syrienne, moins sa relation avec la cité de David, Josèphe, logique dans sa conviction que l'Acra désignait la ville Basse, imagine d'abord que les Macédoniens y ont pris pied et s'y sont retranchés invinciblement après avoir été refoulés de la ville Haute. Il ne se met pas plus en peine d'expliquer pourquoi Judas Macchabée n'a pu les en déloger après les avoir expulsés de la ville Haute que de chercher comment cette Acra-ville Basse pouvait réellement dominer le Temple. La difficulté ne s'impose à ses yeux qu'au moment où il se rend compte que le relief actuel du sol s'y oppose et il l'élimine en faisant extirper forteresse et colline : solution imaginative à laquelle il n'eût jamais osé s'arrêter s'il eût connu I Macch., XIV, 37. Il y a plus de 20 ans que l'étude pénétrante de M. H. St. John Thackeray a très élégamment résolu l'imbroglio des indications de Josèphe au sujet de l'*acra* des Syriens. Quand il écrivit la *Guerre juive*, vers l'an 75, l'historien connaissait les événements de l'époque macchabéenne par les écrits de Nicolas de Damas, mais ignorait visiblement le Ier livre des Macchabées : d'où la divergence relevée tout à l'heure en ce qui concerne l'origine de l'Acra. Vingt ans environ plus tard, il l'avait à sa disposition, non pas, à vrai dire, dans le texte intégral de l'un ou l'autre des grands manuscrits, mais dans « une édition plus courte et plus ancienne » et un ms. lacuneux qui se serait terminé vers le milieu du ch. XIV (cf. Thackeray, *Josephus. The Man and the Historian*, New-York, 1929, p. 60 sq., 83 sq.). Privé de l'indication positive du Livre des Macchabées touchant la transformation hasmonéenne de la funeste citadelle des Syriens, Josèphe, qui n'en voyait plus trace dans la ville Basse où il avait cru devoir l'installer par une méprise initiale, n'a eu d'autre ressource que d'en affirmer l'excision : gigantesque entreprise en harmonie parfaite avec son goût pour l'emphase, et dont il n'y a pas besoin de dire que la meilleure bonne volonté n'a pas réussi jusqu'à ce jour à découvrir le plus minime indice sur le sol. Sur de prétendues suggestions qu'auraient fournies les fouilles anglaises de 1927, voir les remarques de la *Rev. bibl.*, 1934, p. 235 sq.

3° En résumé, la critique des sources littéraires et les données concordantes de l'archéologie topographique aboutissent à localiser l'Acra macédonienne à la pointe Nord-Est de la colline occidentale, face au Temple dont elle est séparée par la vallée du Tyropœon. Occupée par une garnison juive, après sa capture, elle assura durant plus d'un siècle la défense de la ville Haute, et quelques aménagements l'adaptèrent en résidence royale hasmonéenne à

l'époque d'Alexandre Jannée ou de la reine Alexandra: rôle qu'elle conserva même après la création par Hérode d'un autre palais-forteresse sur le promontoire opposé de la grande colline. Mais depuis longtemps était tombée en désuétude la désignation d'Acra. Pour de plus amples détails et les indications bibliographiques utiles, on peut se référer à *Rev. bibl.*, 1934, p. 205-236.

L'histoire de Jérusalem sous les derniers princes hasmonéens, la première conquête romaine par Pompée, la brillante évolution monumentale sous Hérode, enfin les derniers jours de la Ville sainte sont trop correctement esquissés dans la monographie de M. Legendre, *Dictionn.*, t. III, 1903, col. 1387-1396, pour qu'il y ait lieu d'y revenir. Un élément nouveau doit cependant y être ajouté désormais, parce qu'il éclaire d'un jour inespéré le dernier sursaut de vie nationale juive dans Jérusalem antique. Il s'agit d'un rempart septentrional inconnu de Josèphe et graduellement révélé par des fouilles récentes, autour desquelles il s'est mené grand bruit.



487. — Les enceintes septentrionales de Jérusalem. D'après *Rev. biblique*, 1947, p. 94.

VI. Le rempart de Barkochébas. — On se souvient qu'au sujet de la « troisième enceinte », ou mur d'Agrippa Ier, divers topographes en renom au siècle dernier lui supposaient un développement septentrional dépassant de beaucoup la ligne approximative du rempart actuel, où il y a de solides raisons de le limiter. Entre ces théories aventureuses n'émergeait plus guère, depuis un bon demi-siècle, que celle de l'éminent explorateur américain Ed. Robinson, préconisée résolument par les générations nouvelles de topographes improvisés, d'autant plus confiants dans ses bases archéologiques réelles qu'ils avaient pris moins de peine à en essayer le contrôle sur le terrain : tâche laborieuse dont la *Rev. bibl.*, 1928, p. 80-92, a exposé les résultats décevants. La découverte fortuite, en 1925, de quelques tronçons de muraille aussitôt proclamés « en ligne avec le tracé de Robinson », suivant le facile aphorisme qui tient souvent lieu de tout arpentage, déchaîna un pittoresque cyclone d'enthousiasme (cf. *Rev. bibl.*, 1925, p. 588-592). Il s'apaisa lentement, tandis que se développaient des fouilles méthodiques sous la direction d'experts qualifiés et l'étude technique minutieuse des maçonneries exhumées. En 1928, grâce au libéralisme aimable des directeurs du chantier, la *Revue biblique* était en mesure de présenter des relevés graphiques détaillés (fig. 487) et une discussion des faits archéologiques nouveaux qui récusait leur identification avec le rempart d'Agrippa (*Rev. bibl.*, 1928, p. 93-100; 321-339). Deux ans plus tard, les savants explorateurs publiaient enfin eux-mêmes les résultats de leurs recherches interrompues et l'interprétation inverse qui en faisait la preuve soi-disant péremptoire de la troisième enceinte suivant le tracé de Robinson (voir Soukenik et Mayer, *The Third Wall of Jerusalem. An account of Excavations...*, London, 1930). Le débat restait donc ouvert, quand les conclusions hâtivement déduites des sondages de M. Hamilton devant le mur de Soliman et l'exhumation accidentelle de deux nouveaux tronçons de la fameuse « ligne Robinson » firent éclater un chœur immense de proclamations décidées sur le triomphe décisif de cette ligne et l'élimination sans appel de la ligne restreinte. Affirmation ne fait pas compte, aussi longtemps qu'elle manque de bases solides, et la *Rev. bibl.*, 1947, p. 110-119 n'a pas eu grand'peine à montrer que celles du grand chœur triomphal récent demeurent irrémédiablement fragiles. On a discuté plus haut les résultats des trois sondages en des points fort restreints au pied du rempart septentrional actuel, et le lecteur soucieux de contrôle sur les tronçons de la nouvelle muraille extensive en trouvera les éléments explicites dans les monographies contradictoires déjà citées. Il suffira, par conséquent, de caractériser brièvement ici par quelques observations techniques, faciles à vérifier dans les graphiques dont l'exactitude n'a jamais été contestée, la nature de la muraille tant célébrée :

1° Il n'y a pas, dans toute la ligne de ces tronçons, un seul point où se révèle l'implantation solide d'un rempart. Non seulement il n'est incrusté nulle part dans une tranchée en roche vive, ni haussé sur une escarpe artificielle, mais il court au ras du sol, souvent équilibré par de vulgaires moellons, ou à travers de compromettantes coupures de carrière (cf. *Rev. bibl.*, 1928, pl. II, 2-3; IV; VI; VII, 2; XV, 2-3; XVI-XVIII; 1947, IV, et fig. 9, 10).

2° Le tracé n'a aucune fermeté. Il ondule dangereusement d'une section à l'autre, de plusieurs degrés parfois. Il n'est même pas rare que dans une section de minime étendue la paroi présente des inflexions notables (*ibid.*, pl. III, 1; VII, 1; VIII; XVII).

3° Aucune homogénéité des matériaux. La même assise groupe des blocs somptueux, d'ailleurs assez invariablement ébréchés, et des pierres frustes, quand ce n'est pas un vulgaire empilage de moellons (*ibid.*, 1928, pl. II, 2; IV, 2b; VI, 1e; XV, 2; XVII). Les plus beaux blocs sont souvent posés en équilibre paradoxal sur des cales, ou jetés en travers de coupures de carrière à peine aveuglées par de menus cailloux, offrant une prise idéale aux engins de sape (*ibid.*, pl. II, IV, VI, VII, XV-XVIII).

4° La muraille épaisse en moyenne de 4 m. 50 présente au coup d'œil superficiel un certain air de puissance. Examinée de près, elle accuse des fluctuations insolites en toute maçonnerie normale, mais surtout une extrême faiblesse intrinsèque. Elle se compose en effet de deux parements sans aucune liaison organique, séparés plutôt que reliés par un libage épais en matériaux disparates, assemblés avec un mortier généralement très maigre (*ibid.*, 1928, pl. II, section I), des épaisseurs variant de 4 m. 10 à 4 m. 45 (p. 94, fig. 3; pl. XV, 4; XVII, coupe *r-s*).

5° La liaison entre les courtines et les tours est à peu près nulle. Le plus souvent on les dirait juxtaposées, parfois même avec de réelles déhiscences entre les blocs de parement, quelle que soit la continuité du blocage intérieur (*ibid.*, pl. II, 1; V, 1; XVII).

6° Enfin, absence radicale de toute protection extérieure du pied par un glacis quelconque, ou la moindre ébauche de fossé. Théoriquement la position de la muraille est bonne : elle inclut la naissance des

vallées du Tyropœon et d'*es-Sahîreh*, en même temps qu'elle se maintient d'Ouest en Est en terrain plat et à distance de toute élévation capable de la menacer. En pratique toutefois, le plateau développé au Nord permet d'amener sans obstacle à son pied les machines d'assaut. Et comme elle repose à peu près sur toute sa longueur à la surface fruste du roc, elle étale en quelque sorte à l'emprise du bélier et du pic ses trop vulnérables fondations.

Quand on a pris le temps d'étudier cette étrange muraille autrement qu'à vol d'oiseau, l'admiration extrêmement mitigée d'un observateur qui l'attribue néanmoins à Agrippa, tout en la caractérisant comme « une mixture de magnifique et absurdement pauvre maçonnerie » semble encore beaucoup trop flatteuse (voir Mc Cown, *The Ladder of Progress in Palestine...*, 1943, p. 249). Au lieu du tracé cohérent et de l'implantation ferme que requiert essentiellement un rempart, on ne voit ici qu'une ligne quelque peu vacillante et un conglomérat de matériaux hétéroclites : œuvre assez massive à coup sûr pour avoir exigé des efforts considérables, mais qui semble un défi aux plus élémentaires principes structuraux. Son adaptation au rempart d'Agrippa tel que l'a décrit Josèphe est une gageure dont le détail est invariablement esquivé par ceux qui proclament avec le plus de chaleur l'évidence aveuglante de cette maçonnerie « indubitablement hérodienne », fruit d' « un travail réalisé avec calme et dans un but architectonique minutieusement préparé »; à telles enseignes qu'on ne saurait plus désormais lui opposer « le moindre doute raisonnable », à moins d'être victime « d'inconscients préjugés semi-dogmatiques ou politiques ». On trouvera la documentation précise de cette admiration dithyrambique et fallacieuse dans la *Rev. bibl.*, 1925, p. 589 sq.; 1927, p. 576 sq.; 1928, p. 524 sq., etc. Ce malencontreux mirage ne pouvait être dissipé mieux que par les observations très explicites de MM. Soukenik et Mayer, les protagonistes aujourd'hui les plus qualifiés de ce soi-disant rempart d'Agrippa qu'ils ont eu le mérite de fouiller très diligemment. A leurs yeux, ce mur, construit d'un bout à l'autre avec la plus extrême hâte, manque de la plus élémentaire fondation sur le roc, de toute régularité d'assises et d'homogénéité dans ses matériaux; des blocs somptueux sont jointoyés avec de menus cailloux; tracé à travers d'anciennes carrières il en enjambe les coupures et les constructeurs y ont relancé au hasard de la rencontre toutes les pierres qui leur tombaient sous la main; capable d'impressionner à distance, il ne devait pas, en effet, soutenir longuement le choc des béliers romains (Soukenik-Mayer, *The Third Wall...*, p. 56). Rien de plus exact que cette appréciation technique des distingués explorateurs; elle fait du moins la preuve que la *Revue biblique* n'a été ni injuste, ni trop sévère dans sa critique de leur « troisième rempart ». Ils ont été beaucoup moins heureux dans la démonstration que Titus aurait été victime de ce trompe-l'œil quand il estima le rempart capable de défier tous ses engins d'assaut (cf. Josèphe, *Guerre juive*, V, VI, 2, § 258 sq.). Pas davantage n'ont-ils prouvé clairement que cette hâte fébrile et désordonnée caractérisait bien l'entreprise d'Agrippa, dont Josèphe décrit avec une si complaisante emphase les fondations tout au moins (cf. *Guerre juive*, V, IV, 2, § 152 sq.). Enfin leur tentative de situer sur leur ligne les repères qui jalonnent le tracé du mur d'Agrippa : la puissante tour Pséphina, dans l'angle Nord-Ouest, la porte septentrionale flanquée par les « tours des Femmes », à trois stades du monument d'Hélène d'Adiabène, les « cavernes royales » traversées par le mur, n'a guère été couronnée de succès (voir la discussion de leurs hypothèses dans *Rev. bibl.*, 1947, p. 115-119). Ils n'ont donc pas éliminé les deux objections fondamentales qui s'opposent à l'identification de leur ligne avec le rempart d'Agrippa : 1° l'impossibilité technique de considérer cette ligne comme un rempart normal; 2° l'impossibilité non moindre de la faire concorder avec la description de la « troisième enceinte » par Josèphe. Et pourtant cette étrange muraille existe et doit trouver son but et son origine.

C'est sans contredit une ligne structurale, « absurdement pauvre » comme l'a si loyalement caractérisée l'un de ses plus sérieux partisans, bien intentionnelle toutefois, et pas une simple barricade comme on en fait surgir d'un tournemain en un jour d'émeute. Pour amener à pied d'œuvre l'énorme quantité de matériaux qu'exigeait cette ligne épaisse de 4 m. 50 en moyenne, sur une longueur actuellement connue de 800 m. en chiffre rond, pour les assembler ensuite dans une ordonnance précaire à coup sûr, néanmoins relativement élaborée, il a fallu de toute évidence beaucoup de temps et une main-d'œuvre gigantesque. Il a fallu surtout la faculté de relancer en assises, parmi de vulgaires moellons et des quartiers de roche à peine épannelés, des matériaux comme les beaux blocs à refends plus ou moins épaufrés qui n'avaient certainement pas été prévus pour une telle destination. C'est dire assez qu'il s'agit bien d'une muraille défensive d'un caractère très particulier, qui aurait précisément pu remettre en œuvre les épaves d'un rempart démantelé et grouper les efforts d'un peuple entier. Un seul moment dans l'histoire de Jérusalem antique réalise les conditions impliquées par cette bizarre muraille : la seconde révolte juive sous Barkochébas. Vers le début de l'an 132, l'empereur Hadrien, qui accomplissait une longue randonnée en Orient, venait d'être brusquement rappelé à Rome par de sérieuses difficultés. Barkochébas jugea l'heure propice pour lever l'étendard de l'insurrection. Le gouverneur de la province Tineius Rufus, n'osant pas s'exposer, avec les forces minimes dont il disposait, à renouveler la mésaventure de Cestius lors de la révolte de l'an 66, se contenta d'alerter l'empereur. Désireux de frapper un coup décisif, Hadrien prit le temps de faire converger vers la Palestine ses meilleures légions, sous la conduite de ses généraux les plus éprouvés. C'était, pour les insurgés, le répit inespéré qu'exigeait leur entreprise de se fortifier vaille que vaille dans les ruines de leur métropole. Commencée probablement dès les premiers mois de 132 avec une activité fiévreuse, la muraille progressa jusqu'au courant de 134, date approximative la plus vraisemblable de la concentration des forces romaines devant Jérusalem, qui fut reprise au terme d'un siège vigoureux, et en août 135 la chute de Béther consomma pour de longs siècles l'anéantissement de la nationalité juive. Œuvre de hâte et de chaos, mais œuvre massive calculée pour seconder quelque temps une résistance désespérée, cette muraille qu'on ne pouvait, sans se heurter à la plus flagrante contradiction des textes, assimiler au « mur d'Agrippa », puissamment fondé de bout en bout durant les années 41-44 et complété avec la plus énergique diligence entre 66-70, s'adapte spontanément aux circonstances dans lesquelles on propose d'en situer la réalisation. Il n'y a plus aucune surprise à y constater, à côté des grands blocs provenant du rempart d'Agrippa, des blocs frustes, des moellons et des pierres de très menu calibre dressées dans un style qui évoque tout à fait celui des fortifications de *Bettir*. Elle inclura même les fameuses, et si souvent insaisissables, traces du « rempart fantôme » de Robinson : fantôme, en vérité, si l'on prétendait y

voir une ligne fortifiée normale et permanente, mais complément très intelligible du rempart de fortune improvisé sous Barkochébas. Une telle attribution ne sera pas éliminée d'emblée par l'objection banale qu'il n'est fait aucune mention de cette muraille dans l'histoire. Ce ne serait pas la première fois que l'archéologie positive suppléerait le silence des sources littéraires. Il m'a d'ailleurs semblé naguère apercevoir une assez transparente allusion à cette muraille de Barkochébas dans les « Fragments d'un ouvrage Sadocite » hébreu, publiés par S. Schechter en 1912. Le Père Lagrange, qui leur consacra dès leur publication une étude critique approfondie, les considérait comme le code religieux de « réactionnaires messianistes » qui auraient consommé leur scission aux jours de Barkochébas. De même qu'en 66 devant la folle équipée des révolutionnaires Simon Bar Giora et Jean de Giscala, un groupe pacifiste avait quitté la ville et cherché refuge à Pella, ainsi vers 130-131 le groupe dissident qui se réclamait de Sadoc s'était prudemment retiré à Damas. Le P. Lagrange a produit de solides arguments pour établir que l'ouvrage, écrit « au plus tôt à la fin du IIe siècle ap. J.-C. », ne contient en tout cas rien qui soit « postérieur » à 200 ap. J.-C .» (cf. *Rev. bibl.*, 1912, p. 328-332). Or on y relève en maintes pages d'amères invectives contre ceux qui, séduits par l'astuce de l'homme de mensonge, méprisent la justice et croient pourvoir efficacement à leur sécurité en s'acharnant à construire une muraille précaire dont ils s'efforcent de dissimuler les *loups*. En voici quelques échantillons, d'après la traduction du P. Lagrange, *Rev. bibl.*, 1912, p. 215 sq. :

P. 1, l. 3-5 : Le peuple infidèle est détruit par la colère divine, qui laisse néanmoins subsister « un reste à Israël ».
l. 10 sq. : « Vingt ans » après la catastrophe, Dieu suscite à ce petit reste « un docteur de justice pour les conduire sur le chemin de son cœur ».
l. 14 sq. : « Avènement de l'homme de la raillerie, qui a fait découler sur Israël des eaux de mensonge et les a égarés dans un chaos sans chemin. »
l. 18 sq. : Nouvelle vengeance contre ceux qui ont « choisi les illusions et dissimulé les brèches ».
P. 4, l. 19 : Sarcasmes contre « ceux qui bâtissent la muraille... »
P. 8, l. 12 sq. : « Et dans tout cela ils n'ont pas compris, ceux qui bâtissent la muraille et étendent le crépi..., car... celui qui distille le mensonge leur a distillé..., de sorte que la colère de Dieu s'est enflammée contre toute sa communauté. »
l. 18 : « Et dans sa haine de ceux qui bâtissent la muraille, sa colère s'est enflammée. »

Il n'est plus question de méconnaître que, dans son expression métaphorique, la muraille hâtivement construite dont on voile les défectuosités sous un crépi trompeur dérive d'Ez., XIII, 10 sq. On admettra même que, par cette image, l'auteur sadocite stigmatisait les pharisiens cherchant des compromis entre le rigorisme de la Loi et les accommodements qui servaient leur caprice et leurs intérêts; ils érigeaient par conséquent une *haie* dont ils camouflaient jalousement les trous. Il n'en demeure pas moins licite d'y voir aussi, comme le faisait tout de suite le P. Lagrange, quelque allusion à une tentative concrète de restauration nationale et à une revendication exaspérée de l'indépendance. Devant l'insistance vindicative du refrain, il n'est sans doute pas téméraire d'estimer qu'il visait une entreprise effective de « l'homme de mensonge », *Barkozivah*, sobriquet sarcastique du prétentieux « fils de l'Étoile », *Barkochébah*. Comme jadis devant le péril assyrien, Ézéchias s'était attiré les objurgations d'Is., XXII, 8 sq., pour avoir fait plus de cas des préparatifs militaires que de l'appui divin, Barkochébas et ses adeptes sont amèrement raillés aujourd'hui pour leur audacieuse présomption de chercher leur salut dans la protection d'un rempart de fortune. Et combien le sarcasme devient topique devant la muraille dont nous voyons les restes! L'adaptation historique et chronologique saute aux yeux. Le « petit reste » fidèle a été sauvé de la catastrophe de 70. Vingt ans plus tard, vers 90, naît le « Docteur de justice », futur chef de la secte. Son action peut avoir commencé dès sa 30e année, donc vers 120, en opposition avec celle de « l'homme de mensonge ». Or c'est précisément à peu près dès le début du règne d'Hadrien, en 117, que les sources mentionnent les premiers symptômes de l'insurrection. Le docteur de justice et ses disciples, les réactionnaires messianistes, refusent de se solidariser avec les insurgés.

MM. Soukenik et Mayer ont bien voulu déclarer que cette interprétation serait d'un haut intérêt, mais ils l'estiment irréalisable. Ils se contentent de se retrancher derrière les divergences entre les savants sur le caractère et la date du document sadocite qu'on a fait osciller entre l'époque séleucide et le XIe s. de notre ère (cf. *The Third Wall...*, p. 57 et 59 sq., et l'attitude analogue de Dalman, *Jerus. Gelände*, p. 95). Ce scepticisme radical ferait désespérer de la critique, si elle était à ce point au dépourvu devant une œuvre littéraire qu'elle n'en puisse ni déterminer le caractère, ni fixer la date à moins de 10 ou 12 siècles près. Les solutions paresseuses n'ont jamais rien résolu, dans des problèmes qu'il faut aborder de front si l'on a quelque souci de la vérité. C'est ce qu'a fait le P. Lagrange dans sa longue monographie, pour aboutir à la démonstration que le document sadocite, code religieux d'une secte réactionnaire messianiste, datait du IIe s. de notre ère. Il est par conséquent une source littéraire parfaitement recevable pour l'époque de la seconde révolte juive. Quant aux objections précaires soulevées contre l'attribution archéologique de cette singulière muraille à Barkochébas, il serait oiseux d'en recommencer la discussion amplement détaillée dans la *Rev. bibl.*, 1947, p. 124 sq.

Les faits archéologiques demeurent et ils se suffisent. La méthode historique contemporaine tend manifestement à se dégager de l'historicisme fétichiste obstiné naguère à n'admettre comme élément positif d'information que le document écrit. On ne met plus guère en doute que le document archéologique soit apte à éclairer le passé plus objectivement parfois que bien des écrits tendancieux. Faute d'un second Josèphe, nous savions à peine, de la révolte sous Barkochébas, qu'elle avait coûté de longs efforts à des armées romaines pour le moins aussi puissantes que celles de Vespasien et de Titus; nous ne connaissions rien de précis sur les événements à Jérusalem, et il s'était même trouvé des auteurs pour nier catégoriquement un siège de la ville au temps d'Hadrien; copieuses citations dans Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes*, I5, 1920, p. 686, n. 112. Discussion générale des sources dans Lagrange, *Le messianisme chez les juifs, 150 av.-200 ap. J.-C.*, 1909, p. 309 sq. Nous avons sous les yeux un nouveau rempart septentrional de Jérusalem. Ses pitoyables vestiges s'opposent à toute identification avec un rempart normal, et plus radicalement encore à toute tentative d'assimilation au rempart d'Agrippa, localisé sur une tout autre ligne par de solides éléments topographiques et archéologiques. Ce mur étrange s'adapte spontanément, par tous les détails de son exécution, aux circonstances de la seconde révolte en 131-135

et y trouve son interprétation la plus adéquate. Ce ne sera donc pas en diminuer l'importance, ou en minimiser l'intérêt, que d'y reconnaître un « quatrième rempart » de Jérusalem, et de l'appeler « Le mur de Barkochébas ».

VII. Ælia. — Malgré la dévastation de la vieille métropole par les armées de Titus et la présence d'une légion campée dans ses ruines, la ville s'était promptement reconstituée à petit bruit. Soixante ans plus tard, elle osait braver à nouveau la puissance romaine et afficher son indépendance. Instruit par les événements, Hadrien désireux d'en finir avec cette ville rebelle, dix fois vaincue, jamais domptée, conçut le dessein de lui substituer une cité romaine qui en abolirait le nom, rendrait son emplacement odieux aux Juifs et demeurerait à travers les siècles le boulevard de l'Empire au cœur même de la Judée. Ainsi naquit la ville que les documents officiels désigneront longtemps sous le nom de *Colonia Ælia Capitolina*, volontiers abrégé en *Ælia* par les écrivains postérieurs. La réalisation de ce plan exigeait en principe la substitution d'une ordonnance rituelle romaine à celle de la ville juive; mais il va de soi que les ingénieurs et architectes d'Hadrien ne s'imposèrent pas la tâche d'extirper jusqu'aux plus basses fondations de tout édifice antérieur, et l'enquête archéologique révèle aujourd'hui l'habileté judicieuse avec laquelle il surent tirer parti de nombreux vestiges anciens et s'abstenir d'un vain conflit avec les collines et les vallées en pliant leur tracé aux conditions imposées par le relief topographique. On trouvera dans Vincent-Abel, *Jérusalem nouvelle*, 1914, p. 1-39 et pl. I, un aperçu de cette « colonie romaine » telle que les sources littéraires et l'archéologie permettent d'en ressaisir la physionomie. Cette radicale transformation urbaine semblait devoir abolir toute trace des souvenirs évangéliques et nombre d'anciens auteurs chrétiens ont mis au compte d'Hadrien l'intention de profaner, en les enfouissant sous des temples païens, les sanctuaires de la Passion et de la Résurrection du Sauveur Jésus. Un tel fanatisme fut certainement étranger au libéralisme avisé de l'empereur. En fait, au surplus, les créations religieuses des architectes romains eurent ce résultat inattendu de conserver intacts des sites aussi chers à la vénération chrétienne que le Calvaire et le Saint-Sépulcre. Au lieu de ruiner à tout jamais la primitive tradition chrétienne, comme on l'a si souvent affirmé, la fondation d'Ælia Capitolina en consacra l'authenticité jusqu'au jour où la conversion officielle de l'Empire permit de remettre au jour les sites évangéliques essentiels. Ælia Capitolina fut, par conséquent, le lien providentiel entre Jérusalem antique, la Ville-sainte de Jahvé, et Jérusalem nouvelle, la Ville sainte de la Chrétienté.

Bibliographie. — Les livres et articles lus avec profit depuis plus de 50 ans ont été cités au cours de l'article présenté ci-dessus. Le nombre impressionnant de ceux qui jouissent encore d'une notoriété considérable dans les Dictionnaires bibliques et Encyclopédies variées en diverses langues n'a fourni que des mentions incidentes. C'est le cas par exemple de A. Kuemmel, *Materialien zur Topographie des alten Jerusalem*, 1 vol. de texte accompagnant une carte commode, Halle a. S., 1906 — compilation de seconde main, où ne sont pas assez rares les inexactitudes et les appréciations précaires; le cas aussi du livre très élégant de M. G.-A. Smith, *Jerusalem. The Topography, Economics and History from the earliest Times to A. D. 70*, Londres, 1907-1908, 2 vol. in-8°, sur lesquels la *Rev. bibl.*, 1909, p. 631 sq., a formulé d'amples réserves. On y ajoutera d'emblée Selah Merrill, *Ancient Jerusalem*, New-York, 1908. De M. le prof. G. Dalman, on s'est contenté de mentionner les positions finales dans *Jerusalem und seine Gelände*, Gütersloh, 1930. Les 4 volumes in-8° de la *Topographie des alten Jerusalem*, Leipzig, 1901 sq., de M. le chanoine C. Mommert sont passés sous silence, et non moins le *Siloah, Brunnen, Teich, Kanal in Jerusalem*, du même auteur, parce qu'à l'encontre de la *bleibende Wert* qui lui a été dévolue, la *Rev. bibl.*, 1910, p. 476 sq., n'y a trouvé qu'une archéologie de vaudeville. Sur le copieux vol. du R. P. B. Meistermann, *La ville de David*, Paris, 1905, la *Rev. bibl.*, 1906, p. 629-639, a dit pourquoi il ne peut inspirer confiance. Les diligentes dissertations de dom G. Gatt, *Die Hügel von Jerusalem*, Fribourg, 1897, et *Sion in Jerusalem, Was es war und wo es lag*, Brixen, 1900, d'autres encore, sont très largement dépassées par l'archéologie contemporaine et n'ont plus qu'un intérêt rétrospectif. Celles de Fr. Kirmis, *Die Lage der alten Davidstadt und die Mauern d. alt. Jerusalem*, Breslau, 1919 (cf. *Rev. bibl.*, 1922, p. 156-158) et de C. Pronobis, *Akra und Sion, das heutige Judenviertel Jerusalems*, 1923 (cf. *Rev. bibl.*, 1924, p. 308 sq.) ne sont guère que des excentricités. Au surplus, pour ne pas s'aventurer dans un choix stérilement éclectique parmi l'infinie pléthore d'écrits divers en toute langue il sera sans doute plus expédient de renvoyer le lecteur épris de bibliographie exhaustive à la section *Jerusalem* dans l'admirable recueil où M. P. Thomsen a condensé périodiquement la *Systematische Bibliographie der Palästina-Literatur* de 1895 à nos jours, ▪ Leipzig, de cinq en cinq ans, à peu près.

De cet océan on voudrait cependant extraire ici quelques titres, en particulier : le R. P. L. Dressaire, *Jérusalem à travers les siècles*, Paris, 1931, qui rappelle, mais sur un plan très élargi, l'abbé H. Nicole, *Jérusalem à travers les âges*, Reims, 1894; C.-R. Ashbee, *Where the great City stands. A study in the new Civics*, Londres, 1917; deux volumes publiés par l'éphémère *Pro-Jerusalem Society : Jerusalem 1918-1920* et *Jerusalem 1920-1922*, Londres et Jérusalem, 1921 et 1924. Le meilleur ouvrage actuel sur la numismatique de Jérusalem antique est Fr. Hill, *Catalogue of the greek Coins of Palestine*, Londres, 1914. Le plan le plus à jour pour la topographie de la ville moderne est *Jerusalem 1937*, dans les séries du nouveau *Survey of Palestine*.

L.-H. Vincent.

JÉSUS-CHRIST. — I. Le témoignage des Apôtres et de l'Église primitive (col. 967). II. Chronologie de la vie de Jésus (col. 970) : 1° Naissance; 2° Début du ministère public; 3° Durée du ministère public; 4° Date de la Passion. III. L'enfance (col. 975) : 1° Les récits évangéliques : caractères et sources; 2° Annonciation et Incarnation; 3° Naissance de Jésus; 4° Enfance de Jésus; 5° La parenté du Christ. IV. Période préparatoire (col. 987) : 1° Le Précurseur et le Messie; 2° La tentation; 3° Le témoignage de Jean-Baptiste; les premiers Apôtres. V. Le ministère public du Christ (col. 994) : 1° Cana et Capharnaüm; Jésus en Judée et en Samarie; 2° Le ministère en Galilée; 3° L'enseignement de Jésus; 4° La loi du royaume; 5° La vocation des Apôtres et des disciples; 6° L'exemple du Christ; 7° Les paraboles; 8° La révélation du Christ; 9° Le Fils de l'Homme; 10° Le Fils de Dieu; 11° Les fruits du ministère de Jésus : la fondation de l'Église. VI. La dernière semaine (col. 1036) : 1° La consommation du siècle; 2° La Cène du Seigneur; 3° Le discours après la Cène. VII. La Passion et la mort de Jésus (col. 1045) : 1° Jésus dans sa Passion; 2° Le procès juif; 3° Jésus devant Pilate; 4° La Croix et la mort de Jésus; 5° La sépulture de Jésus. VIII. La glorification du Sauveur (col. 1064) : 1° La Résurrection; 2° L'Ascension. IX. Bibliographie générale.

L'objet du présent article n'est pas de prouver l'existence de Jésus, sa mission, sa divinité : cette démonstration se trouve dans le *Dictionnaire apologétique*, où le P. de Grandmaison l'a présentée dans toute sa force. Elle a été ultérieurement reprise et développée par l'auteur dans son *Jésus-Christ*. Par ailleurs, ces mêmes questions et toutes autres qui intéressent le N. T., spécialement les évangiles, ont été ou seront traitées dans le *Dictionnaire de la Bible* et dans ce *Supplément*. Ainsi par ex., pour ne parler que des articles déjà publiés dans le *Supplé-*

ment, on pourra se reporter à ANNONCIATION, APOSTOLAT, BÉATITUDES, BENEDICTUS, BÉTHANIE, BETHLÉEM, CANA, CAPHARNAUM, CÉNACLE, ÉGLISE, EMMAUS, EUCHARISTIE, ÉVANGILES, FORMGESCHICHTE *(École de la)*, GETHSEMANI, HISTORIQUE (GENRE) DANS LE NOUVEAU TESTAMENT, JEAN *(Évangile de S.)*. Il reste donc que l'objet propre de notre étude sera Jésus-Christ Notre-Seigneur, tel qu'il s'est révélé ici-bas dans sa vie mortelle et dans sa vie glorieuse, de son Incarnation à son Ascension. C'est dans l'Évangile surtout que nous pourrons saisir cette révélation.

I. LE TÉMOIGNAGE DES APOTRES ET DE L'ÉGLISE PRIMITIVE. — L'Évangile est en effet avant tout le témoignage rendu à Jésus-Christ par l'Église. « Vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et jusqu'aux extrémités de la terre » (Act., I, 8; cf. Luc., XXIV, 48). Ce rôle que Jésus a imposé à ses Apôtres, ils en ont senti toute la responsabilité (Act., II, 32; III, 15; V, 32; X, 39, 41; XIII, 31). Avant même la Pentecôte, quand il fallut choisir parmi les disciples quelqu'un qui remplaçât Judas dans le collège apostolique, on exigea d'abord qu'il eût suivi le Seigneur dans tout son ministère public, depuis le baptême de Jean jusqu'au jour de son Ascension (Act., I, 21-22).

Ce témoignage se présente dès l'origine comme un témoignage collectif : pendant tout le ministère de Jésus, les Douze ont été, tous ensemble, mêlés à sa vie; sans doute parmi eux il y a eu des privilégiés, admis seuls à des scènes d'un caractère plus intime et plus mystérieux : la résurrection de la fille de Jaïre (Matth., IX, 18-26; Marc., V, 21-43; Luc., VIII, 40-56), la transfiguration (Matth., XVII, 1-13; Marc., IX, 1-13; Luc., IX, 28-36), l'agonie (Matth., XXVI, 36-46; Marc., XIV, 32-42; Luc., XXII, 40-46); Jésus n'a voulu alors prendre pour témoins que Pierre, Jacques et Jean. De même, quand ils veulent interroger Jésus sur les mystères redoutables des derniers jours, Pierre, Jacques, Jean et André le prennent à part (Marc., XIII, 3). A la Cène, Jean seul reçoit de Jésus, en confidence, le nom du traître (Joa., XIII, 25-26). Après la résurrection de Jésus, ses apparitions, accordées souvent au groupe entier des Douze (Act., I, 3), sont souvent aussi réservées à quelques privilégiés, à Pierre (Luc., XXIV, 34; I Cor., XV, 5), ou encore à Jacques (I Cor., XV, 7), à Madeleine (Joa., XX, 11-18), aux disciples d'Emmaüs (Luc., XXIV, 13-35). Tous ces épisodes manifestent les faveurs particulières que Jésus, dans sa vie mortelle et plus encore dans sa vie glorieuse, a librement départies à qui il voulait. C'est lui qui avait choisi ses Apôtres; de même, dans ce groupe, il distingue en toute indépendance quelques confidents de ses plus intimes mystères. Il reste vrai que l'ensemble de la vie publique du Christ eut pour témoin le collège apostolique tout entier; avec les Douze Jésus a vécu, prêché, lutté, souffert; cette vie, ces entretiens, imparfaitement compris de son vivant, ont été, après sa mort, éclairés par l'Esprit-Saint (Joa., XIV, 26).

Cette étroite intimité des Douze, formée par l'appel du Maître, cimentée par la communauté de la vie et des épreuves (Luc., XXII, 28), a été resserrée encore par l'effusion de l'Esprit-Saint; on commence à sentir l'effet de la prière de Jésus : « Qu'ils soient un comme nous » (Joa., XVII, 11). Ce qui est dit de tous les croyants est vrai avant tout des Apôtres : « Ils n'ont qu'un cœur et qu'une âme » (Act., IV, 32). C'est dans cette atmosphère religieuse que s'est formée la catéchèse primitive : on y trouve cette foi unanime, riche de tous ces souvenirs communs qu'éclaire la même espérance, que soulève le même désir, impatient et assuré.

Toutefois, dans ce collège apostolique, certaines personnalités se détachent : S. Pierre, le chef des Douze, apparaît dès les premiers jours comme leur porte-parole; un rôle de premier plan lui appartient donc dans la formation de la tradition évangélique; dans l'évangile de S. Marc, sa personnalité s'accuse encore davantage par la vive fraîcheur de ses récits galiléens et aussi par la réserve avec laquelle il s'efface. Dans le IV^e évangile, des traits semblables, plus accusés encore, font reconnaître « le disciple que Jésus aimait ».

Dans la vie publique du Seigneur, qui s'est tout entière déroulée sous les yeux des Apôtres, certains faits apparaissent dans une lumière plus vive : étant particulièrement décisifs, ils sont l'objet privilégié du témoignage; ce sont, ayant tout, la Passion et la Résurrection; ce sont ensuite certaines révélations plus solennelles de la mission et de la nature du Fils de Dieu, au baptême, à Césarée de Philippe, sur la montagne de la transfiguration. Puis, encadrant ces grandes scènes et les interprétant, la vie et la prédication du Seigneur nous sont présentées, éclairées par le témoignage du Père, « par les miracles, les prodiges, les signes que Dieu a accomplis par lui » (Act., II, 22).

Plus tard, aux souvenirs des douze Apôtres s'ajouteront ceux des autres témoins de la vie du Seigneur, ceux de sa Mère et des autres membres de sa famille à qui nous devons l'évangile de l'enfance, ceux de quelques disciples, par ex. le récit des disciples d'Emmaüs recueilli par S. Luc. Mais ces souvenirs individuels eux-mêmes nous seront transmis dans l'Évangile, couverts par l'autorité de l'Église.

Ce rôle décisif de l'Église dans l'origine et l'élaboration de la tradition évangélique a toujours été reconnu par les théologiens et les exégètes catholiques; c'est dans l'Église que les évangiles ont été composés; la tradition orale de l'Église en a été la source; elle en est encore aujourd'hui l'interprétation authentique. Ces thèses capitales ont été longtemps attaquées par les protestants comme dérogeant à l'origine divine des évangiles; aujourd'hui, tous les tenants de la méthode de l'histoire des formes littéraires réagissent contre ce culte exclusif de la lettre écrite, mais ils ne s'arrêtent pas aux positions catholiques, ils les dépassent : ils nous accordent volontiers qu'on ne peut atteindre Jésus que dans la foi de l'Église, mais ils entendent cette formule dans un sens tout différent du nôtre : pour nous, l'Église rend témoignage du Christ; pour eux, elle le crée, sinon en tant que personnalité historique, du moins en tant que Messie et Fils de Dieu. Cette hypothèse leur interdit tout accès à l'histoire réelle de Jésus.

La raison que l'on fait valoir pour justifier ces négations, c'est que les récits évangéliques sont nés de la foi de l'Église et de son culte; nous pouvons atteindre cette foi, mais non la dépasser; elle s'interpose entre nous et son objet, qui restera toujours inaccessible à l'histoire. Cette objection provient d'une grave méconnaissance de ce qu'est, en effet, la foi chrétienne : ce n'est pas un rêve, une projection dans l'histoire d'un idéal religieux conçu par l'esprit; vers la fin du I^er s., l'hérésie des docètes provoquera de la part de l'Église la plus vigoureuse réaction; les affirmations des Apôtres et de leurs disciples dissiperont ces mirages : « Ce qui était dès le principe, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché du Verbe de vie, nous vous l'annonçons » (I Joa., I, 1-3); « un des soldats lui ouvrit le côté avec sa lance, et il en sortit du sang et de l'eau; et celui qui a vu en rend témoignage, et son témoignage est véritable, et celui-là sait qu'il dit

vrai, afin que vous croyiez » (Joa., XIX, 34-35). Peu après, S. Ignace d'Antioche répétera avec insistance les mêmes affirmations : « C'est en vérité qu'il est né, qu'il a mangé et bu, c'est en vérité qu'il a été persécuté sous Ponce Pilate, c'est en vérité qu'il a souffert et qu'il est mort... et c'est en vérité qu'il est ressuscité d'entre les morts » (*Ad Trall.*, IX, X; cf. *Ad Smyrn.*, II; *Ad Ephes.*, VII).

En face de l'hérésie naissante, ces affirmations sont plus explicites; mais la foi qu'elles expriment a toujours eu ce caractère d'être fondée sur la vie réelle du Christ dont les Apôtres sont les témoins. Le rôle de l'Apôtre sera avant tout le rôle du témoin, attestant ce qu'il a vu, entendu, touché, et, par son témoignage, mettant en contact ses catéchumènes avec le Christ. Si les faits qu'il rapporte ne sont pas réels, son témoignage est mensonger, et la foi de ses chrétiens est vaine. C'est ce même souci de sa responsabilité de témoin qui faisait dire à S. Paul : « Si le Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est vaine, et votre foi est vaine; et nous sommes convaincus d'être de faux témoins de Dieu, parce que nous avons attesté de Dieu qu'il a ressuscité le Christ, alors qu'il ne l'a pas ressuscité » (I Cor., XV, 14-15).

La foi des Apôtres et de l'Église primitive est donc pour nous, non pas un nuage qui nous voile Jésus, mais un témoignage lumineux qui nous le révèle; et la véracité du témoin nous est d'autant plus assurée qu'il ressent plus vivement le caractère sacré de son message et la responsabilité qu'il assume en le transmettant.

Ce caractère religieux des évangiles ne doit jamais être perdu de vue : il nous assure de la vie réelle du Christ Jésus une prise ferme et intime; mais aussi il nous fait prévoir les lacunes historiques que nous rencontrerons en effet. Vers la fin de son évangile, S. Jean écrit : « Jésus a fait encore, en présence de ses disciples, beaucoup d'autres miracles, qui n'ont pas été écrits dans ce livre; mais ceux-ci ont été écrits pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et pour qu'en le croyant, vous ayez la vie en son nom » (XX, 30-31). Ce que déclare le disciple bien-aimé, les synoptiques le supposent pareillement : leur but à tous n'est pas de satisfaire la curiosité de leurs lecteurs, mais d'éclairer leur foi. La bonne nouvelle qu'ils nous apportent, c'est le salut; tout tend à mettre en évidence la personne du Sauveur, son enseignement, son œuvre rédemptrice.

De là, l'importance exceptionnelle donnée à la Passion : cette journée terrible nous est rapportée avec tant de détails par les quatre évangélistes que ce récit remplit le quart de l'Évangile. La Résurrection n'a pas une moindre importance dans l'économie du salut; elle est attestée semblablement par les quatre évangélistes; mais des multiples apparitions qui nous la font connaître, chacun d'eux ne nous rapporte que quelques-unes.

Il en va de même du ministère public du Seigneur : le message divin qu'il apporte, la loi nouvelle qu'il promulgue, les miracles qu'il multiplie pour guérir les âmes et les corps et pour autoriser sa mission, tout cela nous apparaît dans la transparence de ces récits, mais par fragments. Mieux que nous, les évangélistes sentent les lacunes de leurs narrations (Joa., XXI, 25); mais ils savent que ce n'est point l'amoncellement des traits qui révèle le mieux le Fils de Dieu, c'est leur signification et leur profondeur; l'Esprit-Saint les a choisis et les éclaire; tels sont, par ex., le discours sur la montagne et les paraboles du royaume de Dieu chez S. Matthieu, les journées de Capharnaüm et du lac chez S. Marc, les paraboles de miséricorde et les récits de l'enfance chez S. Luc, les discours de Jérusalem et du cénacle chez S. Jean.

Ces constatations font déjà pressentir ce qui bientôt deviendra plus manifeste : les préoccupations historiques, peu sensibles à l'origine de la catéchèse synoptique, se font ensuite de plus en plus pressantes. S. Matthieu, dans la première partie de son évangile, s'était souvent affranchi de l'ordre chronologique pour suivre un ordre logique mieux adapté à son but; S. Marc a suivi de plus près l'enchaînement historique des faits, surtout dans le ministère galiléen, et c'est grâce à lui que nous pouvons reconstituer, dans ses grandes lignes, cette période capitale de la vie du Seigneur. C'est le souci de l'information historique qui a porté S. Luc aux recherches qu'il mentionne dans sa préface; c'est de là que nous viennent tant de traditions précieuses sur le ministère judéen, sur la Passion et les apparitions du Christ et, avant tout, sur son enfance. Chez S. Jean, l'intention chronologique est encore plus accentuée que chez S. Luc, et les indications topographiques, elles aussi, ont, chez lui, une abondance que l'on chercherait en vain dans les autres évangiles.

Il faut reconnaître toutefois que ni S. Luc ni S. Jean n'ont dissipé toutes les obscurités de l'histoire du Seigneur; aussi bien n'y ont-ils pas prétendu. Ajoutons, pour ce qui regarde S. Luc, qu'il a entrepris son travail de recherche et de composition à une date où la précision des premiers souvenirs commençait à s'effacer; on remarque, en particulier, l'indétermination des lieux et des dates dans les neuf chapitres (IX, 51-XVIII, 14) qui forment ce qu'on appelle souvent le « récit de voyage » : c'est un ensemble de récits et de discours qui sont, en grande partie, propres au IIIe évangile. Tous ces traits sont éclairés d'une lumière si pénétrante et si douce que l'on ne se lasse pas de les contempler. Mais si l'on veut situer et dater tous ces incidents, la difficulté est grande (cf. Lagrange, *Évangile selon S. Luc*, p. 18; Buzy, *Rev. bibl.*, 1918, p. 562). Quelques points de cet ensemble obscur sont éclairés par S. Jean : le village de Marthe et Marie n'est, dans le récit de Luc (X, 33), qu'un village anonyme; S. Jean le nomme et le situe : c'est Béthanie, distant de Jérusalem d'environ quinze stades (XI, 18). L'imprécision, ainsi levée pour quelques détails, recouvre l'ensemble du récit. La raison en est dans l'état de la tradition que S. Luc a recueillie.

Ces observations préliminaires orientent notre étude : la tradition apostolique, telle qu'elle est fixée dans les évangiles, nous manifeste Jésus Messie et Fils de Dieu; elle donne à notre foi un fondement très assuré; mais elle ne nous a pas transmis un récit de sa vie, tel que nous puissions en suivre et en dater tout le développement. Notre étude, si elle ne veut pas s'égarer en vaines conjectures, devra porter le caractère des documents dont elle s'inspire, être une étude religieuse, beaucoup plus qu'une biographie.

II. Chronologie de la vie de Jésus. — 1° *La naissance de Jésus.* — L'annonce de la naissance du Précurseur eut lieu « aux jours du roi Hérode » (Luc., I, 5). Au « sixième mois », à dater de ce fait, a lieu l'annonce faite à Marie (Luc., I, 26). Jésus est né à Bethléem « aux jours du roi Hérode » (Matth., II, 1). Quand les mages arrivent à Jérusalem, « le roi Hérode fut troublé et tout Jérusalem avec lui » (Matth., II, 3). Après la fuite en Égypte, « Hérode étant mort, voici qu'un ange du Seigneur apparut en songe à Joseph en Égypte et lui dit : Lève-toi, prends l'enfant et sa mère, et va au pays d'Israël... Mais, ayant appris qu'Archélaüs régnait en Judée, à la place d'Hérode son père, il craignit de s'y rendre; et averti en songe, il se retira dans les contrées de la Galilée » (Matth., II, 19-22).

De tous ces textes, il ressort que Jésus est né sous le règne d'Hérode, peu de temps avant sa mort. Or Hérode est mort en l'an 4 av. J.-C. (cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. I, p. 415-417 et Holzmeister, *Chronologia vitæ Christi*, p. 17-22), d'après Josèphe, *Antiquités judaïques*, XVII, VIII, 1; XVII, VI, 1, § 148; XVII, VIII, 1, § 191; *Guerre des Juifs*, I, XXXIII, 1, § 647; I, XXXIII, 8, § 665. Il est mort peu de jours avant la Pâque (*Ant. Jud.*, XVII, IX, § 213; *Bel. Jud.*, II, I, 3, § 10), peu de jours après une éclipse de lune (*Ant. Jud.*, XVII, VI, 4, § 167); cette éclipse est datée probablement du 12-13 mars 4 av. J. C. (cf. Schürer, *loc. cit.*, p. 416; Otto, art. *Herodes*, dans la *Real-Encyclopædie* de Pauly-Wissowa, suppl., p. 143; Reinach, note de sa traduction des *Antiquités judaïques*, *loc. cit.*, p. 97, n. 4). Il faut ajouter que, quelque temps avant sa mort, Hérode, pressé par la maladie, avait quitté Jérusalem pour les eaux de Callirhoé, puis pour Jéricho, où il devait mourir (*Ant. jud.*, XVII, VI, 5, § 171, 173; *Bel. Jud.*, I, XXXIII, 5-6, § 657-659); or les mages l'ont trouvé à Jérusalem; il faut donc rapporter leur arrivée, et aussi la naissance de Jésus, au plus tard à l'an 5 av. J.-C.

Plusieurs historiens ajoutent que si Hérode, après son enquête près des mages, a fait tuer tous les enfants de Bethléem qui n'avaient pas plus de deux ans, il faut dater la naissance de Jésus au moins un an et demi avant la mort d'Hérode (Holzmeister, p. 28). Cet argument est vraisemblable, mais non décisif; on peut croire qu'Hérode a déterminé très largement l'âge des enfants afin de prendre toutes ses sûretés.

Le séjour de la sainte famille en Égypte fut sans doute de très courte durée, si du moins il faut prendre à la lettre Matth., II, 22 : « Archélaüs régnait en Judée »; à son retour de Rome, Archélaüs n'était plus roi, mais tétrarque.

Une autre donnée chronologique est fournie par Luc, II, 1-2 : « Il arriva qu'en ces jours-là parut un édit de César Auguste pour recenser toute la terre. Ce fut le premier recensement, Quirinius étant gouverneur de Syrie. » Ce texte toutefois est autrement traduit par Lagrange : « Ce recensement fut antérieur à celui qui eut lieu, Quirinius étant gouverneur de Syrie. » Lagrange est suivi par Sickenberger (*Biblische Zeitschrift*, 1924, t. XVI, p. 215). Cette traduction, philologiquement difficile à défendre, a l'avantage d'écarter des problèmes historiques qui sont obscurs. Cf. Lebreton, *Vie et enseignement de Jésus-Christ*, t. I, p. 16-17 et n. 3. Cette discussion n'a d'ailleurs pour la chronologie de la vie de Jésus qu'une importance médiocre : comme nous l'avons vu, la naissance du Christ doit se dater, au plus tard, de l'an 5. La date du recensement peut nous engager à la reporter deux ou trois ans plus tôt : an 7 ou 8. La seule conséquence serait de donner au texte de Luc., III, 23, une interprétation plus large.

2° *Le début du ministère public.* — « En la quinzième année du règne de Tibère César, Ponce Pilate étant procurateur de Judée, Hérode tétrarque de la Galilée, Philippe son frère tétrarque de l'Iturée et de la Trachonitide, Lysanias tétrarque de l'Abilène, sous le pontificat d'Anne et de Caïphe, la parole de Dieu se fit entendre à Jean, fils de Zacharie, dans le désert » (Luc., III, 1-2).

Ce texte, parmi tous ceux du N. T., est celui qui nous offre les données chronologiques les plus fermes. La date la plus précise est la première indiquée : « la quinzième année du règne de Tibère César ». Auguste est mort le 19 août 767 de Rome (14 ap. J.-C.); la quinzième année du règne de Tibère devra donc se dater du 19 août 28 au 19 août 29. Ces dates sont susceptibles d'une légère correction : l'année commençait en Syrie le 1er octobre; si S. Luc s'est conformé à cet usage, il a pu considérer que la deuxième année de Tibère a commencé le 1er octobre 14 et la quinzième, le 1er octobre 27 (cf. Holzmeister, *loc. cit.*, p. 56-59); hypothèse vraisemblable, que les autres données chronologiques nous amèneront à retenir. Plusieurs historiens ont suggéré une autre interprétation : Tibère a été associé par Auguste à l'empire en l'an 12 comme *collega imperii;* si l'on prend cette date comme point de départ de son règne, la 15e année devra être reportée deux ans plus tôt que nous ne l'avons fait ci-dessus; cette hypothèse semble fragile (cf. *ibid.*, p. 59-82).

Il faut relever encore dans le texte de S. Luc la mention du procurateur Ponce Pilate : son entrée en fonction date de l'an 26; on ne peut donc reporter plus tôt la prédication de Jean-Baptiste.

Remarquons enfin que la date ainsi établie ne vise directement que le début de la mission du Précurseur; mais il est hors de doute que, dans la pensée de l'évangéliste, elle sert à dater le prélude du ministère du Christ (cf. Act., I, 22); et que, par conséquent, le baptême de Jésus a suivi de près les débuts de la prédication du Baptiste.

Jésus, lors de son baptême, « était âgé d'environ trente ans » (Luc., III, 23). Si Jésus est né en l'an 5 (ou 6) et a été baptisé aux premiers mois de l'an 28, il avait alors 33 (ou 34) ans; le texte s'entend aisément dans cette hypothèse; il est plus difficile à interpréter si l'on date la naissance de l'an 8 et le baptême de l'an 29 : Jésus aurait eu alors 36 ou 37 ans.

« Ce temple a été bâti en 46 ans, et tu veux le rebâtir en trois jours » (Joa., II, 20). Cette parole a été adressée par les Juifs à Jésus, lors de la première Pâque de son ministère public; elle peut donc nous servir à en dater le point de départ, et en effet elle confirme les indications chronologiques de S. Luc. Le commencement de la construction du temple est rapporté par Josèphe (*Ant. Jud.*, XV, XI, 1, § 380) à la dix-huitième année du règne d'Hérode (cf. Schürer, *loc. cit.*, p. 369; Holzmeister, p. 86-88), an 20 av. J.-C. A partir de cette date, si l'on compte 46 ans révolus, on arrivera à l'an 28; si l'on entend la quarante-sixième année, ce sera l'an 27.

3° *La durée du ministère public.* — Le texte de l'évangile de S. Jean, à moins qu'on n'y apporte quelque correction, exige une durée minima de deux ans et quelques mois. Il distingue, en effet, au moins trois Pâques : la première, pendant laquelle Jésus se trouve à Jérusalem (II, 12, 23); la deuxième qui était proche lors de la première multiplication des pains (VI, 4); la troisième, qui est celle de la Passion (XIII-XVIII).

On est ainsi conduit à un minimum de deux ans et quelques mois; y a-t-il raison de le dépasser et de compter trois ans et quelques mois? Il ne semble pas. En faveur de l'hypothèse des trois ans on fait valoir surtout deux textes de S. Jean : IV, 35 et V, 1.

Joa., IV, 35 : « Ne dites-vous pas : encore quatre mois, et la moisson vient? » Un bon nombre d'exégètes croient devoir conclure de ce texte que le retour de Jésus, de Judée en Galilée, à travers la Samarie, eut lieu quatre mois avant la moisson, c.-à-d. en décembre ou janvier. Dans cette hypothèse, il est très difficile de réduire à deux ans la durée du ministère public : de cette traversée de la Samarie jusqu'à la multiplication des pains, un peu avant la seconde Pâque, on compterait seulement trois ou quatre mois : temps qui ne saurait suffire au développement du ministère galiléen raconté par les synoptiques. Cette interprétation est vraisemblable; mais elle se heurte à des difficultés sérieuses : ce récit du passage en Samarie contient beaucoup de traits qui suggèrent

un voyage d'été plutôt que d'hiver : la lourde fatigue qui force le Seigneur à s'asseoir près du puits de Jacob (IV, 6); la demande qu'il adresse à la Samaritaine (IV, 7); la promesse qu'il lui fait d'une eau qui étanchera pour toujours sa soif (IV. 14); les champs qui déjà blanchissent pour la moisson (IV, 35). De plus, quand Jésus arrive en Galilée, l'accueil enthousiaste qu'il y reçoit (IV, 45) vient du souvenir de ce que les Galiléens ont vu, tout récemment, semble-t-il, à la fête de Pâque. Enfin il est peu vraisemblable que les Apôtres aient déjà été engagés pendant près d'un an au service de Jésus, quand on les voit en Galilée occupés de nouveau à leur ancien métier jusqu'à ce que Jésus les appelle et se les attache définitivement (Matth., IV, 18-22). En face de toutes ces difficultés, beaucoup d'exégètes (Maldonat, Tillemont, Westcott, Lagrange, Prat, et déjà Origène) entendent ce qui est dit des « quatre mois » non comme une indication chronologique, mais comme une locution proverbiale, et datent le passage en Samarie, non du mois de janvier, mais du mois de mai, quelques semaines seulement après la première Pâque.

Joa., V, 1 : « Après cela, il y eut une fête des Juifs, et Jésus monta à Jérusalem. » De quelle fête s'agit-il? Nous ne savons. Ludolphe le Chartreux, dans sa *Vita Christi*, I, c. 67, transporte le ch. V après le ch. VI et voit dans cette fête la Pentecôte; un bon nombre d'exégètes admettent cette transposition. Plusieurs d'entre eux (Bernard, Prat) pensent que cette fête est la Pâque, d'autres, plus nombreux, y voient la Pentecôte; les uns et les autres ne comptent dans le récit de S. Jean que trois Pâques. Au contraire, si l'on maintient l'ordre des chapitres, si, de plus, on voit dans la fête innommée la Pâque, on est conduit à distinguer cette fête de la Pâque qui, au ch. VI, est marquée comme prochaine, et à supposer entre ces deux chapitres un intervalle d'une année, qu'on ne sait d'ailleurs comment remplir. Cette interprétation des textes n'est pas la plus probable.

Ces deux textes de S. Jean n'imposent donc pas l'hypothèse d'un ministère de plus de trois ans; son récit, considéré d'ensemble, nous en détourne; celui des synoptiques, plus encore. Cf. Prat, *La date de la Passion et la durée de la vie publique de J.-C.*, dans *Recherches de sc. religieuse*, 1912, p. 88-89.

4° *La date de la Passion.* — 1. Le jour de la semaine ne fait pas de doute : les synoptiques et S. Jean disent que Jésus est mort un vendredi (Matth., XXVII, 62; Marc., XV, 42; Luc., XXIII, 54; Joa., XIX, 31).

2. Le jour du mois est plus discuté. Cependant sur ce point aussi le témoignage de Joa., XVIII, 28, est formel : les Juifs « n'entrèrent pas dans le prétoire pour ne pas se souiller et pouvoir manger la Pâque ». Jésus est donc mort le jour où l'on devait manger la Pâque, c.-à-d. le 14 nisan. Ce texte est confirmé par le récit de la cène, datée de la veille de la Pâque (XIII, 1) et par le récit de la mort (XIX, 31) : le jour qui la suit est le grand jour de fête, le 15 nisan. Cette tradition johannique détermina l'usage des quartodécimans. Cf. O. Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern*, Leipzig, 1919, p. 577-726.

La même date pascale du 14 est supposée par S. Paul : Jésus est mort le jour de la Pâque (I Cor., V, 7), et ressuscité le jour des prémices, le 16 nisan (*ibid.*, XV, 20).

Chez les synoptiques, certains traits de leur récit montrent que le jour de la mort de Jésus était un jour ouvrable, et par conséquent n'était pas le grand jour de fête, le 15 nisan : l'épisode de Simon de Cyrène (Matth., XXVII, 32; Marc., XV, 21; Luc., XXIII, 26); la déposition de croix (Matth., XXVII, 57-60; Marc., XV, 42-46, Luc., XXIII, 50-54).

D'autre part, les synoptiques nous présentent la cène comme un repas pascal : Pierre et Jean ont été envoyés à Jérusalem pour préparer la Pâque (Matth., XXVI, 17; Marc., XIV, 12; Luc., XXII, 7); le repas qui suit est bien le repas pascal qui a été préparé (Matth., XXVI, 20; Marc., XIV, 17; Luc., XXII, 14), et Jésus dit expressément : « J'ai désiré d'un grand désir manger cette Pâque avec vous avant de souffrir » (Luc., XXII, 15).

Pour concilier ces données on a proposé plusieurs hypothèses; la plus vraisemblable nous paraît celle qui suppose une divergence dans la supputation des jours du mois; cette hypothèse a été proposée sous différentes formes par Lagrange, par Strack, par Billerbeck. Cf. Lebreton, *Vie et enseignement de J.-C.*, t. II, p. 235-236 et Prat, *Jésus-Christ*, t. II, p. 518-520. Holzmeister (*loc. cit.*, p. 220) préfère l'hypothèse de Chwolson : lorsque le 14 nisan était suivi immédiatement du sabbat, l'immolation des agneaux se faisait le 13 afin d'assurer le repos sabbatique; le repas pascal pouvait se faire le 13 ou le 14.

3. La date de l'année est déterminée par les données établies ci-dessus. Jésus est mort un vendredi, le 14 nisan. Cette double condition a pu se réaliser le 11 avril 27, le 7 avril 30, le 3 avril 33. Les discussions qui précèdent conduisent à choisir la deuxième de ces trois dates : Jésus est mort en l'an 30.

Conclusion. — Les discussions que nous avons ci-dessus brièvement résumées donnent à l'étude de la vie du Christ quelques points de repère et en assurent le cadre chronologique. On peut les dégager ainsi :

Naissance de Jésus	6 ou 5 avant notre ère.
Commencement de la prédication de Jean-Baptiste	automne 27 de notre ère.
Baptême de Jésus	hiver 28.
Pâque à Jérusalem	avril 28.
Jésus passe de Judée en Galilée en traversant la Samarie	été 28.
1re multiplication des pains et discours sur le pain de vie	à l'approche de Pâque 29.
Jésus à Jérusalem — Pâque ou Pentecôte	avril ou mai 29.
— — Tentes	septembre 29.
— — Dédicace	décembre 29.
Résurrection de Lazare	mars 30.
Cène	6 avril 30.
Mort du Seigneur	7 avril 30.
Résurrection	9 avril 30.

Autour de ces dates, on peut grouper les principaux événements de la vie de Jésus et en esquisser le développement historique. C'est ce que nous essaierons de faire ci-dessous.

E. Preuschen, *Todesjahr und Todestag Jesu, Zeitschr. für die N. T. Wissenschaft*, 1904, t. V, p. 1-17; P. Ladeuze, *La date de la mort du Christ, d'après quelques études récentes, Revue d'histoire ecclésiastique*, 1904, t. V, p. 893-903; O.-H. Turner, *Chronology of the N. T., Dictionary of the Bible*, t. I, 1905, p. 403-415; H. Hommanner, *Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, Bibl. Studien*, t. XIII, 3, Freiburg, 1908; M.-J. Pfaettisch, O. S. B., *Die Dauer der Lehrtätigkeit Jesu nach dem Evangelium des hl. Johannes, Bibl. Studien*, t. XVI, 3-4, Freiburg, 1911; J.-B. Nisius, *Zur Kontroverse über die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, Zeitschr. für kath. Theol.*, 1913, 3, p. 457-503;

H.-A. Janssen, *De tijdrekening van Christus openbaar leven*, *Studien*, 1914, p. 350-374; F. Prat, *La date de la Passion et la durée de la vie publique de J.-C. Recherches de science religieuse*, 1912, p. 82-104; E. Lévesque, *Nos quatre évangiles*, Paris, 1917, p. 78-90; M. Meinertz, *Methodisches und Sachliches über die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu*, *Bibl. Zeitschr.*, 1917, t. XIV, p. 119-139 et 236-249; W. Hartl, *Die Hypothese einer einjährigen Wirksamkeit Jesu kritisch geprüft*, *Neutest. Abhandlungen*, t. VII, 1-3, Münster, 1917; L.-Cl. Fillion, *Vie de N.-S. Jésus-Christ*, Paris, 1922, t. II, p. 1-20; D.-R. Fotheringham, *The Date of Easter*, London, 1928; J. Lebreton, *La vie et l'enseignement de Jésus-Christ N.-S.*, Paris, 1931, t. I, p. 15-28; F. Prat, *Jésus-Christ*, Paris, 1933, t. I, p. 480-491; D. Holzmeister, *Chronologia vitae Christi*, Romae, 1933; Ém. Lombard, *Chronologie du N. T.*, dans le *Dictionnaire encyclopédique de la Bible* de A. Westphal, Paris, 1932, t. I, p. 195-201.

III. L'Enfance. — 1° *Les récits évangéliques; leurs caractères et leurs sources.* — La prédication des Apôtres, la foi des premiers chrétiens ont eu d'abord pour objet les grands mystères du salut, la mort et la résurrection du Seigneur, et aussi le ministère public, l'enseignement de Jésus, guidant par ses révélations la pensée et la vie des disciples et confirmant cette révélation par ses miracles. Mais bientôt la piété des fidèles fut avide de connaître les premières années de la vie du Christ. La mère de Jésus lui avait survécu; autour d'elle vivaient les saintes femmes qui, bien des fois, avaient dû lui entendre raconter la naissance, l'enfance, la jeunesse du Seigneur. Il y avait aussi les autres membres de sa famille, ceux que l'Évangile appelle les frères du Seigneur; au IIe siècle encore, leurs descendants seront entourés de la vénération des fidèles. Il suffisait d'entrer dans ce cercle intime pour y puiser sur la vie cachée de Jésus des traditions sûres et précises. Mais les souvenirs ainsi recueillis devaient garder la marque de leur origine; les témoins qui en sont la source apparaissent à l'arrière-plan des récits évangéliques; les deux chapitres de S. Luc nous transmettent les souvenirs de la mère de Jésus : l'Annonciation que seule elle a pu révéler, la Visitation où Marie et l'Enfant qu'elle porte dans son sein jouent le premier rôle, la Nativité et les premiers soins que la mère donne au nouveau-né (II, 7), la Présentation au Temple et la prophétie que Siméon adresse à Marie (II, 34), Jésus perdu puis retrouvé au Temple et la première parole de la mère : « Mon enfant, pourquoi nous avez-vous fait cela? » (II, 48); et surtout Marie se révèle dans ces impressions dont on la sent encore émue : « Or Marie gardait le souvenir de toutes ces choses, les rapprochant les unes des autres dans sa pensée » (II, 19); « son père et sa mère étaient dans l'admiration de ce qu'on disait de lui » (II, 33); « et ils ne comprirent pas ce qu'il venait de leur dire » (II, 50); « et sa mère conservait toutes ces choses dans son cœur » (II, 51).

Ces souvenirs de Marie ont-ils été transmis à S. Luc par une tradition purement orale ou par des documents écrits? La première hypothèse est tenue pour plus probable par le P. Lagrange, *S. Luc*, p. LXXXVII-LXXXIX, le P. Médebielle (voir *Suppl.*, art. Annonciation, t. I, col. 268); la seconde est préférée par Dalman, *Die Worte Jesu*, p. 31; le P. Durand, *L'enfance de J.-C.*, p. 141; Plummer, *St Luke*, p. 7; Machen, *The Virgin Birth*, p. 102-118. La question a peu d'importance et est difficile à trancher; cependant, il est vraisemblable que pour certains fragments du moins, particulièrement pour les cantiques, l'évangéliste dépend d'une source écrite.

A côté de cette source principale, Harnack, *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte*, Leipzig, 1911, p. 108 sq., a cru reconnaître un autre ensemble de récits qui viendrait des disciples de Jean-Baptiste (I, 5-25, 46-55, 57-80); il émet l'hypothèse que Luc lui-même aurait adhéré au groupe des disciples de Jean (*ibid.*, p. 108, n. 3); cette dernière supposition est gratuite; et quant à la source des récits relatifs à la conception, à la naissance, à l'enfance du Précurseur, il faut la chercher non dans son école, mais dans sa parenté; ils ont le même caractère, et très probablement la même origine que les récits de l'annonciation, de la naissance et de l'enfance de Jésus.

L'évangile de l'enfance que nous lisons chez S. Matthieu diffère par beaucoup de traits des deux chapitres de S. Luc; sans parler encore de la diversité des épisodes, qui sera relevée plus bas, nous devons remarquer la différence des points de vue : chez S. Luc, Marie apparaît toujours au premier plan; chez S. Matthieu, c'est Joseph : c'est à lui que l'ange annonce la conception miraculeuse du Sauveur (I, 20); c'est à lui que l'ange apparaît, après la visite des mages, pour lui donner l'ordre de s'enfuir en Égypte (II, 13) et, plus tard, pour l'avertir de revenir en Palestine (II, 19). On en a conclu avec vraisemblance que S. Matthieu avait puisé ses récits à une source galiléenne où les souvenirs personnels de S. Joseph s'étaient plus fidèlement conservés, p. ex. auprès de S. Jacques, le frère du Seigneur (Plummer, *St Matthew*, p. 5).

Ainsi les deux évangiles de l'enfance nous apparaissent, du point de vue historique, comme dérivant de sources excellentes : celui de Luc, inspiré par les souvenirs de Marie; celui de Matthieu, se rattachant à Joseph. Ces deux traditions, éminemment autorisées, sont indépendantes l'une de l'autre et fragmentaires; de ce fait, la succession de certains épisodes pourra rester incertaine, et surtout l'ensemble de la narration demeurera incomplet. Mais du moins ces fragments ont une valeur historique de premier ordre, et en même temps une fraîcheur, une vivacité d'impression qui en font un de nos trésors religieux les plus précieux.

Plus tard, à partir de la fin du IIe siècle, les auteurs des évangiles apocryphes s'essaieront à combler les lacunes de ces récits et à en charger l'exquise sobriété d'un amas de miracles (voir *Supplément*, Apocryphes du Nouveau Testament, t. I, col. 470-488). Le fruit le plus précieux de ces inventions naïves et puériles sera de faire ressortir par contraste la divine simplicité des évangiles. Cf. Durand, *L'Évangile de l'enfance*, p. 150 sq.

2° *L'Annonciation et l'Incarnation.* — C'est dans l'évangile de S. Luc que nous lisons le récit de la conception et de la naissance du Précurseur, présages de l'incarnation et de la naissance du Seigneur. Ces deux séries d'événements sont étroitement unies par l'évangéliste; ce parallélisme s'accuse déjà dans la composition de ces récits; ils se décomposent en deux groupes principaux : dans le premier, les deux annonciations, suivies de la visitation de Marie à Élisabeth; dans le second, les deux nativités, suivies de la circoncision et de la présentation du Seigneur.

Le rapprochement de ces tableaux fait mieux ressortir leurs similitudes et leurs différences : de part et d'autre, message angélique, mais inégalement accueilli : chez Zacharie, une hésitation que l'ange doit punir; chez Marie, une foi devant laquelle l'ange s'incline et qu'Élisabeth bientôt va béatifier : « Bienheureuse celle qui a cru! » (Luc., I, 45.) Ici et là, conceptions miraculeuses, mais entre les deux miracles quelle distance : Jean naît d'une stérile; Jésus naît d'une vierge. Zacharie, dans son cantique, célébrera son fils comme le Précurseur; Siméon et Anne voient en Jésus le salut et la lumière.

Dans ce premier épisode apparaît donc déjà et le lien étroit qui unit Jean à Jésus et l'infinie distance

qui l'en sépare; et dans les relations de Jésus et de son Précurseur se révèle un grand mystère. Jésus, vivant en Marie, est venu répandre l'Esprit sur son Précurseur; il ne le verra jamais, semble-t-il, avant son baptême; Jean pourra dire de lui : « Je ne le connaissais pas » (Joa., I, 31, 33). Les liens de parenté, le ministère que devait remplir le Baptiste paraissaient appeler bien des rencontres, une longue intimité; il n'y aura eu que cette première effusion de grâce et puis la silencieuse formation du désert.

Le message de l'ange à Marie (Luc., I, 26-38) a été longuement étudié dans ce Dictionnaire par le P. Médebielle (art. ANNONCIATION, col. 262-297); nous n'en relèverons que les traits essentiels : d'abord l'annonce elle-même : « Voici que vous concevrez en votre sein, et vous enfanterez un fils, et vous lui donnerez le nom de Jésus. Il sera grand et on l'appellera Fils du Très-Haut : et le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père; et il régnera éternellement sur la maison de Jacob, et son règne n'aura pas de fin » (I, 31-33). Ces promesses magnifiques sont un fidèle écho des prophéties; dans cette annonciation, comme dans le message de Gabriel à Zacharie et dans les cantiques rapportés par S. Luc, le messianisme apparaît non pas tel qu'il s'était épanoui dès les premières années de l'Église, mais tel qu'il était conçu et chanté à l'aube du christianisme, aux dernières années d'Hérode. Le Messie, le Fils de Dieu, est présenté avant tout comme le Fils de David, comme le Roi éternel d'Israël.

Marie croit; elle demande seulement l'éclaircissement auquel elle a droit en une matière si délicate et qui lui tient tant à cœur : « Comment cela se fera-t-il, puisque je ne connais point d'homme? » Dans cette parole, toute la tradition catholique a reconnu la volonté arrêtée que Marie avait de rester vierge; et en effet cette interprétation s'impose : si elle avait eu l'intention de consommer son mariage avec Joseph, la question ne se posait pas. Cf. Médebielle, *art. cité*, col. 287-295; J.-G. Machen, *The Virgin Birth*, New-York, 1930, p. 119-168; J.-M. Vosté, *De conceptione virginali Jesu Christi*, Romæ, 1933, p. 11-13.

« L'ange lui répondit : L'Esprit-Saint viendra sur vous, et la vertu du Très-Haut vous couvrira de son ombre; c'est pourquoi l'Être saint qui naîtra de vous sera appelé Fils de Dieu » (sur le sens de ces versets, cf. Bover, *Biblica*, I, 1920, p. 92-94; Médebielle, *art. cité*, col. 290-294; Vosté, *loc. cit.*, p. 15). Ce n'est pas par suite de la conception virginale que Jésus est le Fils de Dieu; mais cette opération du Saint-Esprit a pour terme le Fils de Dieu et le fait reconnaître pour tel; c'est ainsi que la résurrection, attribuée semblablement au Saint-Esprit, le révèle aussi comme Fils de Dieu (Rom., I, 4). Cf. Irénée, *Adv. hæres.*, III, XIX, 2, *P. G.*, t. VII, col. 940.

A ces promesses, l'ange ajoute un signe; ce n'est point un châtiment comme le mutisme infligé à Zacharie, c'est le signe tout gracieux de la fécondité d'Élisabeth; enfin un dernier mot, qu'Abraham jadis avait entendu (Gen., XVIII, 14) et que Jésus aimera à reprendre (Luc., XVIII, 27) : « Rien n'est impossible à Dieu. »

Devant ces magnifiques promesses, Marie s'humilie et s'incline. La grandeur surhumaine de sa mission ne l'accable ni ne l'exalte; elle se soumet : « Voici la servante du Seigneur; qu'il me soit fait selon votre parole. » Le Messie avait été prédit comme « le Serviteur du Seigneur »; c'est le titre que Jésus s'appliquera de préférence; le même Esprit inspire sa mère. Le Christ ne dira-t-il pas : « Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère et ma sœur et ma mère » (Marc., III, 35).

Ce simple acquiescement, par lequel Marie se livre à Dieu, paraît plus admirable encore à qui considère l'avenir que la Vierge avait devant les yeux et qu'elle acceptait : que penserait Joseph? Elle remit tout à Dieu, et d'abord le soin de son honneur; elle ne chercha pas à instruire Joseph du mystère; c'était le secret du Seigneur; il le ferait connaître quand il voudrait et comme il voudrait. Dieu devait le révéler en effet par le ministère d'un ange, mais après avoir pendant quelque temps abandonné à cette angoisse et Marie et Joseph.

Il faut compléter le récit de S. Luc par le prologue de S. Jean; le confident de Notre-Dame nous a révélé son annonciation; le disciple que Jésus aimait nous communique les secrets célestes : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu. » Et de ce sommet, lentement, l'évangéliste descend sur terre; il contemple l'action de ce Verbe qui a tout créé, qui est vie et lumière, qui éclaire tous les hommes; mais ce monde, qui ne vit que par lui, l'a méconnu. « Il est venu chez lui, et les siens ne l'ont pas reçu. Mais à tous ceux qui l'ont reçu, il a donné de devenir enfants de Dieu; à ceux qui croient en son nom, qui sont nés non du sang, ni du vouloir de la chair, ni du vouloir de l'homme, mais de Dieu. Et le Verbe s'est fait chair, et il a fixé sa tente parmi nous; et nous avons contemplé sa gloire, gloire comme un fils unique en reçoit de son Père, plein de grâce et de vérité » (Joa., I, 11-14).

Le mouvement de la pensée est semblable à celui de S. Paul, Phil., II, 5-11; mais l'Apôtre nous propose l'humilité du Fils de Dieu qui s'incarne et « se fait obéissant jusqu'à la mort de la croix » comme le modèle que nous devons imiter; l'évangéliste s'arrête à la contemplation de ce mystère de l'ineffable condescendance du Verbe qui se fait chair, et de l'endurcissement des hommes, des « siens », qui ne l'ont pas reçu; c'est toute la perspective de l'évangile : le Verbe de Dieu, la Lumière et la Vie dans une chair humaine; et les hommes repoussant cette Vie et fermant les yeux à cette Lumière. Cependant il en est qui l'ont reçu. Il en fait des enfants de Dieu, et ils contemplent sa gloire. Dans tout l'évangile de S. Jean, il ne sera plus fait explicitement mention du Verbe, mais partout nous retrouverons ses attributs essentiels de Vie, de Lumière, de Gloire; et de la part des hommes, le refus que la plupart lui opposent; mais, chez quelques-uns, la foi qu'ils lui donnent et qu'il comble.

Sur le prologue de S. Jean et sur le Verbe, cf. nos *Origines du dogme de la Trinité*, p. 490-508 et les travaux qui y sont cités. Depuis lors, l'étude lexicographique et théologique du Logos a été enrichie par l'article considérable de Kittel, *Theologisches Wörterbuch*, 1938, *art.* Λόγος, surtout p. 131-140; le prologue de S. Jean et la théologie qui l'éclaire forment le prélude de l'ouvrage de R. Guardini, *Le Seigneur*, I, p. 11-13.

Marie, informée par l'ange de la conception miraculeuse d'Élisabeth, quitte Nazareth et va visiter sa cousine. Le mystère de l'Incarnation est alors, pour la première fois, révélé aux hommes, et ce n'est pas Marie qui le fait connaître, c'est l'Esprit-Saint; comme on le voit par les paroles d'Élisabeth, c'est d'abord l'enfant qu'elle porte dans son sein, Jean, le Précurseur, qui tressaille à la voix de Marie; puis la mère elle-même est remplie du Saint-Esprit et tout se dévoile à ses yeux. Reconnaissant dans sa jeune parente la mère du Seigneur, elle s'humilie devant elle : « D'où m'est-il donné que la mère de mon Seigneur vienne à moi? » C'est dans le même sentiment que plus tard, sur le Jourdain, Jean-Bap-

tiste devait dire à Jésus : « C'est moi qui ai besoin d'être baptisé par vous, et vous venez à moi! » En face de Marie, qui s'humilie comme s'humiliera Jésus, Élisabeth se confond comme se confondra S. Jean-Baptiste; en même temps, elle proclame la grandeur de Marie : « Vous êtes bénie entre toutes les femmes, et béni est le fruit de votre sein. » Marie, beaucoup mieux encore qu'Élisabeth, comprend la grandeur des dons qu'elle a reçus, et aussitôt elle en bénit Dieu. Nous n'avons pas à commenter ici le *Magnificat* non plus que le *Benedictus;* cf. les deux articles consacrés dans ce Dictionnaire à ces deux cantiques.

Après avoir passé quelques mois près de Zacharie et d'Élisabeth, Marie rentra à Nazareth, vraisemblablement avant la naissance de Jean-Baptiste. Une cruelle épreuve l'attendait à son foyer; elle avait gardé le silence sur le message de l'ange et l'admirable opération du Saint-Esprit; Dieu lui-même avait révélé à Élisabeth la conception virginale; Joseph n'en avait pas été instruit, et Marie, enceinte depuis trois mois déjà, revenait vers lui. Ce que furent ses angoisses, S. Matthieu l'a dit : « Joseph, son époux, qui était un homme juste, et qui ne voulait pas la diffamer, résolut de la renvoyer en secret » (Matth., I, 19). C'est alors que Dieu intervint pour dissiper ses anxiétés et sauver l'honneur de Marie : « Un ange du Seigneur lui apparut en songe et lui dit : « Joseph, fils de David, ne crains pas de prendre chez toi Marie, ton épouse; car ce qui a été engendré en elle est l'œuvre de l'Esprit-Saint. Elle enfantera un fils, et tu lui donneras le nom de Jésus, car il sauvera son peuple de ses péchés » (I, 20-22).

3° *La naissance de Jésus.* — Joseph, fils de David, était originaire de Bethléem; c'est là qu'il doit se rendre pour le recensement (Luc,. II, 4); c'est là qu'il revient après la présentation au Temple et que les mages le trouvent (Matth., II, 8); c'est là, semble-t-il, qu'il veut se fixer au retour d'Égypte; il n'en est empêché que par la crainte d'Archélaüs (Matth., II, 22). On peut se rappeler que la colonisation juive en Galilée remontait à une date assez récente (cf. Lebreton, *La vie et l'enseignement de J.-C.*, t. I, p. 46, n. 2); on n'est pas surpris que, lors de la naissance de Jésus, des Juifs, établis à Nazareth, soient restés attachés à Bethléem. Sur Bethléem et le sanctuaire de la Nativité, cf. l'article du *Dictionnaire*, t. I, col. 1688-1695 et *Supplément*, t. I, col. 970-975. Sur le recensement de Quirinius, cf. *supra*, col. 971.

C'est là que « les jours où Marie devait enfanter furent accomplis, et elle mit au monde son fils premier-né, et elle l'enveloppa de langes, et le coucha dans une crèche, parce qu'il n'y avait pas de place pour eux dans l'hôtellerie » (Luc., II, 6-7). Ce miracle « s'accomplit ainsi dans le silence » (Ignace, *Ad Ephes.*, XIX, 1), et l'évangéliste en respecte le mystère par la discrétion de son récit.

Au début de son ministère public, Jésus donnera comme signe de sa mission l'évangélisation des pauvres (Matth., XI, 5). Dès l'heure de sa naissance, les pauvres sont évangélisés : des bergers des environs passaient la nuit aux champs, veillant sur leurs troupeaux; un ange leur apparaît et leur annonce une « grande joie », la naissance d' « un Sauveur, qui est le Christ Seigneur »; « et soudain se joignit à l'ange une troupe de la milice céleste louant Dieu et disant : Gloire à Dieu là-haut, et sur terre paix aux hommes aimés de Dieu ». Le ciel s'entr'ouvre comme au baptême, comme à la transfiguration, comme à la résurrection, comme à l'ascension; les anges sont proches, le Seigneur est là; « Lui-même il est notre paix, il a fait tomber le mur de séparation, il a détruit l'inimitié » (Eph., II, 14).

Quand les huit jours furent écoulés, on circoncit l'enfant, et on lui donna le nom de Jésus. La circoncision de Jean-Baptiste avait été une fête de famille, marquée par de grands miracles; parents et voisins étaient accourus nombreux, et avaient ensuite répandu dans tout le pays le récit de ces prodiges. Joseph et Marie n'étaient à Bethléem que des hôtes de passage; la circoncision de Jésus fut inaperçue, comme devait l'être toute son enfance, hormis les quelques événements que Dieu voulut révéler à des témoins choisis.

Le premier fut un vieillard; il attendait la consolation d'Israël, et Dieu lui avait promis qu'il ne mourrait pas avant d'avoir vu le Christ du Seigneur. Poussé par l'Esprit, il se rendit au Temple quand Marie, quarante jours après la naissance de Jésus, y venait pour se purifier et présenter son fils. Il reconnut celui qu'il attendait, il le prit dans ses bras, il chanta le *Nunc dimittis*. Le vieux serviteur qui, depuis tant d'années, appelle de tous ses vœux la consolation d'Israël et tient son regard fixé là-bas, est enfin relevé de sa garde : la lumière a brillé; le serviteur peut s'en aller en paix; sa tâche est faite, ses vœux comblés. Trente ans plus tard, Jésus dira à ses auditeurs : « Combien ont désiré voir ce que vous voyez, et ne l'ont pas vu! » (Luc., X, 24); ce que les disciples devaient être si lents à comprendre, Siméon le saisit dès le premier jour; ainsi mûrissent hâtivement les âmes que Dieu s'est préparées et qu'il veut cueillir.

En même temps que Siméon, se trouvait là une veuve, Anne, âgée de quatre-vingt-quatre ans; son veuvage, qui avait rempli presque toute sa vie, elle l'avait passé dans le jeûne et la prière; sa constante assiduité au Temple eut soudain sa récompense; elle se mit à louer Dieu et à parler de l'Enfant à tous ceux qui attendaient la rédemption de Jérusalem (II, 36-38).

Ces deux nobles figures de Siméon et d'Anne personnifient tout le judaïsme vieilli, mais fidèle; il attend, il jeûne, il prie. Il passait alors inaperçu, il l'est encore; beaucoup d'historiens ne voient parmi les Juifs contemporains du Christ que les deux groupes rivaux des sadducéens et des pharisiens. Et pourtant les sectes ne sont pas tout Israël : derrière ces partisans, il y a encore des fidèles qui prient et qui espèrent; ce que ceux-là attendent, c'est avant tout la sainteté et la justice; c'est pour eux que le Christ paraît, et c'est à eux qu'il se révèle.

Dès ces premiers jours de la vie du Seigneur, cette révélation devait atteindre, au delà des frontières d'Israël, quelques âmes choisies par Dieu; les mages sont les prémices des gentils.

Leur venue à Bethléem n'a laissé aucune trace dans l'évangile de S. Luc, et vraisemblablement n'a pas été connue de lui. Après la présentation au Temple, il rapporte le retour de la sainte Famille à Nazareth où l'Enfant grandit et se fortifie (II, 39-40). Avant de considérer ce retour et cette croissance, il faut rappeler la venue des mages, la fureur d'Hérode, la fuite en Égypte.

Tous ces événements sont postérieurs à la présentation au Temple : il n'est pas vraisemblable qu'après l'adoration des mages, Marie et Joseph aient porté l'enfant Jésus à Jérusalem et, s'ils l'avaient fait, les hommages de Siméon, l'admiration communicative d'Anne eussent à coup sûr réveillé les soupçons d'Hérode. Au reste ils n'eurent pas le loisir de le faire : les mages, avertis par l'ange, ne repassent point par Jérusalem comme ils l'avaient promis à Hérode; le tyran irrité fait massacrer les enfants de Bethléem, et Jésus, sauvé par l'avertissement de l'ange et la fuite de Joseph, est emporté par ses parents en Égypte.

Cet exil fut de courte durée. Quelques mois seulement après le massacre de Bethléem, Hérode mourait; Joseph, averti de cette mort par un ange (Matth., II, 19), obéit sans délai. Quand il quitte l'Égypte, il ignore encore qui a succédé à Hérode; il ne l'apprend qu'en arrivant en Palestine; il trouve Archélaüs roi de Judée (II, 22) et non pas, semble-t-il, simple ethnarque, comme il le sera à son retour de Rome. La sainte Famille se fixe alors à Nazareth; c'est là que l'Enfant devait grandir; de la naissance à Bethléem, du court séjour en Égypte, le souvenir ne sera conservé que par ses parents; pour tous les autres, Jésus sera nazaréen.

4° *L'enfance de Jésus.* — Ces années d'enfance, sur lesquelles les évangiles apocryphes ont naïvement accumulé tant de merveilles, sont racontées d'un seul mot par S. Luc : « Le petit enfant grandissait et se fortifiait; il était rempli de sagesse, et la grâce de Dieu était sur lui » (II, 40). On pressent déjà cette loi du règne de Dieu que Jésus devait révéler : « Le règne de Dieu, c'est comme une semence qu'un homme jette en terre; il dort, il veille, la nuit et le jour; et la semence germe et grandit, l'homme ne sait pas comment » (Marc., IV, 26-27). Ainsi la semence divine, le pain de vie, est tombée en terre, elle grandit sous l'œil de Dieu; les hommes l'ignorent; ils vaquent à leurs affaires, ils dorment, ils veillent et, à leur insu, le germe de salut se développe et mûrit.

C'est un contraste tragique que celui de cette enfance silencieuse et paisible, et du pays d'Israël, soulevé contre Rome, meurtri par elle, et retentissant des cris de révolte, de haine, de mort. A peine Archélaüs était-il parti pour Rome qu'une nouvelle révolte des Juifs avait éclaté et avait été réprimée par le légat de Syrie, Varus; Sabinus, son lieutenant, resté à Jérusalem pendant que son chef retournait à Antioche, avait si durement pressuré le peuple, que les Juifs se soulevèrent à la fête de la Pentecôte; ils soutinrent dans le Temple une lutte désespérée; les Romains en vinrent à bout en incendiant les portiques sur le toit desquels leurs adversaires s'étaient massés; ils s'emparèrent du trésor du Temple; Sabinus, pour sa part, « s'appropria ouvertement quatre cents talents » (Josèphe, *Ant. Jud.*, XVII, x, 1-2, § 250-264). Une partie des troupes romaines passa alors aux insurgés; Sabinus dut s'enfermer avec ses soldats dans le palais royal. En même temps, un certain Simon, ancien esclave d'Hérode, s'emparait de Jéricho, pillait le palais et l'incendiait; un berger nommé Athrongès tenait la campagne en Judée, et près d'Emmaüs saisissait un convoi romain, tuait le centurion Arius qui commandait l'escorte et quarante de ses hommes; en Galilée, Judas, fils d'Ézéchias, l'ancien chef de brigands vaincu jadis par Hérode, groupait autour de lui des partisans, pillait le palais de Sepphoris et s'emparait du dépôt d'armes; de là, il terrorisait toute la province dont il prétendait être le roi (Josèphe, *Ant. Jud.*, XVII, x, 3-7, § 265-284). Pour rétablir l'ordre, Varus dut revenir de Syrie à la tête de deux légions romaines et de corps auxiliaires arabes. Sepphoris fut prise, brûlée, tous ses habitants vendus comme esclaves; la ville d'Emmaüs fut pareillement incendiée, pour venger la mort d'Arius; les gens de Jérusalem demandèrent grâce et dans tout le pays ce fut une chasse aux insurgés; deux mille d'entre eux furent mis en croix (Josèphe, *Ant. Jud.*, XVII, x, 9-10, § 286-298).

C'est alors que l'enfant Jésus grandissait : une douzaine de kilomètres seulement sépare Nazareth de Sepphoris; toutes les tragédies qui pendant ces années sanglantes ont désolé cette capitale de la Galilée, ont retenti dans le petit bourg et ont laissé dans toute la province un souvenir ineffaçable; au temps de la jeunesse de Jésus, Hérode Antipas créa une nouvelle Sepphoris, dont il voulut faire le joyau du pays; mais ce fut une ville hérodienne et romaine, comme toutes les créations des princes tétrarques, Tibérias, Julias, Césarée; et ces créations brillantes et fragiles ne pouvaient faire oublier aux Juifs ni les hommes vendus en esclavage ni les crucifiés; quand Jésus dira à ses disciples qu'il leur faut porter leur croix, ils le comprendront sans peine, ayant encore devant les yeux les deux mille Juifs crucifiés par Varus.

Puis Archélaüs est déposé (an 6 de notre ère); au fils d'Hérode succèdent les procurateurs romains; en 26, un an avant le début de la prédication de Jean-Baptiste, Pilate prend en main le gouvernement de la Judée; Hérode Antipas, qui a reçu de son père Hérode la tétrarchie de Galilée, la conservera jusqu'à sa condamnation par l'empereur Caius, en 39; Anne fut grand-prêtre de 6 à 15; le pontificat restera longtemps dans sa famille; de 18 à 36, il appartiendra à son gendre Caïphe. Hérode, Anne, Caïphe, puis Pilate, tous ces noms chargés pour lui de tant de menaces résonnent aux oreilles de l'enfant et du jeune homme. Il sait l'avenir, il connaît l'heure marquée par Dieu; il l'attend en toute paix et assurance.

Quand Jésus eut douze ans, il fut conduit au Temple par ses parents, pour la fête de Pâques. Il laissa repartir Marie et Joseph, et, sans être remarqué par eux, resta dans le Temple. Le troisième jour seulement, ils le retrouvèrent là, assis au milieu des docteurs, les écoutant et les interrogeant. Humblement, comme un disciple, il s'était mêlé aux autres enfants, assis à terre, autour des chaires des docteurs; mais bientôt on avait remarqué la vive intelligence qui brillait dans ses réponses, et tous en étaient dans l'admiration. En l'apercevant, ses parents furent saisis, et sa mère s'écria : « Mon enfant, que nous avez-vous fait là? Voici que votre père et moi nous vous cherchions, tout affligés. Et il leur dit : Pourquoi me cherchiez-vous? ne saviez-vous pas qu'il faut que je sois aux choses de mon Père? Mais eux ne comprirent pas ce qu'il leur disait. Et il descendit avec eux, et il revint à Nazareth, et il leur était soumis; et sa mère gardait toutes ces choses dans son cœur » (Luc., II, 48-51).

L'humble Vierge a tenu à noter qu'elle n'avait pas d'abord compris les paroles de son Fils; sans doute elle connaissait sa filiation divine; mais elle ne devait apprendre que progressivement sous quelle forme s'exercerait son action ici-bas. Jusqu'alors il avait vécu près d'elle, humble et soumis; en ce jour, pour la première fois, il se consacrait à des devoirs plus hauts, et il le faisait en toute indépendance, en la laissant elle-même dans l'ignorance et dans l'angoisse.

S'il est vrai que Marie ne devait comprendre que progressivement la mission de son Fils ici-bas et les devoirs qu'elle comportait, on ne remarque rien de tel chez Jésus lui-même : jamais on n'observe chez lui ni ignorance ni hésitation ni révélation subite. Dès le premier jour, il se manifeste pleinement conscient de ce qu'il est et de ce qu'il doit faire. Simplement et en toute autorité, il revendique son indépendance, il prélude à sa tâche, et il se remet ensuite sans effort au rang modeste qu'il a choisi : il rentre à Nazareth et il y reprend sa vie d'enfant, humble et soumise.

Son histoire pendant ces trente ans est résumée par S. Luc en ces quelques mots : « Et Jésus croissait en sagesse, en âge et en grâce devant Dieu et devant les hommes » (II, 52). Dès son entrée en ce monde, le Fils de Dieu nous apparaît dans la pleine lumière où il vivra toujours; il contemple son Père et s'offre à lui : « Me voici, ô Dieu, pour faire ta volonté » (Hebr., X, 7). Dans cette vision intuitive son âme voit Dieu, et en

Dieu toutes choses; et cependant ses connaissances humaines grandissent et se développent; ce que, dès le premier jour, il voit en Dieu, il en acquiert jour à jour une connaissance expérimentale; son intelligence, active comme la nôtre, est enrichie comme la nôtre par le contact des choses matérielles qui lui révèlent le monde et ses lois; et comme la nôtre elle jouit de pouvoir donner à sa science des choses l'appui et la richesse des connaissances sensibles. Mais, au moment même où elle les reçoit, ces connaissances sont baignées dans la lumière d'en haut; elles ne sont point éteintes, mais rendues plus vives par le rayonnement de cette sagesse.

Ce qui fixe le regard du Christ, c'est la splendeur divine qui rayonne dans la création. *Cæli enarrant gloriam Dei, et opera manuum ejus enuntiat firmamentum.* Qui jamais comme Jésus a perçu cette voix et compris ce message? « Jamais Salomon, dans toute sa gloire, n'a été vêtu comme le lis des champs »; cette note émue, jetée en passant dans le Sermon sur la montagne (Matth., VI, 29), est comme un écho de la parole du Créateur devant son œuvre; « il vit que l'œuvre était bonne »; mais, passant par le cœur humain du Christ, cet écho est plus proche de nous et plus touchant. Cette admiration de l'œuvre créatrice sera un des traits de la contemplation chrétienne; dans le ciel et la terre, les enfants ne voient que le théâtre de leurs jeux; la plupart des hommes, des lignes, des couleurs, des masses; les saints, après le Fils de Dieu, y contemplent la gloire du Père.

En face de tant de splendeur, de tant d'amour, Jésus voyait l'aveuglement des hommes et il en était meurtri; plus tard, il dira : « Génération incrédule et perverse, combien de temps serai-je avec vous? combien de temps vous supporterai-je? » (Matth., XVII, 16). A Nazareth tout particulièrement, il en devait souffrir; quand il y revint plus tard, au cours de son ministère public, il y trouva une telle incrédulité qu'il en fut douloureusement surpris; il n'y put faire aucun miracle, mais seulement guérir quelques malades (Marc., VI, 5-6).

Dans sa parenté, même la plus proche, des cœurs lui resteront longtemps fermés : la démarche de ses frères à Capharnaüm (Marc., III, 21) le prouve assez clairement; six mois seulement avant la Passion, quand approche la fête des Tabernacles, ses frères ne croyaient pas encore en lui (Joa., VII, 51). L'incrédulité que S. Jean nous révèle en cette circonstance jette une ombre sévère sur toute l'enfance et la jeunesse de Jésus. C'est dans l'intimité de ces gens qu'il a grandi. Sans doute ces frères du Seigneur étaient d'honnêtes artisans; plus tard, la grâce en fera des chrétiens fidèles (Act., I, 14); mais à l'époque où nous sommes, ce sont encore des Juifs qui regardent sans voir et écoutent sans comprendre. Le Père céleste ne leur a pas encore révélé son Fils.

Si Jésus a permis la longue incrédulité de ses proches, c'était sans doute pour marquer plus clairement en face des liens du sang l'indépendance de son ministère; il devait dire à ses disciples : « Ne croyez pas que je sois venu apporter la paix sur la terre; je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive; je suis venu séparer l'homme de son père, la fille de sa mère..; les ennemis de l'homme seront les gens de sa maison. » (Matth., X, 34-45.) Il a voulu leur donner l'exemple de ce détachement qu'il exigeait d'eux. Dans ce milieu palestinien, les relations de famille et de clan étaient fort étroites; un homme entraînait toute sa parenté dans sa fortune ou dans sa ruine; qu'on se rappelle l'histoire d'Anne le grand-prêtre, ou inversement la parabole du débiteur insolvable (Matth., XVIII, 25). D'instinct on était porté, autour de Jésus, à appliquer cette loi à sa parenté, qui devait s'empresser à en réclamer le bénéfice. C'est le sens qu'il faut donner à la requête des fils de Zébédée et de leur mère (Marc., X, 35-45), si l'on admet que Salomé était la sœur de Marie mère de Jésus. Contre ce charme, toujours redoutable, de la chair et du sang, Jésus-Christ a mis en garde ses disciples par son enseignement, et tout autant par son exemple.

En Marie et Joseph, Jésus a constamment trouvé une foi pleine d'amour et d'humble dévouement; Marie a toujours été la « servante du Seigneur » et Joseph, de tout son cœur, s'est fait le serviteur de la sainte Famille dont Dieu l'avait fait le chef. C'est dire que le Christ, s'il était incompris dans sa bourgade et dans sa famille, avait la joie de sentir tout près de lui ces deux âmes qui lui étaient infiniment chères et qui chaque jour, à la lumière du Saint-Esprit, pénétraient plus profondément l'insondable mystère. C'est le Maître intérieur, l'Évangile nous le dit, qui est pour tous les hommes la source des révélations décisives. Ce n'est point une parole de Marie, mais le message de l'ange qui a révélé à Joseph la conception virginale; à Pierre qui cependant vit depuis plus d'un an dans l'intimité de Jésus, c'est le Père céleste qui révélera « le Christ, le Fils du Dieu vivant ». Les paroles du Christ sont « esprit et vie », mais pour qu'elles livrent tout leur sens, il faut que l'Esprit-Saint les fasse entendre (Joa., XIV, 26). C'est cette grande loi que nous révèlent les confidences de Marie, avouant qu'elle a d'abord imparfaitement compris la parole de son Fils et qu'elle l'a pénétrée chaque jour davantage en la repassant dans son cœur. C'est là ce qu'elle nous a fait connaître de cette longue intimité : quelques scènes touchantes, quelques paroles pleines de mystère et, sur ces profondeurs insondables que la foi contemple sans jamais les pouvoir épuiser, le voile d'une vie toute simple de prière, de travail, d'obéissance à la volonté du Père.

Nulle parole ne pouvait être plus révélatrice que cette humble vie du Fils de Dieu et nul n'était préparé à l'entendre comme sa mère, la servante du Seigneur. L'accord si profond de leurs deux vies était resserré par les liens que l'Esprit-Saint avait formés entre ces deux âmes, inspirant à Jésus une piété filiale et une complaisance divine, à Marie une adoration paisible et humble, avec une tendresse maternelle. La vie se poursuivait ainsi silencieuse, lumineuse, profonde. « Il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir »; le Christ a pris pour lui ce bonheur; il l'a fait partager à sa mère dans l'oubli de soi, le dévouement, le détachement parfait. Et Marie a si bien compris la valeur de ce don, que dans ses souvenirs elle a marqué avec une attention particulière ces grandes leçons de détachement et de foi qui à un lecteur superficiel paraissent sévères, mais qui ont tant de prix pour un chrétien : « Pourquoi me cherchiez-vous? Ne saviez-vous pas que je dois être aux choses de mon Père? » (Luc., II, 49). Et plus tard, à Cana : « Femme, que me voulez-vous? » (Joa., II, 4); à Capharnaüm : « Qui est ma mère et qui sont mes frères? » (Marc., III, 33); quand une femme lui dira : « Bienheureux le sein qui t'a porté et les mamelles qui t'ont allaité », il répondra : « Bienheureux plutôt ceux qui écoutent la parole de Dieu et la gardent » (Luc., XI, 28).

5° *La parenté du Christ.* — Dans cette question complexe, différents points doivent être distingués, dont l'importance est inégale, et aussi la certitude.

1. Marie, la mère de Jésus, est restée toujours vierge; ceux qu'on appelle les « frères du Seigneur » ne sont pas nés de Marie. Ce point est, pour tout catholique, un dogme de foi; c'est la conclusion à laquelle le conduit l'Écriture, éclairée par la Tradition.

Cette croyance s'appuie sur le récit de l'Annonciation, et particulièrement sur la réponse de Marie :

« Comment cela se fera-t-il, puisque je ne connais point d'homme? » La question ainsi formulée suppose que Marie veut rester vierge, et qu'elle le veut à tout prix. Certains critiques ont essayé d'écarter cet argument en rejetant l'authenticité des ℣. 34 et 35. Ce rejet est arbitraire : cf. Durand, *L'Évangile de l'enfance*, p. 86-98; Machen, *The Virgin Birth*, p. 119-169; Médebielle, art. ANNONCIATION, *loc. cit.*, col. 271-280.

L'histoire de l'enfance et spécialement le récit de la rencontre au Temple (Luc., II, 41 sq.) ne fait voir auprès de Marie et de Joseph qu'un seul enfant, qui est Jésus.

Jésus est appelé par ses concitoyens : « le fils de Marie » (Marc., VI, 3). « Cela suppose, écrivait Renan (*Les évangiles*, Paris, 1877, p. 542), qu'il fut longtemps connu comme fils unique de veuve. De pareilles appellations, en effet, ne s'établissent que quand le père n'est plus et que la veuve n'a pas d'autre fils. »

L'attitude que les frères du Seigneur prennent vis-à-vis de Jésus est celle d'aînés vis-à-vis d'un frère plus jeune (Marc., III, 21, cf. 31; Joa., VII, 3). Or il est certain que Jésus est le premier-né de Marie (Luc., II, 7, 22 sq.).

Jésus mourant confie Marie à S. Jean (Joa., XIX, 26-27); on ne le comprendrait pas, s'il laissait derrière lui des frères et des sœurs.

Ces données évangéliques sont confirmées par la Tradition qui nous apporte ici, non seulement un argument théologique, mais aussi un argument historique. Que l'on suppose la thèse défendue par Helvidius : Marie, mère de sept enfants, dont Jacques, l'évêque de Jérusalem, José, Jude et Simon, connus de toute l'Église palestinienne; comment peut-on comprendre que dans cette Église on ait admis la perpétuelle virginité de Marie, et cela à une date et dans un milieu où les tendances ascétiques ne dominaient pas encore?

En face de ces arguments, les objections qu'on leur oppose ont peu de force : le nom de « frères », ἀδελφοί, désigne plus naturellement des frères que des cousins; mais ce terme, de même que le mot hébreu *'aḥ* ou araméen *'aḥa* qu'il traduit, « ne convient pas seulement aux frères proprement dits, ni aux demi-frères (Gen., XXXVII, 15); on le donne encore aux neveux (Gen., XIII, 8), aux cousins germains (I Par., XXIII, 1); aux cousins plus éloignés (Lev., X, 4); aux parents en général (IV Reg., X, 13); et même à de simples compatriotes (Gen., XIX, 6) » (Durand, *L'Évangile de l'enfance*, p. 247). Le terme de « premier-né », πρωτότοκος, ne suppose pas qu'il y ait eu des puînés; mais il affirme seulement que Jésus était le premier enfant de Marie et devait, selon la loi mosaïque (Num., VIII, 15 sq.), être présenté au Seigneur. Cf. S. Jérôme, *In Matth.*, *P. L.*, XXVI, 24 et 28; *Adv. Helvidium*, 6 et 10, *P. L.*, XXIII, 189-192. Cette interprétation a été confirmée par la publication d'une inscription juive, trouvée en Égypte et datant, semble-t-il, du règne d'Auguste : c'est l'épitaphe d'une mère morte dans les douleurs de l'enfantement de son « enfant premier-né », πρωτοτόκου τέκνου. (Publication de C.-C. Edgar, *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, 1922, XXII, p. 7-16, n. 20-33; cf. le commentaire du P. Frey, dans *Biblica*, 1930, p. 385-390.)

2. Les frères du Seigneur ne sont pas ses demi-frères, nés de S. Joseph. Cette hypothèse, adoptée par Origène (*In Joa.*, II, 11, éd. Preuschen, p. 506-507), rejetée par S. Jérôme, est aujourd'hui repoussée par tous les catholiques. Elle ne trouve aucun appui dans l'Évangile, et se heurte à plusieurs des arguments que nous avons fait valoir, surtout aux récits de l'enfance : Matthieu et Luc nous montrent l'enfant Jésus seul avec Joseph et Marie.

3. Ces points essentiels étant assurés, on peut essayer de décrire la parenté du Seigneur. L'obscurité est grande; le texte le plus explicite est Matth., XIII, 55-56 (cf. Marc., VI, 3); quand Jésus vient prêcher à Nazareth, les gens disent avec étonnement : « N'est-ce pas le fils du charpentier? Sa mère ne s'appelle-t-elle pas Marie, et ses frères, Jacques et Joseph et Simon et Jude, et ses sœurs ne vivent-elles pas toutes au milieu de nous? » On peut en conclure que Joseph, le père nourricier du Christ, était déjà mort à cette date. Sur les sœurs, nous ne savons rien. Quant aux frères, deux, Jacques et Joseph, sont mentionnés explicitement comme les fils d'une des saintes femmes présentes au Calvaire (Matth., XXVII, 56; cf. Marc., XV, 40); cette « Marie, mère de Jacques et de Joseph », est appelée par Marc., XVI, 1 et Luc., XXIV, 10 : « Marie de Jacques », c'est-à-dire Marie, mère de Jacques; c'est elle aussi sans doute qui est appelée par Joa., XIX, 25, « Marie de Cléophas ».

A ces données certaines on peut ajouter les renseignements qu'Eusèbe emprunte à Hégésippe : Jacques, le frère du Seigneur, avait le privilège des prêtres et était donc de race sacerdotale (*H. E.*, III, XXIII, 6). D'autre part, Hégésippe raconte ainsi l'élévation de Siméon au siège de Jérusalem : « Après que Jacques le Juste eut souffert le martyre, comme le Seigneur et pour la même cause, Siméon, fils de Clopas, oncle du Seigneur, est établi évêque; tout le monde lui donna la préférence, parce qu'il était un second cousin du Seigneur. »

Tous ceux dont nous venons de parler représentent le groupe des parents de Nazareth. L'Évangile nous fait connaître encore une cousine de Marie, Élisabeth, qui vivait en Judée, et fut mère de Jean-Baptiste. Plusieurs auteurs pensent aussi que Salomé était sœur de Marie, et que Jacques et Jean étaient, par conséquent, les cousins du Seigneur. Cette hypothèse part d'un texte de Joa., XIX, 25, montrant près de la croix de Jésus « sa mère et la sœur de sa mère »; elle identifie cette dernière avec Salomé, la mère des fils de Zébédée mentionnée par Matth., XXVII, 56 et Marc., XV, 40. Cette hypothèse, qui a été en faveur au Moyen Age, est vraisemblable, mais on ne peut l'établir avec certitude. Cf. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des N. T. Kanons*, VI, Leipzig, 1900, 339-342.

La question des généalogies a été étudiée dans ce Dictionnaire par le P. Prat, t. III, col. 166-171. On peut lire encore sur cette question les études parues ultérieurement de P. Vogt, *Der Stammbaum Christi bei den hl. Evangelisten Matthäus und Lukas*, Freiburg, 1907, et de J.-M. Heer, *Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas*, Freiburg, 1910; ces deux dissertations tendent à établir que Matthieu donne la généalogie légale de Jésus, par Joseph; Luc, la généalogie naturelle, par Marie. Heer insiste particulièrement (p. 97-106) sur « le caractère marial » de la généalogie de S. Luc; il ajoute que le tableau qui est peint dans cette page de l'évangile est vraisemblablement de la main du maître de S. Luc, S. Paul; c'est lui qui présente Jésus comme le fils de David selon la chair (p. 106). De cette étude de Heer bien des points sont à retenir, et surtout la signification de la généalogie de S. Luc, remontant non seulement jusqu'à David, mais jusqu'à Adam et jusqu'à Dieu, pour nous faire reconnaître en Jésus le nouvel Adam, qui a relevé la race du premier. Mais l'interprétation qui voit dans ce tableau la généalogie de Marie semble faire violence à Luc., III, 23; cf. la note de Lagrange, p. 116-126; Prat, *La parenté de Jésus* dans les *Recherches de science religieuse*, 1927, XVII, p. 127-138; *Jésus-Christ*, I, p. 137-142 (sur la parenté de Jésus) et p. 508-512 (sur les généalogies).

Sur l'évangile de l'enfance : A. Durand, *L'Enfance de Jésus-Christ d'après les évangiles canoniques*, Paris, 1908; F.-X. Steinmetzer, *Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi und ihr Verhältnis zur Babylonischen Mythen*, Münster, 1910; J.-G. Machen, *The Virgin Birth of Christ*, New-York, 1930; J.-M. Vosté, O. P., *De conceptione virginali Jesu Christi*, Romae, 1933.

Sur Jésus et Marie dans l'Évangile : B. Hartmann, *Christus ein Gegner des Marienkultus?*, Freiburg, 1909; J.-V. Bainvel, *Le Saint Cœur de Marie*, surtout c. VIII, p. 229-254.

Sur les frères du Seigneur : A. Durand, *L'Enfance de Jésus-Christ*, p. 219-276; art. *Frères du Seigneur*, *Dict. Apol.*, II, p. 131-148; J.-M. Lagrange, *Évangile selon S. Marc*, p. 79-93; J.-B. Lightfoot, *St Paul's Epistle to the Galatians*, London, 1892, p. 252-291; L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. I, p. 309-310; F. Prat, *Jésus-Christ*, t. I, p. 537-545; J.-M. Vosté, *loc. cit.*, p. 111-129.

Sur la parenté du Seigneur et les généalogies, les indications bibliographiques ont été données ci-dessus.

IV. Période préparatoire. — 1° *Le Précurseur et le Messie.* — Jésus a déjà trente ans; il reste encore silencieux et caché à Nazareth; plus tard, parlant de sa passion, il dira : « J'ai un baptême dont je dois être baptisé, et comme il me tarde de le voir accompli! » (Luc., XII, 50.) Cette impatience qu'il ressentira alors du baptême de sang, ne l'éprouve-t-il pas déjà du baptême qu'il doit recevoir des mains de Jean? Il est venu mettre le feu sur la terre; son seul désir est de l'enflammer. Et cependant il attend : avant le Fils de l'homme, il faut que vienne le Précurseur, un autre Élie, qui doit tout préparer pour sa venue (Matth., XVII, 10-12).

Parlant de l'enfant qui devait naître, l'ange avait dit à Zacharie : « Il marchera dans l'esprit et la force d'Élie » (Luc., I, 17); c'est ainsi qu'il apparaît en effet, près de ce Jourdain d'où Élie avait disparu; même costume, même accent, même rôle, et bientôt même destinée de la part d'une femme méchante et d'un roi faible. Il se manifeste soudain, comme jadis Élie (III Reg., XVII, 1), et se révèle comme un prophète. Israël répétait douloureusement les plaintes du psalmiste : « Où sont, Seigneur, vos antiques miséricordes? Où sont les serments jurés à David? Souvenez-vous, Seigneur, de l'opprobre de vos serviteurs devant les nations. Vos ennemis, Seigneur, nous jettent à la face comme un reproche ces longs délais de votre Messie » (Ps., LXXXIX, 50 sq.); « Il n'y a plus de prophète » (Ps. LXXIV, 9). Or la voix du prophète éclate, et les hommes accourent vers lui, pleins d'espoir et d'effroi.

Jean condamne la sécurité illusoire qui se couvre des privilèges de race et qui répète : « Nous avons pour père Abraham! »; « Car, je vous le dis, Dieu peut, de ces pierres, susciter des enfants à Abraham. Et déjà la cognée est placée à la racine de l'arbre; tout arbre donc qui ne fait pas de bons fruits, va être coupé et jeté au feu » (Matth., III, 9-10).

Cette prédication ardente enflamme les Juifs et les fait accourir en foule : « Jérusalem vient à lui, et toute la Judée, et toute la région du Jourdain » (Matth., III, 5); pharisiens et sadducéens arrivent en grand nombre pour recevoir le baptême (*ibid.*, 7); les Galiléens ne sont pas les moins empressés; c'est parmi eux que Jésus trouvera ses premiers disciples et plus tard, parlant aux foules de Galilée, il leur rappellera l'enthousiasme qui les a entraînées là-bas et le prophète qu'elles y ont vu : « Qu'êtes-vous allés contempler au désert?... Pourquoi y êtes-vous allés? Pour voir un prophète? Oui, je vous le dis, et plus qu'un prophète » (Matth., XI, 7-9).

Cette impression fut si profonde que, deux ans plus tard, aux derniers jours de la vie de Jésus, les pharisiens n'oseront prétendre que le baptême de Jean ait été non de Dieu, mais des hommes : « Si nous disons des hommes, le peuple entier nous lapidera » (Luc., XX, 6). Cependant, bien que l'ébranlement ait été si général et l'admiration si vive, les conversions ne répondirent pas à l'effort du prophète ni à l'attente du Messie : « Il était une lumière ardente et luisante; vous avez voulu vous réjouir une heure à sa lumière » (Joa., V, 35). Combien en verra-t-on bientôt passer de même à la lumière du Christ, s'en réjouir une heure et l'oublier! Jésus pourra dire encore aux foules de Galilée : « Nous vous avons joué de la flûte, et vous n'avez point dansé; nous avons chanté des complaintes, et vous ne vous êtes point lamentés. Car Jean est venu, ne mangeant ni ne buvant, et ils disent : Il est possédé du démon. Le Fils de l'homme est venu, mangeant et buvant, et ils disent : Voilà un mangeur et un buveur, un ami des publicains et des pécheurs » (Matth., XI, 16-19; cf. Luc., VII, 31-35).

Ces paroles du Seigneur font sentir toute la différence des deux maîtres et des deux prédications. Il faut observer toutefois que ce prédicateur austère, qui a pour vêtement une tunique de poils de chameau et une ceinture de cuir, pour nourriture des sauterelles et du miel sauvage, n'impose à personne la rigueur de son ascétisme; il se contente de prescrire l'aumône et la justice; les publicains eux-mêmes et les soldats ne sont pas obligés de renoncer au service de l'étranger, mais seulement d'exercer loyalement leur profession (Luc., III, 10-14).

Ceux que sa parole a touchés confessent leurs péchés et reçoivent le baptême. Ce baptême de Jean était fort différent des ablutions légales : on ne se l'administrait pas soi-même, mais on le recevait du Baptiste, et, de plus, on cherchait par là, non la pureté légale, mais la justice. Plus semblable au baptême des prosélytes, il s'en distinguait encore : le baptême des prosélytes avait pour effet la pureté lévitique, et était un rite d'agrégation au peuple d'Israël; le baptême de Jean était un baptême de pénitence, il symbolisait la pureté morale, et préparait au règne de Dieu. Le baptême des esséniens était encore plus différent du baptême de Jean (cf. L. Cerfaux, *Le baptême des esséniens*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1929, p. 248-265); on a prétendu (par ex. R. Reitzenstein, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Leipzig, 1929, surtout p. 249 sq.) trouver l'origine du baptême johannique dans le baptême mandéen; mais ces hypothèses d'influence mandéenne sont aujourd'hui abandonnées, parce qu'on a reconnu que tout ce que nous savons de la gnose mandéenne et surtout de sa liturgie est d'une date bien postérieure aux origines chrétiennes et accuse l'influence d'un culte chrétien déjà très développé. Cf. H. Lietzmann, *Ein Beitrag zur Mandäerfrage*, Berlin, 1930.

Au contraire, on ne peut nier le lien qui rattache le baptême de Jean au baptême chrétien. Cf. A. von Stromberg, *Studien zur Theorie und Praxis der Taufe in den christlichen Kirchen der ersten-zweiten Jahrhunderte*, dans les *Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche* de N. Bonwetsch et R. Seeberg, VIII, Berlin, 1913, p. 51-59; et J. Coppens, art. Baptême, *Supplément*, t. I, col. 879-883. Le baptême de Jean était de Dieu et non des hommes : c'est ce qu'implique certainement la question posée par Jésus aux pharisiens (Matth., XXI, 25; Marc., XI, 30; Luc., XX, 4). D'autre part, le baptême johannique, comparé au baptême chrétien, n'en est qu'un présage ou une promesse : « Moi je vous baptise dans l'eau; mais il vient, celui qui est plus fort que moi; lui, il vous baptisera dans le Saint-Esprit et dans le feu » (Luc., III, 16; cf. Buzy, *Saint Jean-Baptiste*, p. 166-170). La promesse du Saint-Esprit, qu'on lit dans ce texte et dans les parallèles (Matth., III, 11; Marc., I, 8), ne prendra toute sa signification que chez les chrétiens; les disciples de Jean ne semblent

pas en avoir conservé le souvenir : « Nous n'avons même pas entendu dire qu'il y ait un Saint-Esprit », diront les johannites d'Éphèse (Act., XIX, 2). Sur le baptême de Jean et ses relations avec les divers baptêmes juifs et le baptême chrétien, cf. J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie*, Gembloux, 1935, surtout p. 10-21 (les esséniens), p. 63-89 (le baptême de Jean), p. 341-414 (baptême juif et baptême chrétien).

La plupart de ceux qui avaient reçu le baptême de Jean le quittaient ensuite; quelques-uns cependant s'attachaient au Baptiste et partageaient sa vie : il leur apprend à prier (Luc., XI, 1), il les fait jeûner (Marc., II, 18); il les entraîne, à sa suite, vers ce règne de Dieu où il tend. Et le Précurseur lui-même enverra au Christ quelques-uns de ses disciples, qui seront au premier rang des apôtres : André, Jean, Pierre, Philippe, Nathanaël.

Cette démarche décisive était le plus grand hommage que le Précurseur pût rendre au Christ; elle marque toute l'orientation de sa vie. Même avant le baptême de Jésus, toute sa prédication tendait à lui. Autour de Jean, l'enthousiasme est si grand qu'on se demande s'il n'est pas le Christ; il s'en défend : « Moi, je vous baptise dans l'eau, pour la pénitence. Mais celui qui vient après moi est plus fort que moi; et je ne suis pas digne de porter ses sandales; c'est lui qui vous baptisera dans l'Esprit-Saint et dans le feu » (Matth., III, 11). Ce Messie qu'il annonce, lui apparaît comme le justicier, qui « a le van à la main, pour nettoyer son aire (*ibid.*, 12); au baptême de Jésus, l'Esprit le lui aura fait reconnaître et mieux comprendre; il le présentera à ses disciples comme « l'Agneau de Dieu qui ôte le péché du monde » (Joa., I, 29); comme « l'Époux » (Joa., III, 29).

Parmi tous ces Juifs qui viennent humblement recevoir le baptême de pénitence Jésus se présente; Jean ne le connaissait pas encore (Joa., I, 33); la théophanie du baptême sera le signe, promis par Dieu, qui lui révélera le Messie; et cependant, en le voyant s'avancer vers lui, Jean est saisi d'admiration et de confusion : « C'est moi qui ai besoin d'être baptisé par toi, et tu viens à moi! — Laisse-moi faire maintenant, car c'est ainsi qu'il nous convient d'accomplir toute justice. Alors, il le laissa faire » (Matth., III, 15). Cette résistance de Jean, vaincue par l'humilité du Christ, rappelle la scène du lavement des pieds, l'étonnement de Pierre, l'humble et impérieuse insistance de Jésus (Joa., XIII, 6 sq.). Il eût pu dire à Jean ce qu'il dira à Pierre : « Tu ne comprends pas ce que je fais là; tu le comprendras plus tard. » L'Église en effet l'a compris : Jésus a voulu être baptisé pour sanctifier l'eau (S. Ignace, *Ephes.*, XVIII, 2); il l'a voulu aussi pour s'humilier, Chef de l'humanité, sous ce joug imposé à l'humanité pécheresse; c'est dans ce sentiment que Marie s'était soumise à la purification et que lui-même, en toute occasion, s'est chargé humblement, amoureusement, du lourd fardeau de la Loi.

« Jésus, ayant été baptisé, sortit aussitôt de l'eau; et voici que les cieux s'ouvrirent, et il vit l'Esprit de Dieu descendant comme une colombe, venant à lui. Et voici qu'une voix se fit entendre du ciel, disant : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui je me suis complu » (Matth., III, 16-17). Dans ce récit, la voix céleste s'adresse aux assistants et leur présente Jésus comme le Fils bien-aimé; chez S. Marc (I, 11) au contraire et chez S. Luc (III, 22), c'est à Jésus que la voix s'adresse. Ces deux formes du récit ne s'excluent pas l'une l'autre. Ici, comme dans la scène de la Transfiguration, comme dans la révélation céleste rapportée par S. Jean (XII, 28), comme aussi dans l'apparition du Seigneur à S. Paul sur le chemin de Damas, la manifestation divine fut perçue sans doute de plusieurs témoins, mais inégalement : les moins préparés furent émus par ce miracle sans en percevoir nettement la portée; Jean-Baptiste y reconnut le signe promis par Dieu (Joa., I, 32-34); Jésus enfin y ressentit l'infinie douceur du Père et, en même temps, la puissante impulsion de l'Esprit qui le poussait au désert et l'engageait dans son ministère messianique.

Cette théophanie est aussi la première manifestation solennelle de la sainte Trinité. Plus tard, dans le baptême chrétien, la Trinité devait s'affirmer par la formule que Jésus enseignerait à ses disciples : « Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. » Déjà, dans ce baptême du Christ, elle se révèle; sans doute, cette révélation ne sera pleinement comprise que plus tard, par l'Église, éclairée par le Saint-Esprit; elle se reportera alors vers ce premier jour de la vie publique du Seigneur, et elle aimera à y vénérer la première manifestation du mystère chrétien, du Dieu Père, Fils et Saint-Esprit. Nous avons rappelé ailleurs les broderies dont plus tard les évangiles apocryphes ont chargé cette scène si sobrement racontée dans les synoptiques; cf. *Vie et enseignement de J.-C.*, t. I, p. 76, n. 1; *Origines du dogme de la Trinité*, p. 270, n. 1.

Ouvrages catholiques. — D. Buzy, *S. Jean-Baptiste*, Paris, 1922; L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. I, p. 297-305, 341 sq.; H. Houbaut, *S. Jean-Baptiste*, dans *Dictionnaire de théologie*, t. VIII, col. 646-656; J. Thomas, *Le mouvemement baptiste en Palestine et Syrie (150 av. J.-C.-300 ap. J.-C.)*, Gembloux, 1935, surtout Ire partie, ch. II, p. 63-139 : *Jean-Baptiste et les johannites.*

Anglicans. — A.-D. Headlam, *The Life and Teaching of Jesus the Christ*, Londres, 1923, ch. III, p. 133-171; J. Moffatt, *John the Baptist*, dans *The History of Christianity in the Light of modern Knowledge*, Londres, 1929, p. 125-197.

Parmi les *critiques indépendants*, les ouvrages qui ont été indiqués ci-dessus.

2° *La tentation.* — Aussitôt après le baptême, « Jésus fut poussé par l'Esprit dans le désert pour y être tenté par le diable » (Matth., IV, 1). Il y passa quarante jours, « avec les bêtes » (Marc., I, 13), jeûnant et priant. Puis il eut faim; le diable alors s'approche de lui pour le tenter : « Si tu es le Fils de Dieu, dis que ces pierres deviennent des pains »; puis, l'emmenant sur le pinacle du Temple : « Si tu es le Fils de Dieu, jette-toi en bas »; et enfin, l'emmenant sur une montagne très élevée et lui montrant tous les royaumes du monde : « Tout cela, je te le donnerai, si, te prosternant devant moi, tu m'adores » (Matth., IV, 2-11).

Cette scène n'eut d'autre témoin que Jésus; c'est lui qui l'a racontée à ses disciples parce qu'il y voyait un grand enseignement. Pendant toute sa vie, le Christ devra lutter contre cet ennemi du genre humain, cet « homme fort et armé » qui se croit en sûreté dans la maison qu'il a envahie, mais qu'un plus fort que lui va chasser (Luc., XI, 21-22). Et de même la lutte du chrétien « n'est point contre des adversaires de chair et de sang, mais contre les principautés, contre les puissances, contre les princes de ce monde des ténèbres, contre les esprits du mal qui habitent au ciel » (Eph., VI, 12). Le Christ, notre Chef, a voulu subir le premier les assauts du diable et en triompher. Il a voulu aussi « devenir en tout semblable à ses frères » (Hebr., II, 17) et « compatir à toutes nos faiblesses, ayant été tenté de toutes façons pour nous devenir semblable sauf le péché » (*ibid.*, IV, 15).

Ce mystère de la tentation du Seigneur est donc pour nous un des traits les plus touchants de l'Évangile; il est aussi, dans cette histoire, un épisode décisif. Jésus est le Fils de Dieu; il va commencer son ministère de Messie; mais dans quelles conditions et suivant quel programme? Le peuple qui l'entoure

et qui l'attend, rêve d'un messianisme tout charnel, celui que le tentateur évoque : le règne de Dieu, il se l'imagine comme un banquet plantureux, comme une délivrance miraculeuse, comme une domination universelle. Jésus, sans doute, repousse ces ambitions charnelles; mais, en les repoussant, il découragera une grande partie de son peuple. Par delà le tentateur, il apercevait, du mont de la Tentation, l'immense foule des Juifs qui, au seul nom du Messie, rêvaient prodiges et empire. « Si tu es le Christ, donne-nous un signe dans le ciel! » — « Donne-nous la manne, comme fit Moïse au désert! » — « Si tu es le Christ, dis-le nous! » — « Si tu es le Christ, descends de la croix! » Et il faudra peu à peu désabuser toutes ces foules et, sans éteindre l'étincelle de foi qui luit encore dans cette boue, leur révéler le Messie souffrant, le Messie crucifié, que les Apôtres eux-même se refuseront si longtemps à reconnaître : « A Dieu ne plaise, Seigneur, cela ne t'arrivera pas », s'écriera S. Pierre à la première prédiction de la Passion, et Jésus, douloureusement blessé, lui répondra : « Arrière de moi, Satan, tu m'es un scandale, parce que tu ne penses pas comme Dieu, mais comme les hommes » (Matth., XVI, 22-23).

L'émotion de cette réponse montre combien était cruel à Jésus ce conflit entre lui et son peuple; ce sera la grande souffrance de toute sa vie publique, la cause la plus apparente de ses échecs. Le démon le pressent, et c'est ce point douloureux qu'il vise : si Jésus abaissait ses exigences, s'il proposait aux Juifs le royaume qu'ils rêvent, quel enthousiasme il provoquerait, quel élan irrésistible! Jésus repousse tout cela, pour se complaire dans la volonté du Père, qui déconcerte les orgueilleux et charme les humbles : « Je te rends grâce, dira-t-il bientôt, ô Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que tu as caché tout cela aux sages et aux prudents, et de ce que tu l'as révélé aux petits enfants. Oui, Père, tel a été ton bon plaisir! » (Matth., XI, 25-26.)

Ces tentations furent certainement une lutte personnelle entre Jésus et le démon. Faut-il admettre que le Christ fut réellement conduit par Satan sur le pinacle du Temple, puis sur une haute montagne, ou que tout se passa en vision? Les deux interprétations peuvent se soutenir. En faveur de la première, voir Lagrange, *S. Matthieu*, p. 65 sq.; en faveur de la seconde, P. Ketter, *Die Versuchung Jesu nach dem Berichte der Synoptiker*, Münster, 1918, p. 113-117. Dans cette dissertation, on trouvera une ample bibliographie de la question. Sur l'analogie qu'on a cru relever dans l'histoire du Bouddha et dans celle de Zarathustra, voir L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. I, p. 343; Ketter, *loc. cit.*, p. 45-63.

3° *Le témoignage de Jean-Baptiste; les premiers Apôtres.* — Jusqu'ici nous avons suivi les synoptiques; les faits que nous avons à raconter en ce moment ne nous sont connus que par S. Jean (I, 19-51); ses récits ont ici tout particulièrement le caractère de souvenirs personnels; ils ont pour l'histoire évangélique une grande portée : ils mettent en pleine lumière le rôle du Précurseur et le lien étroit qui le rattache au Christ.

Ces épisodes se passent sur les bords du Jourdain, mais sur la rive orientale (I, 28) : si Jean a dû ainsi passer en Pérée, c'est sans doute qu'il ne se sent plus en sûreté près de Jérusalem. Des prêtres et des lévites lui sont envoyés de la Ville sainte, pour enquêter sur sa parole et son rôle : il n'est ni le Christ, ni Élie, ni le prophète, mais « la voix de celui qui crie dans le désert : Redressez la voie du Seigneur. — Pourquoi donc baptises-tu? — Moi, je baptise dans l'eau; au milieu de vous se tient quelqu'un que vous ne connaissez pas, qui vient après moi, et dont je ne suis pas digne de délier la sandale » (I, 19-27).

Ce témoignage confirme mais dépasse l'annonce prophétique qui avait précédé le baptême : celui qui était prédit est venu; il est au milieu des Juifs, ignoré d'eux, mais connu de Jean. « Le lendemain il voit venir Jésus, et il dit : Voici l'Agneau de Dieu, qui ôte le péché du monde », et il raconte la vision du baptême, l'Esprit descendant sur Jésus; c'était le signe promis par Dieu; c'est par là que Jean a reconnu le Christ (I, 29-34).

Le lendemain, Jean se tenait encore là, et près de lui deux de ses disciples; il voit passer Jésus et leur dit : « Voici l'Agneau de Dieu », et les disciples suivent Jésus. « Que cherchez-vous? leur dit Jésus. — Rabbi, où habites-tu? — Venez et voyez. C'était à peu près la dixième heure; ils restèrent près de lui ce jour-là et André alla chercher son frère : « Tu es Simon, lui dit Jésus, tu t'appelleras Céphas » (I, 35-42).

« Le lendemain, Jésus voulut partir en Galilée; il trouve Philippe, et lui dit : Suis-moi. Or Philippe était de Bethsaïde, la ville d'André et de Pierre. » — Philippe se trouvait sans doute dans le groupe des Galiléens disciples de Jean; il est conquis comme les autres, et à son tour, il conquiert à Jésus Nathanaël qui était de Cana (Joa., XXI, 2) et qu'on identifie avec l'Apôtre Barthélemy (I, 43-51).

Ainsi des douze Apôtres cinq sont expressément mentionnés comme conquis alors par Jésus. Ils étaient disciples du Précurseur avant de devenir disciples du Christ; les sept autres étaient-ils dans le même cas? C'est possible; il est certain du moins que tous avaient connu Jean et pouvaient rendre témoignage de son baptême et de sa prédication (Act., I, 22).

Après ce départ des premiers Apôtres, auquel lui-même les avait invités, Jean-Baptiste poursuivit sa prédication, non plus à Béthanie au delà du Jourdain, mais à Énon, près de Salim (Joa., III, 23). Jésus de son côté prêchait en Judée, et ses disciples administraient le baptême (*ibid.*, III, 22; IV, 2). Les disciples de Jean s'en émurent : « Rabbi, celui à qui tu as rendu témoignage, voici qu'il baptise, et tout le monde va à lui. — Vous-mêmes, répondit Jean, me rendez témoignage que j'ai dit : Je ne suis pas le Christ, mais son avant-coureur. Celui qui a l'épouse est l'époux. Mais l'ami de l'époux, qui se tient près de lui et l'écoute, se réjouit grandement de la joie de l'époux. C'est là ma joie, et elle est comblée. Il faut que lui grandisse, et que moi, je diminue » (III, 26-30).

Ces paroles de foi et d'amour, c'est le témoignage suprême de Jean; cette « lampe ardente et luisante » va se voiler et s'éteindre. Bientôt Hérode Antipas le fit jeter en prison (Joa., III, 24; Matth., XIV, 3-5; Marc., VI, 17-20; Luc., III, 19-20; cf. Josèphe, *Ant. Jud.*, XVIII, v, 2, § 116-119) : il redoutait l'ascendant que le Précurseur avait sur le peuple, et il avait été blessé par ses remontrances sur son union adultère avec Hérodiade.

Dans le donjon de Machéronte où il est enfermé, Jean reste en contact avec ses disciples, et bientôt il les sent inquiets et jaloux comme ils l'avaient été à Énon : depuis plusieurs mois Jésus prêche en Galilée, les foules se pressent sans recevoir encore de lui aucune déclaration péremptoire de son rôle messianique; le Précurseur est en prison, et n'a plus autour de lui qu'un petit groupe d'amis fidèles. Jadis, au Jourdain, Jean envoyait ses disciples à Jésus, leur disant ce seul mot : « Voici l'Agneau de Dieu! » : à Jésus lui-même d'achever l'œuvre; aujourd'hui de même, ces disciples meurtris et méfiants, il les charge d'un message pour Jésus : « Es-tu celui qui doit venir, ou devons-nous en attendre un autre ? » (Matth., XI, 2-3; Luc., VII, 18-20.) Jésus leur répond : « Allez et rapportez à Jean ce que vous entendez et voyez : les

aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les morts ressuscitent, les pauvres sont évangélisés, et bienheureux celui qui n'est point scandalisé à mon sujet » (Matth., XI, 4-6; Luc., VII, 22-23). Ainsi dans cette occasion solennelle, Jésus donne en preuve de sa mission les œuvres messianiques qu'il fait; cet argument est très familier à Jésus, et se rencontre très fréquemment dans les évangiles, particulièrement chez S. Jean; en pareille occasion une telle réponse a une portée exceptionnelle : Jean, qui a envoyé cette ambassade, est le Précurseur du Christ; il personnifie Israël et son espérance; il est mieux qualifié que personne pour poser à Jésus la question décisive : « Es-tu celui qui doit venir, ou devons-nous en attendre un autre? » A cette ambassade le Messie doit répondre et présenter ses titres : ceux qu'il fait valoir sont ses œuvres, celles-là mêmes qui avaient été prédites par les prophètes (Is., XXXV, 5-6; LXI, 1).

Dans ces œuvres messianiques, dans cet accomplissement des prophéties, il y avait assez de lumière pour éclairer ceux qui cherchaient la lumière; combien cependant, loin d'être guidés, seraient blessés par elle! c'est de ceux-là que Jésus prévoit le scandale : « Bienheureux celui qui n'est point scandalisé à mon sujet! » A la bonne foi qui le cherche il se présente, avec les preuves certaines de sa mission; à l'obstination qui le repousse il ne s'impose pas. Les envoyés de Jean s'en vont; sont-ils convaincus par ce qu'ils ont vu et entendu? nous ne le savons. Peut-être leur maître acheva-t-il l'œuvre commencée par Jésus; il est certain du moins que, longtemps encore, il se maintiendra des disciples de Jean qui se refuseront à suivre Jésus.

Cette jalousie ombrageuse des disciples ne diminue pas la grandeur du maître. Dès que les deux disciples de Jean sont partis, Jésus rend à son précurseur le plus magnifique hommage; Luc et Matthieu nous l'ont rapporté dans des termes presque identiques (Matth., XI, 7-19; Luc., VII, 24-35). Les souvenirs du désert étaient d'hier; Jésus les réveille par ses interrogations pressantes : « Qu'êtes-vous allés voir au désert? un roseau agité du vent? Voyons, qu'êtes-vous allés voir? un homme aux riches vêtements? mais ceux qui portent de riches vêtements, ils sont dans les palais des rois. Voyons, qu'êtes-vous allés voir? un prophète? Oui, je vous le dis, et plus qu'un prophète. Car c'est de lui qu'il a été écrit : Voici que j'envoie mon Ange devant ta face, il préparera ta voie devant toi. En vérité je vous le dis, parmi les fils des femmes, il ne s'est pas levé plus grand que Jean-Baptiste. Mais le plus petit dans le royaume est plus grand que lui. » Le ministère de Jean est plus auguste que celui de tous les prophètes; cependant ce n'est encore qu'une préparation au royaume; les fidèles du royaume sont donc plus privilégiés que Jean, plus proches du Christ. La comparaison ne porte pas sur la vertu, mais sur les privilèges, sur les grâces gratuitement départies.

Quelques mois plus tard, peu de temps avant la mission des Apôtres, Jean-Baptiste était mis à mort dans sa prison (Marc., VI, 14-29); il avait été précurseur par sa prédication; il le fut encore par son martyre.

La mort de Jean n'effaça pas son souvenir, tout au contraire : dans les mois qui suivent, on ne peut se persuader qu'un tel prophète a disparu pour toujours; et bien des gens disent de Jésus : C'est Jean ressuscité (Matth., XIV, 2; Marc., VI, 16; Luc., IX, 7; cf. Matth., XVI, 14; Marc., VIII, 27; Luc., IX, 19). Pendant la dernière semaine de sa vie, Jésus, pressé de questions par les grands-prêtres, les scribes et les anciens, leur demande ce qu'il pensent du baptême de Jean; ils se dérobent : « Si nous disons : il venait des hommes, tout le peuple nous lapidera » (Luc., XX, 5; cf. Matth., XXI, 26; Marc., XI, 32). Longtemps encore, au cours du Ier siècle, on trouve des gens qui se réclament de Jean et qui ignorent Jésus; ils sont de la lignée des disciples chagrins et jaloux que nous avons vus à Énon, autour du Baptiste (Joa., III, 26) et plus tard à Machéronte. Ce seront, par ex., ces johannites que S. Paul trouvera à Éphèse (Act., XIX, 1-6) : à ces gens qui n'ont reçu que le baptême de Jean il devra dire : « Jean a baptisé le peuple d'un baptême de pénitence, en les exhortant à croire en celui qui devait venir après lui, c'est-à-dire en Jésus. » Nous ne rencontrons pas alors d'autre groupe de ce genre; mais la prédication des Apôtres montre qu'ils redoutaient le danger de ce johannisme étroit et sectaire : de là l'insistance avec laquelle S. Paul, à Antioche de Pisidie, rappelle le témoignage de Jean : « Je ne suis pas celui que vous croyez; mais après moi vient quelqu'un dont je ne suis pas digne de délier la sandale » (Act., XIII, 25). Et à son tour l'évangéliste S. Jean insistera dans son prologue sur le rôle subordonné du Précurseur (Joa., I, 8), affirmé par lui-même avec tant de force (*ibid.*, 20, 27).

Tout cet ensemble de faits et de textes est parfaitement cohérent et confirme les récits évangéliques; il révèle la force et la profondeur du mouvement religieux créé par Jean; il en éclaire aussi le caractère : Jean lui-même ne conçoit sa mission que comme une préparation à la venue du Messie; quand le Messie apparaît et lui a été révélé, il en rend témoignage et oriente vers lui ses disciples, autant qu'il le peut : plusieurs d'entre eux en effet se donnèrent à Jésus, et devinrent ses plus grands apôtres; mais d'autres se refusèrent à le suivre et s'isolèrent. Les Apôtres firent effort pour les rallier au christianisme, et souvent y réussirent; ceux qui s'obstinèrent ne furent plus qu'une secte qui bientôt s'éteignit.

Les critiques indépendants ont proposé du rôle et de la mission de Jean-Baptiste d'autres interprétations. D'après Ed. Meyer, Jean a fondé une secte analogue à celle des esséniens et des thérapeutes; Jésus en a fondé une autre; ce sont là deux mouvements religieux totalement indépendants (*Ursprung und Anfänge des Christentums*, Stuttgart, 1921, t. I, p. 82-94). M. Goguel ne va pas jusque-là; il admet que Jésus est venu à Jean, il pense qu'il s'est fait son disciple, mais que, plus tard, il l'a quitté « parce qu'il ne partageait plus ses vues sur le baptême »; Jean, dès lors, « n'a plus vu en Jésus qu'un disciple et, disons le mot, un renégat » (*Jean-Baptiste*, Paris, 1928, p. 274). Maury est plus fidèle à l'interprétation traditionnelle : il reconnaît en Jean un précurseur, mais estime qu'il « n'a pas su comme le Christ surmonter durablement la tentation d'un ministère charnel et que, dans sa prison, il s'est laissé reprendre par ses anciennes conceptions et gagner par un scepticisme amer » (Art. *Jean-Baptiste*, dans le *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, t. I, p. 599).

V. Le ministère public du Christ. — Avant de suivre les différentes étapes du ministère de Jésus, nous essaierons d'en esquisser le développement progressif.

Tous les chrétiens qui abordent l'étude de la vie de Jésus sont assurés que le Seigneur, dès le premier jour de son ministère, savait le but qu'il visait et le plan qu'il voulait suivre. Ils cherchent donc à reconnaître dans l'histoire évangélique ce but et ce plan; et au premier regard ils sont souvent déconcertés. Ils n'aperçoivent point un plan tracé d'avance et constamment suivi; ils ont plutôt l'impression d'une prédication errante à travers villes et campagnes, suivant un itinéraire que les circonstances imposent bien plus que le Maître ne le choisit. Cette marche de

Jésus ressemble un peu à celle de S. François d'Assise parcourant l'Italie et y lançant ses compagnons sans leur imposer d'autre plan que l'inspiration divine.

Les critiques indépendants ont beaucoup insisté sur cette impression; ils ont vu souvent dans la prédication de Jésus « une activité inquiète et sans but » (K.-D. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin, 1919, p. VIII).

Il y a là une exagération manifeste. Mais faut-il du moins accorder que Jésus s'est laissé conduire par la Providence du Père, manifestée par les circonstances, sans avoir de lui-même aucun plan d'action qu'il eût cherché à suivre? Non pas. Il est vrai que la catéchèse primitive, peu soucieuse d'enchaînement chronologique, a dispersé les incidents et les a regroupés selon leurs affinités logiques; il faut un travail attentif pour rétablir avec vraisemblance la suite des faits. Mais, quand on y est parvenu, on voit apparaître un plan d'évangélisation que Jésus s'est proposé dès l'origine, que ses ennemis ont faussé et auquel enfin le Seigneur a substitué un plan nouveau plus conforme à ses desseins.

Le premier effort se porte sur Jérusalem. C'est un fait très important, que les synoptiques avaient omis et que S. Jean a mis en lumière. Jérusalem était le centre religieux d'Israël et de là tout dépendait; Jésus devait dire : « Il ne convient pas qu'un prophète meure hors de Jérusalem » (Luc., XIII, 33), et aussi : « Jérusalem, que de fois j'ai voulu rassembler tes enfants... et vous ne l'avez pas voulu! » (*ibid.*, 34.) Après sa résurrection, il prescrira à ses Apôtres de rester à Jérusalem, et d'y attendre l'effusion de l'Esprit-Saint (Act., I, 4); et en effet les Apôtres s'y fixent; ils y demeurent même pendant la persécution (*ibid.*, VIII, 1); ils y concentrent leurs efforts; il faudra l'établissement de S. Pierre à Rome et la ruine de Jérusalem pour déplacer définitivement le centre du christianisme.

Chassé de Jérusalem et de la Judée, Jésus passe en Galilée; son ministère y sera moins surveillé, mieux accueilli, plus efficace. La prédication que S. Jean nous fait connaître, à Jérusalem, est, dès les premiers jours, contrainte par les mille précautions qu'il faut prendre : Jésus ne peut se fier à ceux qui croient en lui, parce qu'il les connaît tous, et qu'il sait ce qu'il y a dans l'homme (Joa., II, 24-25); Nicodème n'ose venir le trouver que de nuit. En Galilée, dans les premiers mois du moins, les démarches pourront être de part et d'autre plus libres et plus ouvertes : aux abords du lac, sur la montagne, dans la plaine de Génésareth, les auditeurs se presseront par centaines, par milliers, et Jésus pourra librement leur prêcher la bonne nouvelle. Bientôt cependant cette expansion conquérante sera surveillée et entravée; les pharisiens poursuivent Jésus, l'attaquent, le calomnient; les Juifs, dont beaucoup n'ont été touchés que superficiellement, sont ébranlés par cette opposition menée par des docteurs dont l'autorité les intimide; ils sont d'ailleurs déconcertés par la doctrine de Jésus, trop haute et trop pure pour eux; dès lors, le Christ devra dans ses discours se prémunir contre la malignité de ses adversaires et contre la pusillanimité de ses disciples; à partir de ce moment, il parlera le plus souvent en paraboles, réservant à ses Apôtres l'interprétation plus explicite de ce que les autres n'entendent qu'à demi.

Vers la fin de cette période du ministère galiléen, au printemps de l'an 29, Jésus envoie ses Apôtres en mission à travers la Galilée. La province, déjà profondément touchée, semble un moment soulevée tout entière d'espoir et de désir. Jésus s'étant retiré au désert avec ses disciples, y est suivi par des milliers de fidèles qui en oublient le boire et le manger; il les nourrit miraculeusement; cette multiplication des pains exalte encore leur espoir; ils veulent se saisir de Jésus et le faire roi; ainsi ce grand mouvement dévie et va se briser, laissant beaucoup d'âmes meurtries pour longtemps ou pour toujours : Jésus se dérobe aux recherches des Juifs, il force ses Apôtres à repasser le lac. Il prononce son grand discours sur le pain de vie; la plupart des auditeurs, charmés un moment par sa parole, se refusent bientôt à le suivre; les rêves du royaume terrestre, qu'il a déçus, leur sont encore trop chers pour qu'ils goûtent les promesses sublimes qu'il leur fait. La foule l'abandonne : les Apôtres, groupés autour de Pierre, lui restent fidèles, sauf Judas qui déjà est un démon.

Après cette crise douloureuse, Jésus quitte la Galilée et, après une courte expédition sur les côtes de Phénicie, il se retire dans la région de Césarée de Philippe; ses efforts se concentrent sur le petit groupe des Apôtres; à Césarée de Philippe, puis sur le mont de la Transfiguration, il se révèle à eux dans une lumière plus haute que jamais et, en même temps, il les prépare à la terrible épreuve de la Passion.

Pendant les six derniers mois, depuis la fête des Tentes jusqu'à Pâques, on suit, grâce à S. Jean surtout, les efforts suprêmes du Christ; ils visent surtout Jérusalem; c'est un drame poignant qui se déroule de fête en fête : on en avait déjà saisi les premières scènes à la Pâque de l'an 28, puis en 29, lors d'une grande fête, Pâque ou Pentecôte, mais surtout à la fête des Tentes, de la Dédicace, enfin à la Pâque de l'an 30. On sent, au début, la foule hésitante : « C'est un homme de bien », disent les uns; « c'est un séducteur », reprennent les autres (Joa., VII, 12); des gens de Jérusalem disent : « N'est-ce pas celui qu'on veut faire mourir? Et le voilà qui parle librement, et on ne lui dit rien; les chefs auraient-ils reconnu que c'est le Christ? » (VII, 25-26.) Et la foule : « Le Christ, quand il viendra, fera-t-il plus de miracles? » (VII, 31.) Les policiers eux-mêmes : « Jamais homme n'a parlé comme cet homme » (VII, 46). Mais, en face de ces bonnes volontés timides, les grands-prêtres et les pharisiens se dressent : « Un seul des chefs a-t-il cru en lui? ou un seul des pharisiens? Cette foule qui ignore la loi, ce sont des maudits » (VII, 48-49). Et au milieu de toute cette agitation, Jésus se tient debout et crie, le grand jour de la fête : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi, et qu'il boive! » (VII, 37.)

Les âmes souvent semblent prêtes à se donner; au dernier moment, elles se dérobent. Jésus est toujours menacé; les foules de Jérusalem, attirées par ses miracles et par sa parole, restent captives des pharisiens, qui chassent de la synagogue tout disciple de Jésus (Joa., IX, 22), captives aussi de leur orgueil national qui se révolte des promesses mêmes du Christ (*ibid.*, VIII, 33).

Toute cette série d'efforts n'est-elle pas une série d'échecs? Jésus est chassé de Jérusalem, puis de la Judée, puis de la Galilée; dans les derniers mois de sa vie, il est obligé de se retirer au désert; s'il vient à Jérusalem, c'est seulement à l'époque des grandes fêtes, quand l'affluence des Juifs de toutes les provinces, et en particulier des pèlerins de Galilée, rend les pharisiens plus timides. L'évangélisation du peuple de Dieu est partout paralysée. Le plan d'évangélisation a-t-il été brisé? Jésus a-t-il été vaincu? Non, mais au plan primitif il substitue un plan nouveau; il ne peut sauver son peuple qui s'obstine à se perdre; mais il fonde l'Église, le nouvel Israël.

A mesure que l'apostolat près des foules se fait plus difficile et plus périlleux, l'effort de Jésus se reporte de plus en plus sur l'élite : aux Douze il réserve d'abord l'interprétation des paraboles, puis la révélation de sa personne, de son rôle, de sa desti-

née; parmi les Douze eux-mêmes il distingue trois privilégiés, Pierre, Jacques et Jean; eux seuls seront les témoins de la transfiguration et en garderont le secret jusqu'après la mort et la résurrection du Seigneur. Sans doute, « il n'y a rien de caché qui ne doive être découvert, rien de secret qui ne doive être produit au jour » (Marc., IV, 22). Le christianisme ne sera jamais une secte ésotérique; mais il sera une Église hiérarchique, où les pasteurs auront la charge d'enseigner le troupeau. Jésus voulait remettre à l'Église le soin de prêcher l'Évangile, de convertir Israël et le monde; il lui confierait tout ce qu'il aurait acquis par son sang, l'Esprit-Saint et tous ces trésors de grâce et de vérité qu'il ne cesserait de lui départir jusqu'à la consommation des siècles; mais ce serait elle-même qui, sous sa conduite invisible, disposerait de tous ces trésors et enrichirait les hommes. Pour la préparer à ce rôle, il concentre sur elle, sur ses chefs, tous ses efforts, se contentant de répandre tout autour, parmi le peuple de Dieu, la semence du royaume qui, plus tard, sous l'action de l'Esprit-Saint, germera et offrira à l'Église naissante ses premières moissons.

1° *Les préludes du ministère public : Cana et Capharnaüm; Jésus en Judée et en Samarie.* — Au cours des deux ou trois mois qui suivent l'appel des premiers Apôtres sur les bords du Jourdain, nous ne voyons encore que les préludes du ministère public : c'est d'abord le miracle de Cana; les disciples, qui sont venus là avec le Christ, s'étaient livrés à Jean-Baptiste, puis à Jésus, sans demander à leurs maîtres aucun miracle; en ce jour, Jésus leur donne un signe, « il manifesta sa gloire, et ses disciples crurent en lui » (Joa., II, 11). « Ensuite, il descendit à Capharnaüm avec sa mère, ses frères et ses disciples, et ils y restèrent quelques jours » (*ibid.*, 12). De ses frères, le même évangéliste (VII, 7), rapportant des événements postérieurs de dix-huit mois, nous dira qu' « ils ne croyaient pas en lui »; ils ne le suivent donc pas comme leur Maître, ils l'accompagnent comme leur parent; le ministère évangélique n'est pas encore inauguré, l'heure du Christ n'est pas encore venue (*ibid.*, II, 4).

C'est au cours de la Pâque, dans le Temple de Jérusalem, que le Christ se manifeste par ses œuvres, et d'abord par l'expulsion des vendeurs du Temple. L'oracle de Malachie se réalise : « Voici que je vais envoyer mon messager, et il déblaiera le chemin devant moi, et aussitôt viendra à son Temple le Seigneur auquel vous aspirez, et l'ange de l'alliance que vous désirez » (Mal., III, 1). Le Précurseur prêche encore; celui qu'il a désigné à ses disciples apparaît déjà dans le Temple comme le Seigneur. « Le zèle de votre maison me dévore »; cette parole du psalmiste s'impose au souvenir des disciples (Joa., II, 17). Jésus lui-même marque d'autorité le sens de sa démarche : « Enlevez tout cela d'ici, dit-il aux vendeurs; ne faites pas de la maison de mon Père un entrepôt de commerce » (*ibid.*, 16). Jésus se révèle ici non seulement par son autorité, mais plus encore par sa sainteté : l'honneur de son Père lui est cher par-dessus tout; sa première action publique est de purifier le lieu saint et d'en assurer le respect.

Les Juifs demandent des signes; Jésus ne veut leur donner d'autre signe que sa résurrection qu'il prédit; cependant, pendant cette fête de Pâques, il fit des miracles, et à leur vue beaucoup de Juifs crurent en son nom, mais Jésus ne se confiait pas à eux, il les connaissait tous, il savait ce qu'il y a dans l'homme (Joa., II, 18-25).

C'est alors que se place le long entretien de Jésus avec Nicodème (sur sa date, cf. *Vie et enseignement de J.-C.*, t. I, p. 89, n. 1). Ce maître en Israël vient de nuit interroger Jésus; dans cette âme timide et hésitante, Jésus trouve du moins la sincérité, et peu à peu, il la soulève jusqu'aux plus hauts mystères : « En vérité, en vérité, je te le dis, quiconque n'est pas né de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu. Ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'Esprit est Esprit » (*ibid.*, III, 5-6). Nicodème est interdit, il hésite : « Comment tout cela peut-il se faire? » Jésus le reprend avec une douce ironie : « Tu es le maître d'Israël, et tu ne sais pas cela? En vérité, en vérité, je te le dis, nous parlons de ce que nous savons. nous attestons ce que nous avons vu, et vous ne recevez pas notre témoignage. Si vous ne me croyez pas quand je vous parle des choses de la terre, comment me croirez-vous si je vous parle des choses du ciel? » (*Ibid.*, III, 10-12.)

On aperçoit déjà, dans ces paroles, les grandes révélations qui vont transformer Israël et renouveler le monde. Mais l'on sent aussi les obstacles auxquels se heurte Jésus à Jérusalem : chez les foules, cette légèreté superficielle qui ne prête à l'Évangile qu'une adhésion précaire, à laquelle le Christ ne peut se fier; chez les chefs, cet esprit de parti qui les enchaîne les uns aux autres (cf. Joa., V, 44; VIII, 48, 52); ils se surveillent entre eux, ils dominent impérieusement le peuple, ils barrent la route à l'Évangile.

Jésus doit abandonner Jérusalem où il est trop étroitement surveillé; il peut se maintenir quelques semaines encore en Judée; il y prêche, et ses disciples administrent le baptême (sur ce baptême, cf. A. d'Alès, art. Baptême, dans *Suppl.*, t. I, col. 857-859). Cette prédication, nous l'avons déjà dit, eut un grand retentissement, et les disciples de Jean-Baptiste s'en émurent (Joa., III, 26); mais elle fut de courte durée; bientôt le Précurseur est saisi par Hérode et enfermé à Machéronte; Jésus lui-même se sent menacé et, quittant la Judée, il traverse la Samarie et se rend en Galilée. L'entretien avec la Samaritaine est confidentiel, comme l'était l'entretien avec Nicodème; au maître en Israël Jésus révélait un règne de Dieu qui serait l'œuvre de l'Esprit et qui en porterait le caractère; à la femme de Samarie il se révèle lui-même comme le Messie et, en même temps, il lui ouvre l'immense perspective d'une religion en esprit et en vérité, dissipant les illusions des Samaritains, dépassant l'horizon étroit des gens de Jérusalem, et gagnant le monde entier. En effet les Samaritains, ébranlés d'abord par le témoignage de cette femme, puis gagnés par la prédication de Jésus, reconnaissent en lui « le Sauveur du monde » (Joa., IV, 42). La bonne semence, ainsi jetée par Jésus, semblera étouffée par l'hostilité sectaire des Samaritains, par l'incrédulité des Juifs; mais quelques années plus tard, la prédication de S. Philippe et de S. Pierre la fera germer, et plus tard encore l'Église apostolique répétera la profession de foi des Samaritains : « Nous avons vu et nous attestons que le Père a envoyé son Fils comme Sauveur du monde » (I Joa., IV, 14).

2° *Le ministère en Galilée.* — La prédication de S. Jean-Baptiste se résume en ces mots : « Convertissez-vous, car le royaume des cieux est proche » (Matth., III, 2). C'est aussi le thème de la prédication de Jésus dès l'origine de son ministère en Galilée : « Le temps est accompli; le règne de Dieu est proche; convertissez-vous et croyez à l'Évangile » (Marc., I, 15). Un seul mot est ajouté au message de Jean, mais c'est le mot décisif : « Le temps est accompli »; dès lors, ce message est la bonne nouvelle, c'est l'Évangile. Cet avènement du règne de Dieu, c'est la grande date de l'histoire du monde : « La Loi et les prophètes jusqu'à Jean; depuis lors, le règne de Dieu est évangélisé » (Luc,, XVI, 16; cf. Matth., XI, 12-13); c'est là ce qui fait la grandeur du ministère du Précurseur,

supérieur à celui de tous les prophètes, mais cependant moins auguste que le plus humble ministère du royaume (Matth., XI, 11).

Ce qu'est le royaume des cieux, tous les Juifs le savaient, au moins confusément. Jahvé est le roi d'Israël, et en même temps le roi du monde; mais son règne est méconnu, combattu, dans le monde, dans Israël même. Le rôle du Messie sera de manifester ce règne et de l'établir, le faisant accepter des hommes de bonne volonté, l'imposant aux autres. Israël, le peuple de Dieu, doit coopérer à cette mission du Christ et conquérir le monde au Seigneur qui en est le roi. Mais comment se fera cette conquête? comment triomphera-t-elle de ces résistances qu'on pressent si acharnées et si aveugles? On le discerne encore très mal. Beaucoup moins comprend-on ce que ce règne exigera de ceux qui se soumettront à lui et surtout qui seront ses Apôtres. Tout cela se révélera peu à peu, en même temps que la destinée personnelle du Messie, pour lequel on rêve une gloire humaine si brillante et dont on soupçonne à peine la vraie grandeur.

Ce qu'on doit reconnaître, dès le premier jour, c'est que cette œuvre divine n'est pas fulgurante, instantanée, mais lentement progressive, et cela déjà est bien difficile à accepter. Le premier avènement du Christ, on se le figurait le plus souvent sous les traits qui n'appartiennent qu'à sa parousie : un éclair, illuminant soudain le ciel entier, de l'orient au couchant (cf. Matth., XXIV, 27; Luc., XVII, 24); ce serait, au contraire, la croissance silencieuse de la semence. Jusqu'au bout du ministère de Jésus, ses auditeurs se heurteront à ce malentendu qu'ils s'obstinent à ne pas comprendre : « Les pharisiens demandaient à Jésus quand viendrait le règne de Dieu; il leur répondit : « Le règne de Dieu vient sans qu'on le remarque; on ne dira pas : Voici qu'il est ici, ou qu'il est là; car voyez, le règne de Dieu est parmi vous » (Luc., XVII, 20-21). Un peu plus tôt, lors du retour des disciples envoyés en mission, Jésus leur avait dit : « Bienheureux les yeux qui voient ce que vous voyez. Car je vous le dis, beaucoup de prophètes et de rois ont voulu voir ce que vous voyez, et ne l'ont pas vu, entendre ce que vous entendez, et ne l'ont pas entendu » (Luc., X, 23-24). Les disciples eux-mêmes sont lents à comprendre que ce bonheur, si longtemps, si ardemment désiré, ils en jouissent; et si les disciples ne comprennent qu'à demi, que faut-il dire de ceux qui se ferment et qui, en face du Messie, continuent à « en attendre un autre »; sur ceux-là surtout tombe la parole sévère du Seigneur : « Les jours viendront, où vous voudrez voir un seul des jours du Fils de l'homme, et vous ne le verrez pas » (Luc., XVII, 22).

C'est vraiment une obstination tragique que celle de ces Juifs s'entêtant à attendre cette bonne nouvelle qui leur est apportée, ce Messie qu'ils ont sous les yeux et qu'ils ne veulent pas voir. Tant que l'aveuglement persiste, les cœurs sont fermés, l'avènement du règne de Dieu est impossible, du moins pour ces aveugles volontaires. Jésus s'en va donc répétant sa prédication : « Convertissez-vous, et croyez à l'Évangile. »

Cette prédication du Christ atteint les Juifs de préférence dans les synagogues ou, à Jérusalem, dans le Temple; au dernier jour de sa vie, Jésus dira devant le grand-prêtre : « J'ai parlé publiquement devant tout le monde; j'ai enseigné toujours dans la synagogue et dans le Temple, où tous les Juifs se réunissent, et je n'ai rien dit en cachette » (Joa., XVIII, 20). C'est aussi ce que rapporte S. Luc, au début de son récit : « Il enseignait dans leurs synagogues, et il était honoré par tous » (Luc., IV, 15). Les habitudes traditionnelles du service de la synagogue donnaient à Jésus l'occasion d'évangéliser le peuple sans heurter ses habitudes, en reliant au contraire l'Évangile à la Loi et aux Prophètes; c'est ainsi qu'il prêche, dès le début de son ministère, dans la synagogue de Capharnaüm (Marc., I, 21-22), puis dans celle de Nazareth (Luc., IV, 16 sq.). Sans doute, les murs de la synagogue étaient trop étroits pour enfermer longtemps l'Église, et surtout l'esprit de ses chefs était trop pharisaïque pour souffrir longtemps la libre prédication de l'Évangile. De la synagogue de Nazareth Jésus lui-même est chassé; plus tard les Juifs décrètent l'expulsion de la synagogue contre tous ses disciples (Joa., IX, 22; XII, 42; XVI, 2; cf. VII, 13). Quand ces mesures extrêmes seront prises, l'Évangile sera déjà largement répandu, prêché sur les rives du lac, dans la plaine de Génésareth, sur la montage des Béatitudes, sur toutes les routes de Palestine. La synagogue l'avait abrité aux premiers jours; c'était son rôle providentiel; Jésus, comme plus tard S. Paul, voulut profiter de ce secours, et surtout rendre au culte juif cet hommage.

3° *L'enseignement de Jésus.* — La prédication du Christ est soutenue par des miracles; c'est ce témoignage divin qui, dès les premiers temps du ministère de Jésus et jusqu'à la fin, sera pour ses auditeurs le signe de sa mission divine et le motif le plus pressant de leur foi : le miracle de Cana est la manifestation de sa gloire et le principe de la foi de ses disciples (Joa., II, 11). A Jérusalem, « beaucoup croient en lui, voyant les miracles qu'il fait » (*ibid.*, II, 23). Quand il arrive en Galilée, « les Galiléens le reçurent, ayant vu tout ce qu'il avait fait à Jérusalem pendant la fête » (*ibid.*, IV, 45). A sa première prédication dans la synagogue de Capharnaüm, il délivre un possédé, « et tous furent dans la stupeur et se demandaient les uns aux autres : Qu'est-ce que cela? quel est ce nouvel enseignement donné d'autorité? il commande même aux esprits impurs, et ils lui obéissent » (Marc., I, 27); et le soir de ce jour de sabbat, on lui amène tous les malades, tous les possédés; « la ville tout entière était réunie à la porte » de la maison de Pierre (*ibid.*, 33). Un peu plus tard, dans cette même ville de Capharnaüm, c'est la guérison du paralytique, à qui d'abord Jésus a remis ses péchés; aux pharisiens qui se scandalisent il oppose l'argument décisif du miracle : « Pour que vous sachiez que le Fils de l'homme a, sur terre, le pouvoir de remettre les péchés, il dit au paralytique : Je te le commande, lève-toi, prends ta couchette, et va-t-en chez toi » (*ibid.*, II, 10-11). Nous avons relevé le même argument dans la réponse donnée par Jésus aux envoyés de Jean-Baptiste; ils lui demandent : « Es-tu celui qui doit venir, ou devons-nous en attendre un autre? » — Jésus répond : « Allez dire à Jean ce que vous entendez et voyez : les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les morts ressuscitent, les pauvres sont évangélisés » (Matth., XI, 3-5).

Dans ce dernier texte nous voyons associés deux arguments qui seront chers à tous les apologistes chrétiens; au miracle est jointe la prophétie : les œuvres énumérées par Jésus sont les œuvres messianiques, prédites comme telles par les prophètes. Cet argument scripturaire s'accusera davantage dans l'homélie de Nazareth, où Jésus s'appliquera la prophétie d'Is., LXI, en disant : « Aujourd'hui vous entendez l'accomplissement de cette Écriture » (Luc., IV, 21). Dans les discussions avec les Juifs de Jérusalem, qui, mieux que les Galiléens, connaissaient les Écritures, Jésus s'attachera à mettre en valeur le témoignage que lui rendent les auteurs sacrés, et

particulièrement les prophètes : « Vous scrutez les Écritures, parce que vous croyez y trouver la vie éternelle; eh bien, ce sont elles qui rendent témoignage de moi, et vous ne voulez pas venir à moi pour avoir la vie » (Joa., v, 39-40). Après sa résurrection, c'est par le témoignage de Moïse et des prophètes qu'il relèvera la foi des disciples d'Emmaüs (Luc., xxiv, 27).

Ces signes divins du miracle et de la prophétie jouent donc, dans le message du Christ, un rôle décisif, comme plus tard dans l'enseignement des Apôtres et de l'Église.

Il faut remarquer d'ailleurs que Jésus apparaît dans l'Évangile comme celui qu'avaient prédit les prophètes et aussi comme étant lui-même un prophète et le plus grand des prophètes. Les apologistes qui, aujourd'hui, démontrent par les textes évangéliques la mission divine de Jésus, s'attachent à ses prophéties pour en montrer l'admirable réalisation, particulièrement dans l'évangélisation du monde, dans l'expansion de l'Église. Cf. L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. II, p. 256-312; G. de Raucourt, *La vérité sur Jésus de Nazareth*, p. 213-226. Cet argument est en effet très efficace; mais il ne devait révéler toute sa force qu'à ceux qui auraient pu voir déjà ces événements prédits par Jésus; dès l'âge apostolique, cette confirmation, par les faits, des prophéties de Jésus avait frappé ses auditeurs et confirmé leur foi (Joa., II, 22). Mais du vivant même du Seigneur, sans attendre le lent déroulement de l'histoire, ses auditeurs étaient subjugués par sa science miraculeuse, particulièrement par son intuition des cœurs : c'est ce qui lui gagne Nathanaël (Joa., I, 49); c'est ce qui convertit la Samaritaine (*ibid.*, IV, 19, 29); c'est ce qui, tant de fois, confond ses adversaires et les met en déroute (Marc., II, 8; Luc., VI, 8); ses disciples surtout sont tellement sûrs de cette intuition infaillible que sur leurs dispositions intimes ils croient plus volontiers Jésus que leur propre conscience (Marc., XIV, 19; Matth., XXVI, 22; Joa., XXI, 17).

Toutes ces forces, toutes ces lumières divines qui émanent et rayonnent de Jésus sont l'argument décisif dont Dieu se sert pour toucher les âmes qu'il convertit et conduit à son Fils. Tous ceux qui voyaient et écoutaient le Christ pouvaient confesser, comme les témoins de la multiplication des pains : « Celui-là est vraiment le prophète qui doit venir dans le monde » (Joa., VI, 14). Plus difficile peut-être à nettement percevoir, mais non moins efficace est l'autorité de sa parole, l'ascendant de sa personne, la sainteté de sa vie. Dès la première prédication de Capharnaüm, les auditeurs sont frappés par l'accent de Jésus : « Ils étaient frappés de son enseignement, car il les enseignait comme ayant autorité et non pas comme les scribes » (Marc., I, 22; Luc., IV, 32). C'est la même impression, d'étonnement et de respect, que S. Matthieu nous rapporte, à la fin du Sermon sur la montagne : « La foule qui avait entendu ses enseignements en était frappée : car il enseignait comme ayant autorité et non pas comme leurs scribes » (Matth., VII, 28-29). Plus tard, les policiers de Jérusalem, envoyés pour le saisir, seront tellement dominés par l'ascendant de sa parole qu'ils se retireront sans oser porter la main sur lui; et quand les pharisiens les en reprennent, ils répondent : « Jamais homme n'a parlé comme cet homme » (Joa., VII, 46). Ceux mêmes qui se révoltent contre cette autorité, la subissent : dans la synagogue de Nazareth, les gens ont d'abord admiré « ses discours de grâce »; ils se sont indignés ensuite de la hardiesse de sa doctrine et des horizons de salut qu'elle ouvre sur le monde païen; ils veulent se saisir de lui et le tuer; « mais lui, passant au milieu d'eux, s'en alla » (Luc., IV, 30). Mêmes scènes à Jérusalem : à la fête des Tentes, quelques-uns croient en lui; d'autres se révoltent et veulent s'emparer de lui; « mais personne n'osa porter la main sur lui » (Joa., VII, 44). Un peu plus tard, au cours de cette même fête, après des révélations plus manifestes du Fils de Dieu, l'exaspération de ses ennemis est plus grande : « Ils ramassèrent des pierres pour les jeter sur lui; mais Jésus disparut et sortit du Temple » (Joa., VIII, 59). La sainteté de sa vie s'impose avec une telle force que les calomniateurs les plus impudents n'osent jamais la mettre en doute; Jésus peut leur dire en face : « Qui de vous me convaincra de péché? » (Joa., VIII, 46.) Il pourra convertir la femme de Samarie, remettre à la pécheresse toutes ses fautes, absoudre la femme adultère sans que personne ose s'attaquer à sa sainteté; il dira à ses auditeurs : « Vous qui êtes mauvais » (Luc., XI, 13); aux dénonciateurs de la femme adultère : « Que celui qui est sans péché lui jette la première pierre » (Joa., VIII, 7), sans que personne ose lui répondre : Êtes-vous donc seul bon, seul sans péché? Et ses Apôtres lui diront par la bouche de Pierre : « Nous, nous croyons, nous savons que tu es le Saint de Dieu » (Joa., VI, 59).

C'est là le suprême motif de crédibilité; mais ceux-là seuls peuvent le percevoir dont le regard est pur et éclairé par le Père : « Nul ne peut venir à moi, si mon Père ne l'attire » (Joa., VI, 44).

4° *La loi du royaume.* — Ce que nous avons considéré jusqu'ici n'est qu'une introduction à l'enseignement de Jésus : les temps sont consommés, le règne de Dieu est proche, croyez et préparez-vous à son avènement. Ceux qui acceptent docilement ce message, qui reconnaissent en Jésus Celui qui doit venir, veulent apprendre de lui ce qu'est ce règne de Dieu qu'il prêche. C'est en effet le centre de la prédication de Jésus; c'est cette religion en esprit et en vérité que, dès sa traversée de la Samarie, il annonçait à la femme rencontrée au bord du puits de Jacob (Joa., IV, 23-24). Il lui disait alors : « L'heure vient où vous n'adorerez plus sur cette montagne, ni à Jérusalem; vous, vous adorez ce que vous ignorez; nous, nous adorons ce que nous connaissons; car le salut vient des Juifs. Mais l'heure vient, et la voici déjà, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité; car c'est de tels adorateurs que le Père cherche » (Joa., IV, 21-23). On saisit déjà dans cette révélation si brève mais si pleine, les traits distinctifs de l'enseignement religieux que Jésus va proposer, sous bien des formes et dans bien des entretiens, aux foules de Galilée.

Et tout d'abord apparaît la continuité de cette doctrine avec la révélation léguée au peuple de Dieu par les patriarches et les prophètes : « Le salut vient des Juifs. » Dans le Sermon sur la montagne, Jésus marque nettement et solennellement l'étroite relation qui rattache sa loi à la loi ancienne.

« Ne croyez pas que je sois venu abroger la loi ou les prophètes; je ne suis pas venu pour abroger, mais pour accomplir. Car, en vérité, je vous le dis, jusqu'à ce que soient passés le ciel et la terre, pas un iota, pas un trait ne passera de la loi, jusqu'à ce que tout tout soit fait. Celui qui supprimera un seul de ces commandements et des moindres, et enseignera ainsi les hommes, sera appelé le dernier dans le royaume des cieux; celui, au contraire, qui les pratiquera et les enseignera, sera appelé grand dans le royaume des cieux. Car je vous dis que si votre justice ne l'emporte sur celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux » (Matth., V, 17-20).

Ces déclarations si solennelles ont été effacées de l'Évangile par quelques critiques indépendants qui ont voulu y voir non la pensée personnelle de Jésus,

mais la tendance judaïsante des chrétiens de Jérusalem, une vingtaine d'années après la mort du Seigneur (cf. *Vie et enseignement de J.-C.*, t. I, p. 200 et n. 1). Cet expédient porte atteinte à l'intégrité de l'Évangile et accuse une méconnaissance du christianisme primitif. Le premier principe posé ici par Jésus donne la clef de tout le reste : « Je ne suis pas venu pour abroger, mais pour accomplir »; c'est ce qu'enseignera aussi S. Paul : « La fin de la loi, c'est le Christ » (Rom., x, 4). L'Évangile n'est donc pas l'abolition de la religion mosaïque, mais son couronnement; la loi ne tombera qu'en portant son fruit : rien en elle qui soit stérile, rien qui doive passer sans s'accomplir; les détails, même les plus minimes, un iota, un trait, ont été voulus par Dieu et ont, par suite, leur signification qui demeure pour toujours. Pour être digne du royaume des cieux, il faut donc avoir de la loi cette intelligence et ce respect, qui ne rejette rien, qui accomplisse tout.

Et cet accomplissement doit porter la loi à sa perfection; d'où l'obligation pour tout chrétien de dépasser la justice des scribes et des pharisiens. Cette perfection de la loi chrétienne apparaît surtout en deux traits : c'est une loi intérieure, qui saisit l'homme dans ce qu'il a de plus intime; c'est une loi souveraine, qui pousse jusqu'au bout ses exigences. Ce n'est plus l'homicide seulement qui est interdit, c'est la colère et l'injure; ce n'est plus seulement l'adultère, c'est le mauvais désir; le divorce était toléré par Moïse, cette tolérance est supprimée; plus de vain serment, mais la simplicité d'une parole toujours sincère; plus de vengeance ni même de résistance au mal; plus d'étroitesse dans la charité, mais l'amour des ennemis, à l'exemple du Père céleste, « qui fait briller son soleil sur les bons et les méchants et répand sa pluie sur les justes et les injustes... Soyez donc parfaits comme votre Père céleste est parfait ».

A première vue, ces exigences extrêmes peuvent effrayer les âmes; c'est ainsi que les Apôtres eux-mêmes seront déconcertés par l'interdiction du divorce (Matth., xix, 10), et pareillement par le détachement des richesses, exigé de tous, même des riches (*ibid.*, xix, 25). La réponse de Jésus, c'est la puissance de la grâce : « Ce qui est impossible aux hommes est possible à Dieu » (Luc., xviii, 27). Aussi cette morale évangélique ne se comprend que dans une vie étroitement unie à Dieu et tendant vers lui : « Veillez à ne pas pratiquer la justice devant les hommes dans le but de vous donner en spectacle; sinon, vous n'avez pas de récompense auprès de votre Père céleste » (Matth., vi, 1). Et, reprenant les trois devoirs que les Juifs regardaient comme les principales pratiques de religion, l'aumône, la prière, le jeûne, Jésus exhorte ses disciples à les accomplir dans le secret, ne prenant pour témoin que le Père céleste et n'attendant que de lui leur récompense. C'est dans cet esprit que S. Paul dira : « Si je prétendais plaire aux hommes, je ne serais plus le serviteur du Christ » (Gal., i, 10). La vie du chrétien est cachée en Dieu avec Jésus-Christ; c'est dans cette intimité, dans ce secret que Jésus nous introduit. Cette intimité avec Dieu, c'est ce qui donne à la vie du chrétien sa force, et aussi sa perfection : en Dieu il trouve le Père qui le soulève vers lui, le juge qui le récompensera, le modèle idéal qu'il s'efforce d'imiter : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (Matth., v, 48).

Si l'on considère d'ensemble toute cette doctrine, on en saisit l'admirable unité et on en pressent la douceur : « Mon joug est doux, et mon fardeau est léger » (Matth., xi, 30) : affirmation qui semble un paradoxe après toutes les exigences que nous avons rappelées : la justice du chrétien doit dépasser celle du scribe et du pharisien; et pourtant le joug du pharisien est intolérable (Matth., xxiii, 4), et le joug du Christ est doux. Quiconque obéit à Jésus et se charge de ce joug, apprend d'expérience cette douceur qu'il ne soupçonnait pas : douceur d'une vie morale entièrement sincère, jaillissant spontanément d'une conscience unie à Dieu, soucieuse de lui plaire et entraînant vers lui toutes les forces humaines; plus d'attitude compassée, plus de façade correcte masquant les mauvais désirs, plus de sépulcre blanchi couvrant un cadavre; mais une eau vive qui murmure du fond de l'âme : « Viens vers le Père »; cette parole de S. Ignace d'Antioche (*Rom.*, vii, 2) est l'écho fidèle de l'enseignement de Jésus et de ses promesses : « Celui qui croit en moi, des fleuves d'eau vive jailliront de son sein » (Joa., vii, 33).

Le bonheur, c'est donc ce que nous promet Jésus; il nous le promet, mais d'abord il nous le révèle; c'est par la promulgation des béatitudes que Jésus nous introduit au royaume de Dieu; nous n'avons pas à reprendre ici l'enseignement des Béatitudes (cf. art. Béatitudes, *Suppl.*, t. I, col. 927-939, et *Vie et enseignement de J.-C.*, t. I, p. 171-197); nous tenons seulement à en dégager la leçon et à en marquer l'importance. Dans tout son enseignement moral, Jésus nous ramène sans cesse à cette perspective de la possession de Dieu que les huit Béatitudes nous proposent sous différentes formes. Lui qui vient de Dieu et qui retourne à Dieu, lui qui, étant Dieu lui-même, contemple par son intelligence humaine la divinité face à face, il sait ce que c'est que de posséder Dieu; et lui, qui est homme et qui trouve dans cette vue tout son bonheur, il sait aussi que la béatitude humaine est là. Parvenu au terme dès le premier instant de sa vie, il nous marque la voie que nous devons suivre pour le rejoindre : pauvreté, humilité, douceur, justice, pureté, fidélité dans les persécutions. C'est la leçon des Béatitudes. Un peu plus tard, quand il invite ses auditeurs à se mettre à son école, il ne se contente pas de leur en faire un devoir, mais il leur montre le bonheur qu'ils y trouveront (Matth., xi, 28-30). Plus tard encore, quand il est interrogé par un jeune homme sur la vie éternelle et la voie qui y mène, il lui demande de grands sacrifices, mais il lui promet une récompense infinie (Matth., xix. 19, 21). Ce « trésor dans le ciel », c'est la possession de Dieu, c'est le royaume; c'est cette même perspective que nous retrouverons dans les paraboles du trésor enfoui dans le champ, de la perle précieuse. Et, il est vrai, ce trésor est caché, cette perle n'est découverte que par un connaisseur; ainsi en est-il de la possession de Dieu, bien suprême, offert à tous les hommes, mais sous ces dehors d'une vie pauvre, humble, affligée, persécutée, que seul Dieu peut transformer en béatitude et dont seul le Fils de Dieu peut nous révéler le secret.

Ce bonheur ne sera pleinement possédé que dans la vie éternelle : mais dès ici-bas on en peut sentir l'avant-goût; pour cela il faut croire Jésus, entrer dans la voie qu'il nous a ouverte, et l'y suivre. C'est le dernier mot du Sermon sur la montagne : « Quiconque écoute mes paroles et les met en pratique, ressemble à l'homme prudent qui a fondé sa maison sur le roc. La pluie est tombée, les torrents ont passé, les vents ont soufflé et se sont jetés sur cette maison, et elle n'est pas tombée, parce qu'elle était fondée sur le roc.

« Et quiconque écoute ces paroles et ne les met pas en pratique, ressemble à l'homme fou qui a construit sa maison sur le sable. La pluie est tombée, les torrents ont passé, les vents ont soufflé et se sont lancés sur cette maison, et elle est tombée, et la ruine en a été grande » (Matth., vii, 24-27).

La preuve la plus certaine de la foi, celle qui lui donne son inébranlable fermeté, ce sont les fruits qu'elle porte; mais celui-là seul peut les goûter, qui a fait de la foi la règle de sa vie. Ainsi en sera-t-il toujours du christianisme : ses meilleures preuves sont des récompenses, réservées toujours au chrétien fidèle; à mesure qu'il fait à sa foi de plus grands sacrifices, il en goûte plus intimement la saveur; aux jours des grandes tentations, quand les autres abandonnent, il dira à Jésus comme Pierre : « A qui irions-nous? Tu as les paroles de la vie éternelle » (Joa., VI, 68).

Sur le message de Jésus, son objet et ses preuves, l'ouvrage capital est celui du P. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, Paris, 1928; surtout l. III, *Le message*, t. I, p. 297-404; l. IV, *La personne de Jésus*, t. II, p. 3-218; l. V, *Les œuvres du Christ*, t. II, p. 225-534. — On lira aussi : J. Bonsirven, *Les enseignements de Jésus-Christ*, Paris, 1946; J. Lebreton, *Lumen Christi;* P. Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, Paris, 1905; L.-C. Fillion, *Les miracles de N.-S. Jésus-Christ*, 2 vol., Paris, 1910; Jacquier et Bourchany, *La résurrection de J.-C. Les miracles évangéliques*, Paris, 1911; H. Pinard de la Boullaye, *Jésus Messie : Le thaumaturge et le prophète*, Paris, 1931; L. Fonck, *Die Wunder des Herrn im Evangelium*, Innsbrück, t. I, 1907; G. de Raucourt, *La vérité sur Jésus de Nazareth*, Paris.

Parmi les anglicans ou les protestants : A. Fridrichsen, *Le problème du miracle dans le christianisme primitif*, Strasbourg, 1925; A.-B. Bruce, *The miraculous Element in the Gospels;* T.-H. Wright, *Miracles of Jesus*, dans *Dictionary of Christ and the Gospels*, t. II, col. 188-191.

Dans la dernière édition de l'encyclopédie *Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. V, 1931, l'étude des miracles de Jésus a été faite par Dibelius (col. 2041-2042) selon les principes de la *Formgeschichte*.

J. Bonsirven, *Les enseignements de Jésus*, Paris, Beauchesne, 1946; J. Lebreton, *Lumen Christi; La doctrine spirituelle du Nouveau Testament*, Paris, Beauchesne, 1947; R. Guardini, *Le Seigneur*, II^e^, III^e^ et IV^e^ parties, 1946.

5° *La vocation des Apôtres et des disciples.* — En même temps que cette évangélisation des foules, se poursuit la formation d'une élite. Déjà sur les bords du Jourdain, nous avons vu l'appel des premiers Apôtres (cf. *supra*, col. 996). Depuis lors ils ont suivi Jésus en Judée et en Samarie; revenus avec lui en Galilée, ils avaient repris leur ancien métier, mais sans oublier l'appel qu'ils avaient entendu. De nouveau Jésus les invite à sa suite : « En longeant la mer de Galilée, il vit Simon et André, le frère de Simon, qui jetaient le filet dans la mer, car ils étaient pêcheurs. Et Jésus leur dit : Venez à ma suite, je vous ferai pêcheurs d'hommes. Et aussitôt, laissant là leurs filets, ils le suivirent. Et, s'étant avancé un peu, il vit Jacques, fils de Zébédée, et Jean son frère, qui se trouvaient eux aussi dans une barque, raccommodant les filets. Et aussitôt il les appela. Et laissant là Zébédée, leur père, dans la barque avec les mercenaires, ils allèrent à sa suite » (Marc., I, 16-20).

Après ce premier groupe de quatre Apôtres, huit autres sont appelés : Philippe, Barthélemy, Thomas et Matthieu; Jacques fils d'Alphée, Lebbée, Simon, Judas Iscariote (Matth., X, 2-4; Marc., III, 16-19; Luc., VI, 14-16; Act., I, 13). Judas est toujours nommé le dernier; S. Pierre, toujours le premier; Matthieu dit expressément : « Les noms des douze Apôtres sont ceux-ci : le premier, Simon, appelé Pierre... »

Ce choix vient de la libre initiative du Christ : « Il appela ceux qu'il voulut » (Marc., III, 13); au dernier jour de sa vie, Jésus le leur redira : « Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, c'est moi qui vous ai choisis » (Joa., XV, 16). Ce libre choix de Jésus n'avait pas été déterminé par les qualités exceptionnelles de ces douze hommes : sans parler de Judas, dont la chute soulève un angoissant problème (cf. *infra*, col. 1055), les Apôtres étaient des hommes sincères, généreux, désireux de travailler à l'avènement du royaume de Dieu et de s'y assurer une place; mais cette flamme avait plus de chaleur que de lumière et ces ambitions n'étaient pas entièrement désintéressées : ils ne purent jamais, avant la Passion, supporter la perspective des souffrances et de la mort du Christ; aux derniers jours de son ministère, les deux fils de Zébédée lui font demander par leur mère les deux premières places de son royaume; et même après la mort et la résurrection de Jésus, au jour de l'Ascension, ils lui demandent encore quand il rétablira le royaume d'Israël. Seule la venue de l'Esprit-Saint, à la Pentecôte, éclairera ces intelligence obscures et fera de ces hommes des lampes ardentes et brillantes qui illumineront le monde entier.

Les Apôtres avaient conscience de cette transformation; ils reconnaissaient et adoraient la puissance divine qui l'avait opérée, et ils ont voulu que leur catéchèse en portât témoignage. Leurs disciples ont compris cet enseignement, et ils n'ont pas cherché à voiler ces faiblesses où se révélaient la miséricorde et la grâce du Maître : dans l'écrit apostolique qui porte le nom de Barnabé, et qui semble avoir été écrit vers l'an 130, on lit : « En choisissant pour ses apôtres, pour les prédicateurs de son Évangile, des hommes plus coupables qu'aucun pécheur, il a voulu montrer qu'il n'est point venu appeler les justes, mais les pécheurs, et il a fait connaître qu'il était le Fils de Dieu » (*Barn.*, V, 9). Il y a là sans doute une exagération : les Apôtres n'étaient pas les plus grands pécheurs du monde; mais il est sûr qu'ils étaient faibles et qu'ils le restèrent longtemps.

Cette faiblesse des Apôtres fut pour les païens adversaires du christianisme un scandale qu'ils cherchèrent à exploiter : ces attaques, lancées par Celse, puis par Porphyre et par bien d'autres, ont déjà été efficacement réfutées par Origène (*Contra Celsum*, II, 15); tous les chrétiens ont compris que ces humbles aveux sont une marque de la sincérité des évangélistes, et surtout de la patience et de la puissance du Sauveur.

En face de cette faiblesse, si l'on considère la sublimité du ministère des Apôtres et les charges immenses qui pèseront sur eux, on entrevoit ce que l'appel de Jésus porte avec lui de grâces et de dons. Dès leur première mission, le Christ leur dira : « Allez, prêchez et dites que le royaume des cieux est proche, guérissez les malades, ressuscitez les morts, purifiez les lépreux, chassez les démons; gratuitement vous avez reçu; donnez gratuitement » (Matth., X, 7). A des hommes encore si mal convertis, si peu éclairés, Jésus remet ces pouvoirs divins, miraculeux. Bientôt il leur conférera des grâces encore plus hautes, en faisant d'eux les fondateurs, les pasteurs de son Église. Et ce qui est plus admirable encore, dès ce premier jour, il exige d'eux un renoncement total à leurs familles, à leurs biens. Chacun d'eux pourra dire avec S. Pierre : « Vois, nous avons tout quitté pour te suivre » (Matth., XIX, 27).

En les envoyant en mission, Jésus insiste sur ces conditions de son service : « Quiconque aime son père ou sa mère plus que moi, n'est pas digne de moi; quiconque aime son fils ou sa fille plus que moi, n'est pas digne de moi; quiconque ne se charge pas de sa croix et ne me suit pas, n'est pas digne de moi; quiconque veut garder sa vie, la perdra; quiconque la perd pour moi, la sauvera » (Matth., X, 37-39).

Il faut ajouter que les Apôtres ne sont pas les seuls à qui Jésus propose ainsi les exigences de son service. A Césarée de Philippe, il déclare à ses disciples : « Quiconque veut venir après moi, qu'il se renonce, qu'il se charge de sa croix et qu'il me suive. Car quiconque veut sauver sa vie, la perdra; quiconque

la perdra pour moi, la sauvera. Et que sert-il à l'homme de gagner le monde entier, s'il vient à perdre la vie? et que donnera-t-il en échange de sa vie? » (Matth., xvi, 24-26.) C'est aussi aux disciples qu'il déclare : « Quiconque vient à moi et ne hait pas son père et sa mère et sa femme et ses enfants et ses frères et ses sœurs, et encore sa vie, ne peut être mon disciple. Quiconque ne porte pas sa croix et ne marche pas à ma suite, ne peut être mon disciple. Qui d'entre vous, en effet, s'il veut bâtir une tour, ne s'assied d'abord pour calculer la dépense et voir s'il peut achever, de peur qu'après avoir posé les fondations il ne puisse finir, et que tous ceux qui le voient ne se moquent de lui : Voilà un homme, diront-ils, qui a commencé à bâtir et qui n'a pas eu de quoi achever... Ainsi donc quiconque parmi vous ne renonce pas à tout ce qu'il possède, ne peut être mon disciple » (Luc., xiv, 26-33). Au jour des Rameaux, le même enseignement est adressé à tous les Juifs : « L'heure est venue où le Fils de l'homme doit être glorifié. En vérité, en vérité, je vous le dis, si le grain de froment ne tombe en terre et n'y meurt, il reste seul; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit. Quiconque aime sa vie, la perd; quiconque hait sa vie en ce monde, la sauvera pour la vie éternelle. Que quiconque me sert me suive; où je suis, il faut que mon serviteur soit aussi; quiconque me sert, mon Père l'honorera » (Joa., xii, 24-26).

Tous ces textes proposent une morale héroïque : tout doit être sacrifié à l'Évangile, les biens, les parents, la vie même; c'est en perdant tout qu'on gagne tout; c'est en jetant son blé en terre qu'on le fait germer. Ces sacrifices extrêmes sont-ils pour tout homme une condition de salut, ou sont-ils seulement proposés à une élite comme des règles de vie parfaite? Cette question est très importante; de la réponse qu'on y fait dépend toute la conception de la morale évangélique.

Il faut reconnaître d'abord qu'à tout homme s'impose le devoir absolu de ne rien préférer au règne de Dieu : « Cherchez d'abord le règne de Dieu et sa justice » (Matth., vi, 33). — « Si ton œil droit te scandalise, arrache-le et jette-le loin de toi; il vaut mieux pour toi perdre un de tes membres pour que ton corps entier ne soit pas jeté dans la géhenne... » (Matth., v, 29-30; cf. xviii, 8). Tout chrétien doit donc être prêt à tout sacrifier à l'Évangile; cette option décisive peut être imposée à toute heure, à tout homme; mais il est certain que dans la Palestine, du vivant de Jésus, elle était particulièrement redoutable : aux derniers temps de la vie du Christ, on ne pouvait se déclarer son disciple sans être mis au ban de la synagogue; c'était la rupture de tous les liens les plus chers, de la patrie, de la cité, de la famille; on sentait la vérité sévère de la parole de Jésus : « Ne croyez pas que je sois venu apporter la paix sur la terre; je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive; je suis venu séparer l'homme de son père, la fille de sa mère, l'épouse de sa belle-mère; l'homme aura pour ennemis les gens de sa famille » (Matth., x, 34-36). Sur Jésus lui-même tombe déjà l'ombre de la croix, et la menace en est de mois en mois plus redoutable; cette proximité de la Passion du Chef doit faire comprendre à ses disciples à quoi ils s'engagent en le suivant; et en effet plusieurs des textes que nous avons rappelés apparaissent dans la perspective de la Passion : quand Jésus dit aux disciples : « Quiconque veut venir après moi, qu'il se renonce, qu'il se charge de sa croix, et qu'il me suive », il vient de prédire sa Passion (Matth., xvi, 21); quand il proclame que le froment doit tomber en terre et y mourir, il est à cinq jours de sa mort et il en sent déjà l'étreinte.

Cette imminence du danger donne à ses avertissements une gravité tragique; cependant c'est une grande erreur de prétendre expliquer ces injonctions par un péril extrême, mais qui devait bientôt s'évanouir ou du moins s'éloigner; cette morale n'est point une morale de crise, mais une morale définitive comme l'Évangile dont elle est la loi; cf Bonsirven, *Les enseignements de Jésus-Christ*, p. 346-355. La mort du Christ reste pour tout chrétien, non seulement le rappel de son devoir, mais, si l'on ose dire, la mesure de son devoir : « L'amour du Christ nous presse; nous comprenons que, si un est mort pour tous, donc tous sont morts; or il est mort pour tous, afin que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est pour eux mort et ressuscité » (II Cor., v, 14; cf. Rom., xiv, 7).

Si Dieu le Père a pour nous livré son Fils à la mort, si Jésus a voulu pour nous boire ce calice, nous ne sommes plus libres de nous dérober à l'option décisive; à tout chrétien Jésus demande, comme aux fils de Zébédée : « Pouvez-vous boire mon calice? » et tout chrétien doit répondre : « Je le puis. » Cette fidélité jusqu'à la mort est un devoir absolu : dès ses premiers enseignements, Jésus nous a fait entendre qu'il faut aller jusque-là pour conquérir le royaume de Dieu et pour être digne du Christ.

Il est donc certain que lorsque Jésus propose les conditions de son service et exhorte ses auditeurs à ne s'engager à sa suite qu'après y avoir mûrement réfléchi (Luc., xiv, 25 sq.), il n'entend pas leur laisser le libre choix; si l'on n'entre pas dans le royaume des cieux, si l'on n'est pas digne du Christ, on n'a en partage que la géhenne, les pleurs et le grincement de dents.

Toutefois il est également certain que l'adhésion à l'Évangile n'engage pas tous les chrétiens aux mêmes sacrifices. L'histoire du jeune homme riche l'établit manifestement : ce jeune homme vient demander à Jésus ce qu'il doit faire pour posséder la vie éternelle; Jésus lui répond : « Tu connais les commandements : Ne tue pas, ne sois pas adultère, ne vole pas, ne rends pas de faux témoignage, ne dérobe pas, honore ton père et ta mère. — Maître, lui répond le jeune homme, j'ai observé tout cela dès mon enfance. — Jésus, l'ayant regardé, l'aima et lui dit : Une chose te manque. Va, vends ce que tu as, donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel, et viens, suis-moi en portant ta croix. Et le jeune homme fut troublé par cette parole, et se retira triste, car il avait de grands biens » (Marc., x, 17-22; cf. Matth., xix, 16-30; Luc., xviii, 18-30). On distingue dans ces réponses successives de Jésus deux plans différents : celui des commandements qui s'imposent à tous; celui d'une perfection plus haute; ce trait est plus nettement encore marqué chez S. Matthieu : « Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu as... » (Matth., xix, 21). Et c'est ainsi en effet que l'Église l'a entendu : l'histoire d'Ananie et de Saphire (Act., v, 1-11) nous montre que les fidèles étaient libres de garder tout ou partie de leurs biens; ce qui est puni chez ces deux coupables, c'est la dissimulation et le mensonge (*ibid.*, 4). Mais on voit aussi par l'histoire des premières années de l'Église, que la plupart des fidèles, entraînés par la ferveur de l'Esprit, mettent alors en commun tous leurs biens; ils prennent à la lettre les exhortations du Seigneur, telles qu'elles nous sont rapportées par S. Luc : « N'aie pas peur, petit troupeau, car votre Père veut bien vous donner le royaume. Vendez ce que vous possédez, et faites-en l'aumône; faites-vous des bourses qui ne s'usent pas, un trésor inépuisable dans les cieux, dont le voleur n'approche pas et que les mites ne rongent pas. Car là où est

votre trésor, là sera aussi votre cœur » (Luc., XII, 32-34).

Cette distinction de deux genres de vie, vie commune, vie plus parfaite, apparaissait déjà dans la prédication du Précurseur (cf. *supra*, col. 989); elle est manifeste dans l'Évangile : aux Douze, aux disciples qui, comme eux, le suivent et partagent sa vie, Jésus demande des sacrifices qu'il n'impose pas à tout le monde (cf. *Vie et enseignement de J.-C.*, t. II, p. 55-60 et p. 105-108). On retrouvera le même idéal de vie parfaite chez S. Paul, dans son enseignement et dans sa vie; on le reconnaîtra chez ces évangélistes dont Eusèbe a tracé un portrait admirable (*Hist. Eccles.*, III, XXXVII); Hermas, dans son *Pasteur*, insistera aussi sur le mérite des œuvres de perfection que Dieu n'impose pas, mais qu'il conseille (*Simil.*, V, III, 2-3); et ce qui apparaît ainsi dès les premières générations chrétiennes, s'épanouira dans toute la vie de l'Église catholique : la pratique de la perfection chrétienne sera sa parure et sa force. Cf. Lebreton, *Lumen Christi*, p. 161-169.

Dans l'accomplissement de ces vertus plus hautes, les chrétiens trouveront dès ici-bas un bonheur plus pur. Jésus le promet à ses fidèles : « Je vous le dis en vérité, personne n'abandonne, pour moi et pour l'Évangile, maison, frères, sœurs, mère, père, enfants ou champs, sans recevoir au centuple, maintenant, en ce monde, des maisons, des frères, des sœurs, des mères, des champs, avec des persécutions, et dans le monde à venir la vie éternelle » (Marc., X, 29-30).

Pour entendre cette promesse de Jésus, on se rappellera ce qu'il nous enseigne des conditions de son service : pour trouver son âme, il faut la perdre. Ainsi en est-il de tous les biens d'ici-bas; si on les accapare jalousement, on en devient l'esclave; si on s'en détache, on en est maître. Et par là on ne conquiert pas seulement la liberté, mais en même temps cette intuition religieuse qui fait découvrir dans les êtres créés la présence et l'action de Dieu. Dès lors, la plus humble chose donne à l'âme une joie que nul avare ne possédera jamais. On n'a plus rien, on possède tout. *Tamquam nihil habentes, et omnia possidentes.* Cf. S. Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, III, 2, ch. XXV.

Cet enseignement moral de Jésus fait apparaître, dès les premiers temps de la prédication du Seigneur, une transcendance vraiment divine. On la saisit mieux encore si l'on compare sa doctrine avec celle des contemporains, les rabbins de Palestine, dont l'enseignement nous a été transmis dans les traités de la *Michna* et du *Talmud*. La religion qui inspire ces maîtres est sincère et profonde; mais elle est étroite, elle est timide, plus soucieuse d'éviter les fautes que de promouvoir les vertus; elle tend à faire des hommes honnêtes, prudents, soucieux de rendre à Dieu le culte qui lui est dû, au prochain la justice et, s'il en a besoin, l'assistance, d'assurer le respect des lois et des traditions d'Israël; tout cela est très digne de respect; c'est l'écho d'un enseignement divin, mais un écho qui s'affaiblit : on n'y reconnaît plus l'accent des prophètes; « il n'y a plus de prophète ». (Sur ce caractère de l'enseignement rabbinique, cf. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien*, t. II, p. 312-325, et art. JUDAISME.) En face de ces maîtres humains, Jean-Baptiste s'était dressé comme un prophète; Jésus s'impose avec une autorité infiniment plus grande, et son enseignement est plus haut; le Fils de Dieu se fait reconnaître par la douceur d'un joug qui n'écrase pas les hommes, mais qui les élève, par une loi d'une exigence extrême, et pourtant légère à qui la porte de tout son cœur; l'obligation qu'elle intime comble notre désir de justice; ce qui n'était qu'un rêve à peine entrevu devient la règle de notre vie, et une règle vers laquelle nous porte l'instinct filial que l'Esprit de Jésus nous met au cœur. Et par delà l'obligation stricte des préceptes, cette grâce divine nous invite à une perfection plus haute, plus libre des liens du monde, plus digne des enfants du Père céleste.

Tout cela n'est pas pleinement compris dès le premier jour, et ne pourra l'être que lorsque l'Esprit-Saint aura projeté sa lumière sur l'enseignement de Jésus et l'aura fait comprendre aux Apôtres d'abord, puis à toute l'Église. Il est toutefois un trait qui se dessine dès l'origine de la prédication du royaume et qui donnera à l'enseignement du Christ son caractère inimitable et sa force : c'est l'exemple du Chef entraînant ses disciples à sa suite.

6° *L'exemple du Christ.* — Au jour de l'appel, les Apôtres, les disciples ne comprennent pas encore toute la vertu de cet exemple; il y faudrait une pleine intelligence de l'insondable mystère du Christ; mais déjà ils sont touchés par la force qu'ils y trouvent. Jésus, aux premiers temps de sa prédication, ne se présente que comme l'envoyé du Père et c'est vers le Père qu'il oriente ses disciples; ce ne sera guère qu'aux derniers jours de sa vie qu'il proposera explicitement à leur imitation l'exemple qu'il leur donne lui-même (Marc., X, 45; Joa., XIII, 15).

Cependant dès la prédiction galiléenne, il les presse de le suivre : « Quiconque ne se charge pas de sa croix et ne me suit pas, n'est pas digne de moi. » — « Quiconque veut venir après moi, qu'il se renonce, qu'il se charge de sa croix, et qu'il me suive. » — « Quiconque ne porte pas sa croix et ne marche pas à ma suite, ne peut pas être mon disciple. » C'est toujours la même invitation et en même temps la même promesse : à ses disciples il ne demande que de le suivre; il les précède, il les entraîne; il le redira à la veille de la Passion : « Que quiconque me sert, me suive; où je suis, il faut que mon serviteur soit aussi. »

Cette invitation ouvrait devant les Apôtres une perspective indéfinie. Au premier jour, tout ce qu'ils voyaient, c'était l'évangélisation des campagnes de Galilée : « Venez à ma suite, je vous ferai pêcheurs d'hommes » (Matth., IV, 19). Mais peu à peu de nouveaux horizons leur apparaissaient, que rien ne limitait plus, même la mort. C'est le dernier mot de Jésus à Pierre, sur les bords du lac, après sa résurrection (Joa., XXI, 19, 22) : « Toi, suis-moi. » Mais où et comment? Comment suivre le Seigneur glorieux qui va remonter vers son Père, laissant ici-bas ses Apôtres? Au soir de la Cène, Jésus avait dit à Pierre : « Là où je vais, tu ne peux me suivre encore; tu me suivras plus tard » (Joa., XIII, 36). S. Pierre alors ne l'avait pas compris, ne connaissant pas sa faiblesse, ne comprenant pas la grandeur de cet appel; maintenant la Passion l'avait instruit, l'Esprit-Saint allait l'enseigner et l'entraîner. Plus tard, lui-même devait le redire à ses disciples : « Le Christ a souffert pour vous; il vous a laissé un modèle, afin que vous suiviez ses traces » (I Petr., II, 21). S. Paul, lui aussi, fera de cette imitation de Jésus-Christ, la grande loi et la grande force du chrétien (I Cor., XI, 1). S. Irénée fera bien comprendre le sens de cet appel du Christ : « S'il nous ordonne de le suivre, ce n'est point qu'il ait besoin de nos services, c'est parce qu'il veut nous sauver; car suivre le Sauveur, c'est avoir part au salut; suivre la lumière, c'est vivre dans la lumière; et ceux qui sont dans la lumière, n'éclairent pas la lumière, mais sont illuminés par elle » (*Adv. hær.*, IV, XIV, 1). Et plus loin il nous montre comment l'incarnation a mis à notre portée ce modèle idéal qui est Dieu : « Le Seigneur est venu à nous, non selon toute la mesure de sa puissance, mais selon que nous pouvions le voir. Car lui, il pouvait venir à nous dans

sa gloire incorruptible; mais nous, nous ne pouvions pas supporter encore la grandeur de sa gloire. Et c'est pourquoi lui, le pain parfait du Père, il s'est donné à nous comme à de petits enfants, sous la forme du lait; c'était sa puissance selon l'homme. Il voulait que, nourris par la mamelle de sa chair et habitués par cet aliment à manger et à boire le Verbe de Dieu, nous pussions nous assimiler le pain de l'immortalité, qui est l'Esprit du Père » (*ibid.*, IV, XXXVIII, 1).

En effet dans ces mystères du Fils de Dieu, ce ne seront point seulement ses vertus humaines qui seront proposées à notre imitation, mais l'exemple encore plus sublime que nous donne l'incarnation elle-même : S. Paul ne se lassera pas de rappeler ce modèle vraiment incomparable d'anéantissement, d'appauvrissement par amour (II Cor., VIII, 9; Phil., II, 5-11). Jésus lui-même avait fait entendre cet enseignement aux fils de Zébédée (Marc., X, 45).

L'imitation de Jésus ne sera pas le dernier mot de la morale chrétienne; l'union avec lui donnera au chrétien une force encore plus précieuse, plus intime. Cet enseignement était réservé aux suprêmes entretiens du Christ, dans le discours après la Cène.

7° *Les paraboles.* — L'enseignement de Jésus, tel qu'il nous est apparu dans le Sermon sur la montagne, est prudent et réservé; ce que Jésus devait dire au dernier jour à ses Apôtres est plus vrai encore de cette prédication inaugurale adressée aux foules galiléennes : le Seigneur aurait beaucoup d'autres choses à leur dire, mais elles ne pourraient pas encore les porter. Du moins, il leur propose directement ce qu'il leur révèle sans le couvrir du voile des paraboles. Dans ces premiers entretiens, le Maître trouve chez ses auditeurs une confiance que les attaques des pharisiens n'ont pas encore ébranlée; de plus, les vérités qu'il leur enseigne ne sont pas de nature à provoquer des malentendus; elles peuvent être saisies sans danger d'équivoque : la confiance au Père céleste, les Béatitudes, le souci des richesses et leur danger, tout cela ne pouvait se souiller, dans l'esprit des auditeurs, d'imaginations pernicieuses; le Seigneur pouvait en parler à cœur ouvert à tout venant.

Il en allait tout autrement du Royaume des cieux, qui sela le premier et le principal thème des paraboles : pour beaucoup des auditeurs du Christ, ce royaume ne pouvait se concevoir indépendamment du royaume d'Israël; annoncer l'avènement du règne de Dieu, c'était pour eux, annoncer en même temps la restauration de leur monarchie nationale; nous savons que les Apôtres eux-mêmes l'attendent obstinément jusqu'au jour même de l'Ascension (Act., I, 6); chez les foules cette attente était encore plus fiévreuse, plus impatiente : après la première multiplication des pains, tous ces hommes que Jésus vient de nourrir miraculeusement, veulent s'emparer de lui et le faire roi (Joa., VI, 15). Jésus doit donc, avant de fonder son royaume, faire comprendre aux hommes ce qu'est ce royaume, un royaume qui n'est pas de ce monde. Il ne veut pas briser les espérances messianiques de son peuple, mais les purifier, les transformer, et ne se révéler lui-même pleinement comme le Roi messianique que lorsqu'on ne pourra plus se méprendre de bonne foi sur ce règne; de là le silence imposé aux possédés, prescrit aux disciples; de là ce refus d'une réponse catégorique qui déconcertait les Juifs (Joa., X, 24), et qui, aujourd'hui encore, trouble plus d'un lecteur de l'Évangile (sur cette économie du message du Christ, cf. L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. I, p. 311 sq.) C'est la même réserve qui impose à Jésus la forme parabolique de son enseignement.

Ajoutons que, si le thème qu'il doit maintenant exposer lui commande plus de prudence, l'auditoire devient plus difficile, plus inquiet, plus ombrageux. En arrivant en Galilée, Jésus a trouvé une population encore émue par le souvenir des miracles qu'il avait opérés à Jérusalem (Joa., IV, 45); ceux qui ne sont pas encore gagnés sont du moins sans prévention; l'accent de sa parole les touche, ses œuvres admirables les convainquent; ils sont prêts à croire. Mais bientôt les pharisiens entrent en jeu; on peut suivre dans Marc., II, 1-III, 35, le progrès de leurs attaques : au début, lors de la guérison du paralytique, ils observent avec inquiétude et jalousie, mais ils se taisent; au repas des publicains, chez Lévi, ils font un pas de plus, ils questionnent, mais ils n'osent s'en prendre directement à Jésus; ce sont les Apôtres qu'ils interrogent; à propos du jeûne, ils interpellent personnellement le Maître, mais ils ont soin de se faire accompagner par les disciples de Jean et de les pousser devant eux; plus tard, quand ils lui cherchent querelle à propos des épis froissés, ils l'interpellent seuls et directement, mais ils le font encore sans violence et avec une modération apparente; dans la synagogue, dès qu'ils ont remarqué l'homme à la main desséchée, ils provoquent l'incident et, une fois le miracle opéré, ils ne se contiennent plus et cherchent des complices pour mettre à mort Jésus. Enfin dans la synagogue de Capharnaüm, à l'occasion de la délivrance d'un possédé (Matth., XII, 22-24), éclate la calomnie atroce : « C'est que lui-même est possédé de Beelzeboub, et c'est par le chef des démons qu'il chasse les démons »; ceux qui parlent ainsi sont des scribes descendus de Jérusalem (Marc., III, 22); l'action de Jésus, qui rayonne maintenant dans toute la Palestine, alarme non plus seulement les pharisiens de Galilée, mais ceux de Jérusalem, et ces nouveaux adversaires sont plus puissants et seront plus acharnés. La réponse de Jésus est une des plus sévères que nous lisions dans l'Évangile : « Quiconque blasphème contre l'Esprit-Saint ne sera jamais pardonné, mais il est coupable d'une faute éternelle » (Marc., III, 29). Un conflit si grave devait ébranler les foules : « Les scribes et les pharisiens sont assis dans la chaire de Moïse »; on s'est habitué à les croire sur parole; maintenant on doit, sous peine de pécher contre la lumière, leur refuser créance; on ne le fait pas sans douleur ni sans trouble.

C'est aussitôt après cette altercation violente que S. Marc place les paraboles du royaume des cieux (IV, 1-34). Sans doute, avant cette date, Jésus avait déjà proposé des paraboles. On peut citer, chez S. Marc, la sentence du royaume et de la maison divisée (III, 23); et antérieurement : « Ce ne sont pas les bien portants qui ont besoin de médecin » (II, 17); — « Est-ce que les fils de la chambre nuptiale peuvent jeûner, tant que l'époux est avec eux? » (19); — « Personne ne coud une pièce de drap neuf sur un habit vieux, ni ne met du vin nouveau dans de vieilles outres » (21). Mais ces brèves sentences n'ont pas le développement des paraboles du royaume, et surtout elles n'en ont pas le caractère; après avoir rapporté la parabole du semeur, les trois synoptiques racontent que, lorsque Jésus fut seul avec ses apôtres, ceux-ci l'interrogèrent : « Pourquoi leur parles-tu en paraboles? Et il leur répondit : C'est qu'à vous il a été donné de saisir les mystères du royaume des cieux, tandis qu'à ceux-ci cela n'a point été donné » (Matth., XIII, 10-11). Les Apôtres ont donc conscience d'une forme nouvelle de l'enseignement de Jésus; ils en sont étonnés, ils n'en comprennent pas le motif; ce qu'il y a de nouveau ici, ce n'est pas seulement la forme parabolique de l'enseignement, c'est aussi et surtout la distinction de deux classes d'auditeurs; on ne l'avait pas sentie

jusqu'ici, maintenant elle s'affirme; Jésus, loin de la nier, y insiste; ce n'est pas là une rencontre fortuite, c'est un dessein de Dieu, prédit par Isaïe : « En eux s'accomplit la prophétie d'Isaïe qui dit : Vous écouterez bien et vous ne saisirez pas; vous regarderez bien et vous ne verrez pas. Car le cœur de ce peuple s'est endurci, leurs oreilles sont devenues sourdes et leurs yeux aveugles, de peur qu'ils ne voient de leurs yeux, qu'ils n'entendent de leurs oreilles, qu'ils ne saisissent de leur cœur et qu'ils ne se convertissent et que je ne les guérisse » (*ibid.*, 14-15).

Si Jésus avait eu devant lui un peuple sinon déjà converti, du moins sincèrement désireux de se convertir, capable par suite de comprendre autre chose que ses rêves de grandeur et d'indépendance nationales, il eût pu exposer, avec plus de clarté, la nature du règne de Dieu en même temps que ses revendications personnelles de Messie; faute de rencontrer ces dispositions, il se contente de proposer les caractères les plus généraux du règne de Dieu, l'humilité de ses débuts, la puissance de son développement, l'immensité de son avenir, De là, dans ses paraboles, quelque chose d'obscur ou, plus exactement, d'incomplet : chacun des petits tableaux qu'il trace est parfaitement clair; mais on ne sait trop quelle signification il faut leur donner ni jusqu'à quel point il en faut pousser l'application. Qu'on relise, par ex., la parabole de l'ivraie, puis l'interprétation qu'en donne le Seigneur, on verra comment cette exégèse développe et glorifie le rôle du Messie dans des proportions que la parabole n'imposait pas; la distance qu'on constate ici, entre les deux enseignements, nous permet de constater ce que la parabole, du point de vue de la révélation évangélique, a d'inachevé. Que le Christ, dans son enseignement public, s'en soit tenu là, c'était à la fois la conséquence et le châtiment de l'aveuglement des Juifs. Au reste, il ne tenait qu'à eux de lui demander, comme faisaient les disciples, de les introduire plus avant dans cette révélation du royaume de Dieu. Mais, ainsi que le remarque S. Jean Chrysostome (*P. G.*, t. LVIII, col. 473), ils ne voulaient pas l'interroger ainsi parce qu'ils étaient paresseux et qu'ils s'abandonnaient.

Il faut reconnaître dans cette économie de la révélation une application de la loi que Notre-Seigneur devait formuler de nouveau dans la parabole des talents (Matth., XXV, 29; cf. Marc., IV, 25; Luc., VIII, 18) : « A celui qui a on donnera, et il sera dans l'abondance; à celui qui n'a pas, même ce qu'il a lui sera enlevé » (Matth., XIII, 12); aux Apôtres, déjà comblés de tant de grâces, Jésus réserve encore l'interprétation des paraboles, dont la foule ne saisit pas complètement le sens.

Mais tous ces mystères ne leur sont révélés que pour être enseignés aux hommes; Jésus les en avertit ici même (Matth., XIII, 52) : ils sont les docteurs de la loi nouvelle et, comme de fidèles intendants, ils tireront de leur trésor toutes les richesses, *nova et vetera*. Tout ceci peut se résumer en ces quelques mots de S. Thomas : *Christus quædam turbis loquebatur in occulto, parabolis utens ad annuntianda spiritualia mysteria, ad quæ capienda non erant idonei vel digni; et tamen melius erat eis, vel sic sub tegumento parabolarum spiritualium doctrinam audire, quam omnino ea privari. Harum tamen parabolarum apertam et nudam veritatem Dominus discipulis exponebat, per quos deveniret ad alios, qui essent idonei* (*Sum. theol.*, III[a], q. XLII, art. 3; cf. *ibid.*, ad 3[um]).

Après avoir ainsi exposé, à propos des paraboles, le caractère de cet enseignement de Jésus et son but, nous devons recueillir les principaux traits qui, d'après les paraboles, caractérisent le règne de Dieu.

Ce qui apparaît d'abord, ce sont les différentes classes d'auditeurs et les fruits très inégaux qu'ils recueillent : c'est par la parabole du semeur que Jésus nous a fait entendre ces enseignements (Matth., XIII, 3-9; Marc., IV, 3-9; Luc., VIII, 5-8). Les premiers auditeurs, figurés par le chemin, n'offrent à la parole qu'une terre battue et dure, que l'Évangile ne pénètre pas; Satan vient et enlève cette semence qui est restée stérile, à fleur de sol. Les seconds sont le sol pierreux : ils ont reçu la semence, qui y a promptement germé et levé; mais sur cette terre mobile et légère elle n'a pas poussé de racines, et les premières persécutions qui surviennent la dessèchent et la brûlent. D'autres, comme le terrain envahi par les épines, sont absorbés par les soucis et les séductions des richesses. D'autres enfin reçoivent la parole et la retiennent, et portent du fruit avec patience.

On reconnaît ici des enseignements déjà donnés dans le Sermon sur la montagne : « Nul ne peut servir deux maîtres... vous ne pouvez servir Dieu et Mammon » (Matth., VI, 24). Et dans le Sermon aussi, Jésus avait pressé ses disciples de mettre en pratique ses paroles (Matth., VII, 24-27; Luc., VI, 47-49).

Dans la parabole du festin Jésus dénoncera de nouveau cette insouciance des hommes qui, appelés au festin nuptial, acceptent d'abord l'invitation puis, le moment venu, se dérobent : « Le premier dit : J'ai acheté un champ, et il faut absolument que j'aille le voir; je t'en prie, tiens-moi pour excusé. Et un autre dit : J'ai acheté cinq paires de bœufs, et je vais les essayer; je t'en prie, tiens-moi pour excusé. Et un autre : J'ai pris femme, et je ne puis venir » (Luc., XIV, 16-30). Les invités s'excusent, non par mauvaise volonté, en inventant de faux prétextes, mais parce que leurs affaires les intéressent plus que le festin du père de famille; nulle hostilité envers lui, leurs réponses sont courtoises, et pourtant leur condamnation est définitive; jamais ils n'entreront; ils ont manqué à la grande loi évangélique : « Cherchez avant tout le règne de Dieu et sa justice; le reste vous sera donné de surcroît » (Matth., VI, 33). Chez S. Matthieu (XXII, 1-14), la parabole du festin est plus poussée : de l'insouciance les invités passent à l'hostilité : « Ayant saisi les serviteurs du roi, ils les outragèrent et les tuèrent », et bientôt le châtiment éclate : « Le roi s'indigna, et envoya ses armées, et fit périr ces meurtriers et incendia leur ville. » Et en effet, en face d'une invitation impérieuse comme est celle du Roi messianique, on ne peut s'en tenir longtemps à l'insouciance : on s'irrite, on se révolte et le conflit éclate.

Il n'est qu'une seule réponse que Dieu puisse agréer, c'est la préférence donnée, par-dessus toutes choses, à son royaume : « Le royaume des cieux est semblable à un trésor enfoui dans un champ; un homme, l'ayant trouvé, le cache et, plein de joie, il s'en va vendre ce qu'il possède et achète ce champ. Le royaume des cieux est encore semblable à un marchand qui est à la recherche de belles perles; en ayant trouvé une d'un grand prix, il s'en va vendre tout ce qu'il a et l'achète » (Matth., XIII, 44-45). Ces deux paraboles sont transparentes : le royaume est d'un tel prix, qu'il faut, pour l'acheter, vendre tout ce qu'on a; il dépasse infiniment toutes ces valeurs, et, si chèrement qu'on l'ait payé, il vaut infiniment plus. Il faut ajouter que ce trésor est caché, que cette perle ne peut être distinguée que par un connaisseur; on ne sera donc pas surpris que, pour faire ce discernement, il faille une lumière divine. « Nul ne connaît le Fils sinon le Père; nul ne connaît le Père sinon le Fils et celui à qui le Fils le veut révéler » (Matth., XI, 27); et ceux-là mêmes qui

seront éclairés par Dieu devront confesser que ce trésor du Christ est d'une richesse insondable (Ephes., III, 8). Une fois encore Jésus nous enseigne que ces biens divins sont incommensurables aux nôtres; pour les acheter, il faut donner tout ce que l'on a et l'on est trop heureux de pouvoir, à ce prix, les saisir.

Mais cette richesse infinie nous est confiée non pas comme une valeur qu'on enfouit, mais comme une force qu'on doit faire travailler : c'est l'enseignement de la parabole des mines (Luc., XIX, 12-27); et des talents (Matth., XXV, 14-30). Sous d'autres symboles, Jésus avait donné la même leçon dans la parabole du grain de sénevé (Matth., XIII, 31-32) et dans celle du levain (Matth., XIII, 33) : le Règne de Dieu n'est point, comme les œuvres des hommes, une œuvre d'art qui surgit soudain, mais qui est morte; c'est une force vive, dont le premier éveil est si humble que nul ne le remarque, mais dont la force d'expansion est si puissante qu'elle couvre de son ombre toutes les autres semences, ou encore qu'elle saisit et transforme tout ce qu'elle touche, comme le levain fait lever la pâte. Dans ses carnets de captivité, Jacques Rivière écrivait : « Le christianisme gagne comme un incendie, comme la gangrène après un membre. Effrayante rapidité avec laquelle il se propage dans l'âme et apparaît, reparaît toujours plus loin, saisissant, emmenant de nouvelles forces, dont il fait sa proie. Je comprends cette peur qu'il inspire et que pour une âme un peu conséquente, il puisse paraître terrible d'en être touché » (*A la trace de Dieu*, p. 318). Sans doute cette frayeur était injustifiée : l'homme n'a rien à redouter de l'envahissement du règne de Dieu; mais il est vrai que ce règne est envahissant et qu'il saisit tout, pour tout vivifier.

Ce travail ne se fait pas en un jour : croissance de la semence, fermentation de la pâte, c'est une transformation qui se poursuit silencieusement et lentement; c'est ainsi que se développent les êtres vivants, c'est ainsi que doit se développer le règne de Dieu : point de transformation subite, mais une évolution progressive qui envahit tout, qui transforme tout, sans qu'on le remarque. C'est la loi que s'impose la patience, la longanimité du Père céleste dans l'éducation des hommes qui peu à peu mûrissent pour le royaume; et la même loi apparaît, plus manifeste encore, dans la transformation progressive du monde : Jésus a déposé dans l'humanité des forces vives, dont le triomphe est assuré mais tardera longtemps encore.

Et pendant cette longue attente, les hommes s'impatientent; le mauvais serviteur se dit : « Le maître tarde », et il se met à frapper ses compagnons de service, à manger et à boire avec les ivrognes (Matth., XXIV, 48-49); les ennemis du Maître profitent aussi de ces longs délais : dans le champ ensemencé de froment, ils sèment de l'ivraie; dès qu'ils la voient lever, les serviteurs fidèles voudraient l'arracher; le maître leur dit : « Ne le faites pas, de peur qu'en arrachant l'ivraie, vous ne déraciniez en même temps le froment. Laissez-les croître ensemble tous les deux jusqu'à la moisson, et au moment de la moisson je dirai aux moissonneurs : Ramassez d'abord l'ivraie et liez-la en bottes pour la brûler; quant au blé, recueillez-le dans mon grenier » (Matth., XIII, 29-30). C'est ainsi que les fils de Zébédée, indignés de voir les Samaritains repousser Jésus, lui diront : « Veux-tu que nous commandions que le feu du ciel tombe sur eux et les consume? » (Luc., IX, 54). Le Seigneur réprime cette impatience; sans doute, toute plante que n'a pas plantée le Père céleste sera déracinée (Matth., XV, 13), mais plus tard, au jour de la moisson.

Cette parabole, si riche d'enseignement, reçoit encore, de l'interprétation qu'en fait le Christ, une signification plus profonde, qui éclaire toute l'histoire du monde : « Celui qui sème le bon grain, c'est le Fils de l'homme; le champ, c'est le monde; la bonne semence, ce sont les fils du royaume; l'ivraie, ce sont les enfants du Malin; l'homme ennemi qui les a semés, c'est le diable; la moisson est la consommation du monde, et les moissonneurs sont les anges. De même donc que l'ivraie est ramassée et consumée par le feu, ainsi en sera-t-il à la consommation du monde. Le Fils de l'homme enverra ses anges, et ils ramasseront de son royaume tous les scandales et tous ceux qui commettent l'iniquité, et ils les jetteront dans la fournaise de feu; là, il y aura les pleurs et le grincement de dents. Alors les justes brilleront comme le soleil dans le royaume de leur Père. Que celui qui a des oreilles entende! » (Matth., XIII, 36-43.)

Aux Apôtres Jésus révèle tout le sens de l'histoire religieuse de l'humanité : ces plantes vénéneuses, qui lèvent dans le champ ensemencé par Dieu, elles viennent du Malin : la parabole marquait déjà ce trait; l'interprétation le souligne; en face des fils de Dieu il y a des fils du diable (Joa., VIII, 44; cf. I Joa., III, 8); comme le dira bientôt S. Polycarpe, l'hérétique est « le premier-né de Satan » (Phil., VII, 1; cf. Irénée, *Adv. hær.*, III, III, 4). Ce n'est donc point seulement hasard ni même malice des hommes si dans ce royaume de Dieu l'ivraie est mêlée au froment; le froment a été semé par le Christ; l'ivraie a été semée par Satan, frauduleusement, de nuit. Et ce champ, c'est le monde entier; l'horizon, limité pendant le ministère de Jésus au peuple d'Israël, s'entr'ouvre et révèle aux Apôtres l'étendue sans limite de leur action. Cet immense domaine, que Satan envahit, appartient au Christ; au jour de la moisson, les anges, qui seront les exécuteurs de ses ordres, iront ramasser dans son royaume l'ivraie et le bon grain, puis jetteront au feu les mauvaises herbes et engrangeront le blé. C'est déjà toute la scène du jugement, telle qu'elle sera décrite par Jésus dans un de ses derniers discours (Matth., XXV, 31-40).

Sur cette question du but des paraboles, cf. M.-J. Lagrange, *Le but des paraboles d'après l'évangile selon S. Marc*, dans *Rev. bibl.*, 1910, p. 5-35; *Évangile selon S. Marc*, p. 96-103; *L'Évangile de J.-C.*, p. 164-171; D. Fonck, *Die Parabeln des Herrn*, 1909; trad. anglaise, 1918, p. 26-41; A. Durand, *Pourquoi Jésus a parlé en paraboles*, *Études*, t. CVII, 1906, p. 756-771; A. Charue, *L'incrédulité des Juifs dans le N. T.*, 1929, p. 120-144, 204-210; J. Lebreton, *La vie et l'enseignement de J.-C.*, 1931, t. I, p. 297-313; F. Prat, *Jésus-Christ*, 1933, t. I, p. 337-344; J.-M. Vosté, *Parabolae selectae*, 1933, t. I, p. 119-163.

8° *La révélation du Christ.* — Dans les études qui précèdent, nous avons décrit le ministère du Christ; c'est l'Envoyé de Dieu qui vient, avec une autorité souveraine, annoncer l'avènement du Règne et en promulguer la loi; nous avons reconnu les arguments décisifs qui assurent l'authenticité de ce message (col. 1000-1002). Il est donc assez aisé de discerner le rôle qui appartient à Jésus; mais une autre question se pose, plus grave, celle-là même que le Seigneur, à Césarée de Philippe, va proposer à ses disciples : « Qui dites-vous que je suis? »

A cette question capitale, Jésus lui-même a bien des fois donné la réponse, non sans doute par une déclaration formelle, mais par des indices si probants que la bonne foi, éclairée par la grâce, ne pouvait manquer de les entendre (cf. nos *Origines du dogme de la Trinité*, p. 267-330). Nous avons relevé, dès les débuts du ministère public, l'autorité du Maître et la profonde impression qu'elle produit (cf. *supra*, 1001). En même temps qu'il enseigne les humbles, il guérit les malades, il délivre les possédés, il absout

les pécheurs. « Qui peut remettre les péchés sinon Dieu seul? » A cette silencieuse protestation des pharisiens, Jésus répond : « Afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a sur terre le pouvoir de remettre les péchés, s'adressant au paralytique : Je te le dis, lève-toi, prends ton grabat et retire-toi dans ta maison. Et il se leva, et aussitôt, prenant son grabat, il sortit devant tout le monde, en sorte que tous étaient stupéfaits et rendaient gloire à Dieu en disant : Jamais nous n'avons rien vu de tel » (Marc., II, 1-13). Vers la même date, le repas pris chez Lévi en compagnie d'autres publicains scandalise les scribes; Jésus répond : « Je suis venu appeler non les justes, mais les pécheurs » (*ibid.*, II, 17). Quelle est cette « venue » dont Jésus parle ainsi? Il y avait déjà fait allusion au lendemain de la première journée de son ministère à Capharnaüm, quand il avait entraîné Pierre à l'évangélisation de la Galilée (Marc., I, 38) : « Allons dans les bourgs voisins afin que j'y prêche aussi; car c'est pour cela que je suis sorti (ἐξῆλθον) » ou, comme le rapporte S. Luc (IV, 43) : « C'est pour cela que j'ai été envoyé (ἀπεστάλην) »; ces paroles, pour nous si significatives, étaient sans doute, pour les premiers apôtres, des indications trop discrètes pour être pleinement comprises; dans cette nouvelle circonstance, le Seigneur les reprend et les accentue : la « sortie » dont il parlait naguère pouvait s'entendre à la rigueur de sa sortie de Capharnaüm; mais la « venue » dont il est question maintenant avait manifestement un sens plus large et plus profond. A l'occasion de ce repas, les disciples de Jean-Baptiste reprochent au Seigneur de ne pas faire jeûner ses disciples; il leur répond : « Est-ce que les fils de la chambre nuptiale peuvent jeûner pendant que l'époux est avec eux?... Des jours viendront, où l'époux leur sera enlevé, et alors ils jeûneront » (Marc., II, 18-20). Ce titre d'Époux pouvait rappeler aux disciples de Jean ce que leur maître leur avait dit de Jésus, le Fiancé, dont lui-même n'était que l'ami; mais il évoquait en même temps le souvenir des oracles prophétiques où Iahvé apparaissait comme l'Époux de son peuple. En même temps, Jésus fait entrevoir la mort violente qui l'arrachera aux siens; ces indices, rappel des oracles antiques ou prédictions d'un avenir tout proche, pouvaient, dès lors, éveiller les esprits et surtout, éclairés par la lumière plus vive des derniers mois de la vie de Jésus, ils devaient montrer aux disciples du Seigneur que leur Maître avait été, dès les premiers jours de son ministère, pleinement conscient de sa nature, de son rôle et aussi de la mort sanglante qui devait couronner sa mission. On reconnaîtra la même portée à la réponse faite alors par Jésus à ceux qui l'accusent de violer le sabbat : « Le Fils de l'homme est maître du sabbat » (Marc., II, 28).

Ces paroles ont toujours le même caractère : elles donnent à l'âme une impulsion puissante et l'engagent dans une voie religieuse dont le terme est pressenti sans être encore nettement défini. Il fallait aux auditeurs du Christ une grande loyauté et un grand courage pour s'engager dans cette voie qui devait les mener si loin et si haut; mais ces paroles mystérieuses les y poussaient, et le Père céleste les y entraînait en leur révélant son Fils. Plus encore que ces brèves déclarations, le Sermon sur la montagne donnait aux disciples de Jésus le sentiment d'une autorité souveraine et libératrice.

Reprenant l'un après l'autre les plus grands commandements de la loi, sur l'homicide, l'adultère, le divorce, le serment, la patience, l'amour du prochain, le Christ les rend plus pressants et plus intimes, et, à chaque fois, c'est la même formule : « Vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens... mais moi je vous dis... » Il dispose de tout ce dépôt en souverain, et, s'adressant à la conscience des hommes, il parle en maître.

Déjà dans les Béatitudes on peut remarquer sous quelle forme Jésus annonce et béatifie les persécutions : « Bienheureux êtes-vous, quand on vous outrage et qu'on vous persécute et qu'on dit tout mal de vous mensongèrement à cause de moi » (Matth., V, 11). Sacrifier sa vie au Christ, c'est donc le bonheur pour toujours. Non moins frappante est la scène du jugement, à la fin du discours : « Beaucoup me diront en ce jour : Seigneur, Seigneur, n'est-ce pas en ton nom que nous avons prophétisé, et en ton nom que nous avons chassé les démons, et en ton nom que nous avons fait beaucoup de miracles? Et alors je leur déclarerai : Je ne vous ai jamais connus; retirez-vous de moi, vous qui faites le mal » (Matth., VII, 22-23). Au dernier jour, le seul espoir des hommes sera en lui; être connu de lui, ce sera la vie éternelle; n'être pas connu de lui, la damnation.

Nous avons exposé (cf. *supra*, col. 1006-1014) l'enseignement moral que Jésus propose à ses disciples, ses exigences et ses promesses : « Quiconque aime son père et sa mère plus que moi, n'est pas digne de moi; quiconque aime son fils ou sa fille plus que moi, n'est pas digne de moi; quiconque ne porte pas sa croix à ma suite, n'est pas digne de moi; quiconque garde sa vie, la perdra; quiconque perdra sa vie pour moi, la trouvera » (Matth., X, 37-39). Quel homme oserait exiger ainsi tout notre amour? qui peut nous promettre la vie? On entend le même accent dans cet appel qui, depuis vingt siècles, retentit au cœur de tous les disciples de Jésus : « Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et accablés, et je vous soulagerai. Prenez mon joug sur vous, et vous apprendrez que je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos de vos âmes; car mon joug est doux, et mon fardeau léger » (Matth., XI, 28-30). Qui, sinon un Dieu, peut exercer sur les âmes un tel empire et leur donner cette paix?

Toute la suite de l'Évangile confirmera cette impression des premiers enseignements du Seigneur; elle les interprétera, sans les dépasser. En guérissant le paralytique, Jésus prouvait son pouvoir de remettre les péchés; c'est ce même pouvoir qu'il exercera en faveur de la pécheresse (Luc., VII, 36-50) et de la femme adultère (Joa., VIII, 1-11); dans le premier de ces deux récits, on remarque la justification que Jésus apporte de son indulgence, la parabole des débiteurs et l'application qu'il en fait à la pécheresse : par ses péchés elle s'est faite la débitrice de Jésus; par son amour elle a mérité son pardon; « ses nombreux péchés lui ont été pardonnés, parce qu'elle a beaucoup aimé ». On voit ici en plein relief cette vérité fondamentale qui domine tout l'Évangile et qui éclaire le problème du Christ : c'est de ses relations avec le Christ que dépend la valeur religieuse d'un homme; c'est par elles que la pécheresse est sauvée; c'est sur elles que tous les hommes seront jugés : « Venez, les bénis de mon Père, possédez le royaume qui vous a été préparé depuis le commencement du monde. Car j'avais faim et vous m'avez donné à manger,.. » (Matth., XXVI, 35-46). Les considérants de la sentence de damnation sont exactement parallèles : de part et d'autre, une seule question est posée : Qu'est-ce que l'homme a fait pour le Christ? Comme la pécheresse, il était son débiteur; l'a-t-il aimé comme la pécheresse?

Nous avons considéré jusqu'ici la personne de Jésus telle qu'elle est engagée dans tout son enseignement religieux et moral. C'est ainsi qu'elle s'est d'abord manifestée aux disciples, c'est aussi par là qu'on peut aujourd'hui encore l'aborder le plus

sûrement. Cependant il ne manque pas dans l'Évangile de déclarations plus explicites, et il les faut considérer maintenant. Nous avons déjà relevé (cf. *supra*, col. 1001) la réserve du Seigneur et la prudence de ses revendications messianiques et nous en avons dit les raisons : les populations que Jésus évangélise nourrissent, au sujet du Messie et de son avènement, des espérances si passionnées et faussées par tant d'illusions que Jésus doit, avant tout, tempérer cette ardeur fiévreuse, dissiper ces erreurs et acheminer les âmes, par la paix, vers la vérité. Et plus encore que les dispositions de ses auditeurs, sa nature même lui commande cette réserve : il est le Messie humble et doux, le Serviteur de Iahvé, « qui ne dispute point, qui ne crie point, dont on n'entend pas la voix sur la place publique, qui ne brise point le roseau froissé et n'éteint pas la mèche qui fume encore » (Matth., XII, 19-20). L'étude des paraboles nous a fait admirer cette prudente réserve; la révélation du mystère messianique nous la fait mieux saisir encore.

3° *Le Fils de l'homme.* — Quand Jésus parle de lui, il se désigne souvent par cette expression à la fois humble et mystérieuse : « le Fils de l'homme ».

Cette expression rappelait la prophétie de Daniel (VII, 13-14) : « J'étais toujours spectateur de ces apparitions nocturnes, et voici venir sur les nuages du ciel comme un fils d'homme, et il parvint jusqu'à l'Ancien des jours et on le lui présenta. Et il lui fut donné pouvoir, et gloire, et royauté, et tous les peuples, nations et langues le servirent. Son pouvoir est un pouvoir éternel qui ne lui sera point enlevé, et son règne un règne qui ne sera pas détruit » (cf. F. Tillmann, *Der Menschensohn*, Freiburg, 1907, p. 83-106; Lagrange, *Le judaïsme avant J.-C.*, Paris, 1931, p. 65-69).

Dans le livre des paraboles d'Hénoch, ce titre messianique est repris avec insistance : XLVI, 2 sq.; XLVIII, 2; LXII, 5, 7, 9, 14; LXIII, 11; LXIX, 26-29. Sur la forme et le sens de cette locution, cf. Gry, *Les paraboles d'Hénoch et leur messianisme*, Paris, 1910, p. 77-85. Lagrange, *Le judaïsme*, p. 246-254, a cru reconnaître dans ces textes des interpolations chrétiennes; cette hypothèse paraît fragile; cf. Bonsirven, *Recherches de science religieuse*, 1932, p. 613; *Le judaïsme palestinien*, Paris, 1935, t. I, p. 360; *Les enseignements de Jésus-Christ*, p. 56-67.

Pour les contemporains de Jésus, tels que les évangiles nous les font connaître, ce titre messianique évoquait le souvenir de la littérature apocalyptique; dans les milieux où cette littérature était familière, il pouvait suggérer une signification messianique assez ferme; mais, en dehors de ces cercles, il n'avait qu'un sens indécis, et que seule la prédication de Jésus devait déterminer; Jésus peut donc le revendiquer dès les premiers temps de son ministère sans se faire encore clairement reconnaître pour le Messie; il pourra demander à Pierre : « Qui dit-on qu'est le Fils de l'homme? » (Matth., XVI, 13) et, aux derniers jours encore, les Juifs lui diront : « Qui est donc ce Fils de l'homme? » (Joa., XII, 34.)

Cette formule est caractéristique de l'enseignement de Jésus : elle se rencontre également dans les quatre évangiles, et elle ne se rencontre guère que là : dans tout le reste du Nouveau Testament, on ne la trouve plus que trois fois : une fois au livre des Actes, VII, 56, dans le récit du martyre de S. Étienne; deux fois dans l'Apocalypse (I, 13; XIV, 14). On remarque de plus, dans les évangiles, que c'est Jésus qui se désigne ainsi lui-même; ni la foule ni les disciples ne l'appellent de ce nom; par ailleurs on ne voit jamais que cet usage ait choqué personne autour de lui.

De cet état des textes on peut tirer d'abord cette conclusion que le titre de « Fils de l'homme » a été employé par Jésus quand il parlait de lui-même. Cette conclusion a été, depuis vingt ou trente ans, attaquée par beaucoup de critiques indépendants. Ces attaques ont pris corps dans l'exposé systématique où Bousset s'est efforcé de retracer les étapes progressives de la foi au Christ, *Kyrios Christos*, 2e éd., 1921 : au point de départ, c'est la prédication de Jésus, telle que nous pouvons l'atteindre à travers les synoptiques, dégagés des apports théologiques qui les ont défigurés; puis dans la première communauté palestinienne, c'est la foi au Fils de l'homme (p. 5-22) : ce titre, que Jésus ne s'était pas donné à lui-même, lui est donné par ses fidèles; la catastrophe de sa Passion a renversé toute espérance de messianisme national; il n'y a plus place que pour le messianisme transcendant, apocalyptique, dont le Fils de l'homme est le héros. Ce messianisme sera, à son tour, supplanté par la foi des communautés hellénistiques qui feront de Jésus leur Seigneur. On retrouve la même thèse, avec plus de nuances, chez Jackson et Lake, *The Beginnings of Christianity*, t. I, 1920, p. 382 sq. Cette construction a soulevé beaucoup d'objections qui sont restées sans réponse : comment expliquer que cette formule, chère à la première communauté chrétienne, manque dans les documents où cette foi s'exprime, par ex. les discours des premiers chapitres des Actes? comment se fait-il que dans les évangiles mêmes, cette formule ne se trouve que sur les lèvres de Jésus, que jamais on ne la prête aux disciples, même pas à Pierre dans sa confession, à Césarée de Philippe? (Cf. Gerhard Kittel, art. *Menschensohn* dans *Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. III, col. 2119.)

Cet état des textes s'explique aisément si on veut bien les prendre tels qu'on les lit dans l'Évangile.

Aux premiers temps du ministère de Jésus, l'emploi du titre de Fils de l'homme est exceptionnel. A Nathanaël, qui vient de le reconnaître comme « le Fils de Dieu et le Roi d'Israël », le Christ répond : « Tu verras de plus grandes choses », et il ajoute : « Vous verrez le ciel ouvert, et les anges de Dieu montant et descendant au-dessus du Fils de l'homme » (Joa., I, 50-51). A Nicodème, déconcerté par les premières révélations de Jésus, le Seigneur en fait entrevoir de plus hautes : « Si je vous dis les choses terrestres, et que vous ne les croyiez pas, comment me croirez-vous si je vous dis les choses célestes? Or personne n'est monté au ciel, sinon celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme. Et de même que Moïse a dressé le serpent dans le désert, ainsi il faut que le Fils de l'homme soit élevé, afin que quiconque croit en lui ait la vie éternelle » (*ibid.*, III, 12-15). Ces deux textes ne nous rapportent que des conversations privées; le titre de Fils de l'homme n'est revendiqué par le Seigneur qu'auprès de ceux qui sont préparés à l'entendre; il leur rappelle le personnage céleste prédit par Daniel, le Fils de l'homme qui se tient dans le ciel auprès de l'Ancien des jours. Les autres textes johanniques se rapportent à une date plus avancée du ministère évangélique; ils appartiennent au discours de Capharnaüm sur le pain de vie (VI, 27, 53, 61, 62), aux enseignements donnés lors de la fête des Tentes (VIII, 28; IX, 35) ou de l'entrée à Jérusalem (XII, 23; cf. 34), ou au discours après la Cène (XIII, 31). Dans tous ces textes, c'est surtout le Messie céleste qui se révèle.

La lecture des synoptiques confirme ces premiers indices. Antérieurement à la révélation de Césarée de Philippe, le titre de Fils de l'homme est d'un usage assez rare et, le plus souvent, il est employé par Jésus non dans ses discours à la foule, mais dans ses entretiens particuliers avec ses disciples ou dans ses dis-

cussions avec les pharisiens. Ainsi à Capharnaüm à propos du paralytique : « Le Fils de l'homme a, sur terre, le pouvoir de remettre les péchés » (Marc., II, 10; Matth., IX, 6; Luc., V, 24); dans la discussion au sujet des épis froissés : « Le Fils de l'homme est maître même du sabbat » (Marc., II, 28; Matth., XII, 8; Luc., VI, 5); en réponse aux calomnies des pharisiens : « Quiconque aura dit une parole contre le Fils de l'homme, elle lui sera remise; mais à celui qui aura parlé contre l'Esprit-Saint il ne sera remis ni dans ce monde ni dans l'autre » (Matth., XII, 32; Luc., XII, 10); lors de la mission des disciples envoyés par Jean-Baptiste : « Jean est venu ne mangeant ni ne buvant; et on dit : Il est possédé. Le Fils de l'homme est venu mangeant et buvant, et on dit : Voici un homme mangeur et buveur de vin, ami des publicains et des pécheurs » (Matth., XI, 18-19; Luc., VII, 33-34). D'autres textes appartiennent aux entretiens du Seigneur avec les Apôtres ou les disciples; ainsi dans l'interprétation des paraboles : « Celui qui sème le bon grain, c'est le Fils de l'homme... Le Fils de l'homme enverra ses anges, et ils enlèveront de son royaume tous les scandales » (Matth., XIII, 31-41); parfois, là où l'un des synoptiques dit « le Fils de l'homme », un autre dit « moi » (ainsi Luc., VI, 22, cf. Matth., V, 11; Luc., XII, 8, cf. Matth., X, 32); d'autres fois il est difficile de déterminer à quelle période du ministère se rapporte la parole de Jésus, ainsi Matth., VIII, 20, et Luc., IX, 58 : « Le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête »; Matth., XII, 40 : « Le Fils de l'homme sera dans le sein de la terre trois jours et trois nuits » (cf. Luc., XI, 30). En laissant de côté toute discussion de détail, on peut remarquer que dans cette première période du ministère de Jésus, la formule « le Fils de l'homme » est d'un usage assez rare, qu'elle est, comme nous l'avons dit, employée surtout dans des entretiens particuliers ou des discussions de groupes, et surtout que le sens n'en est pas encore aussi ferme ni aussi plein qu'il le sera plus tard; en particulier la perspective de la Passion n'y apparaît pas encore; mais c'est déjà le Messie que l'on entrevoit dans le Fils de l'homme, et le Messie céleste, tel que Daniel l'avait contemplé, tel que nous l'avons aussi reconnu chez S. Jean.

La scène de Césarée de Philippe marque une date décisive dans la révélation messianique : la foi du peuple, qui plus d'une fois s'était livrée à Jésus avec une adhésion enthousiaste, a été ébranlée au désert par sa retraite sur la montagne et son refus de la royauté; elle a été déconcertée par le discours sur le pain de vie. L'amertume des illusions dissipées a troublé dans l'esprit de la plupart des auditeurs leur christianisme naissant; elle n'a pas pu cependant leur faire méconnaître ce qu'il y a de surnaturel en Jésus, et ils en cherchent l'explication dans des solutions moyennes où nul homme raisonnable ne pouvait s'arrêter définitivement, mais où plus d'un pouvait trouver une position d'attente : Jésus serait Jean-Baptiste ressuscité, ou Élie, ou Jérémie, ou l'un des prophètes. Dans ce désarroi, la petite troupe des Apôtres, serrée autour du Christ, maintient la fermeté de sa foi; Pierre, éclairé par une révélation du Père, proclame cette foi au nom de tous : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant » (Matth., XVI, 16). L'objet premier de cette confession est la dignité messianique; c'est ce qui ressort clairement de la rédaction de Marc : « Tu es le Christ », et de Luc : : « le Christ de Dieu »; et chez Matthieu lui-même, on le reconnaît à la recommandation faite ensuite par Jésus à ses disciples « de ne dire à personne qu'il est le Christ » (*ibid.*, 20), mais cette messianité elle-même se présente ici sous un aspect transcendant; nous y reviendrons ci-dessous en étudiant la révélation du *Fils de Dieu*.

Cette réponse de Pierre est consacrée par Jésus : « Bienheureux es-tu, Simon, fils de Jonas, parce que ce n'est pas la chair et le sang qui t'a révélé cela, mais mon Père qui est dans les cieux. » Nulle part ailleurs Jésus ne béatifie ainsi un homme; et cette exclamation solennelle est suivie des grandes promesses qui font de Pierre le fondement inébranlable de l'Église, et lui donnent les clefs du royaume des cieux. Cependant, avant d'arriver à l'accomplissement de ces promesses, il faudra traverser la grande épreuve : « C'est alors que Jésus commença à faire connaître à ses disciples qu'il lui faudrait aller à Jérusalem, et souffrir beaucoup des anciens, des grands-prêtres et des scribes, et mourir, et ressusciter le troisième jour » (Matth., XVI, 21); chez les deux autres synoptiques, Jésus se désigne alors comme le Fils de l'homme (Luc., IX, 22; Marc., VIII, 31). C'est la première prédiction de la Passion : jusque-là Jésus s'était contenté de quelques allusions obscures et rares; maintenant, il parle clairement; la foi des Apôtres, confessée au nom de tous par Pierre, doit être assez ferme pour soutenir ces terribles perspectives; au reste, Jésus ne détaille pas encore les supplices comme il le fera plus tard : rien de la flagellation ni de la croix; ce qu'il annonce est déjà bien effrayant : poursuites organisées par tous les chefs de la nation et aboutissant à l'excommunication et à la mort. Pour relever les courages que ces prophéties pouvaient abattre, il ajoute aussitôt l'annonce de sa résurrection. C'est ainsi que désormais il aura soin d'unir toujours la prédiction de son triomphe à celle de sa Passion. Dès lors aussi, toutes les prophéties de ses souffrances sont liées par Jésus à cette mention du Fils de l'homme :

Au jour de la transfiguration : « Élie est déjà venu... et ils l'ont traité comme ils l'ont voulu; ils feront souffrir de même le Fils de l'homme » (Matth., XVII, 12; Marc., IX, 12);

Pendant la traversée de la Galilée qui suit immédiatement cette scène : « Le Fils de l'homme doit être livré aux mains des hommes, et ils le tueront, et il ressuscitera le troisième jour » (Matth., XVII, 22; Marc., IX, 31; Luc., IX, 44);

Lors de la montée à Jérusalem : « Voici que nous montons à Jérusalem, et le Fils de l'homme sera livré aux princes des prêtres et aux scribes. Ils le condamneront à mort et le livreront aux gentils pour être moqué, flagellé et crucifié; et il ressuscitera le troisième jour » (Matth., XX, 18-19; cf. Marc., X, 33; Luc., XVIII, 31). Dans cette même occasion, après la requête des fils de Zébédée : « Le Fils de l'homme est venu, non pour être servi, mais pour servir, et donner sa vie pour la rédemption d'un grand nombre » (Matth., XX, 28; cf. Marc., X, 45; Luc., XXII, 27);

A l'approche de la dernière Pâque : « La Pâque a lieu dans deux jours, et le Fils de l'homme va être livré pour être crucifié » (Matth., XXVI, 2; cf. Marc., XIV, 1);

A la Cène : « Le Fils de l'homme s'en va, selon qu'il est écrit de lui; mais malheur à l'homme par qui le Fils de l'homme est livré » (Matth., XXVI, 24; Marc., XIV, 21; Luc., XXII, 23);

Au jardin : « Dormez maintenant et reposez-vous; voici que l'heure est proche où le Fils de l'homme va être livré aux mains des pécheurs » (Matth., XXVI, 45; cf. Marc., XIV, 41). « Judas, tu livres le Fils de l'homme par un baiser? » (Luc., XXII, 48.)

Les anges apparaissant aux saintes femmes leur disent : « Souvenez-vous de ce qu'il vous a dit, lorsqu'il était encore en Galilée : il faut que le Fils de l'homme soit livré aux mains des pécheurs, qu'il soit crucifié et qu'il ressuscite le troisième jour » (Luc., XXIV, 7).

Plus souvent encore, dans les prédictions de Jésus comme dans les visions de Daniel, le Fils de l'homme apparaît dans la lumière de sa gloire :

Dans les instructions aux disciples, à Césarée de Philippe : « Le Fils de l'homme doit venir dans la gloire de son Père avec ses anges; alors il rendra à chacun selon ses œuvres » (Matth., XVI, 27). Cf. Marc., VIII, 38 : « Quiconque aura rougi de moi et de mes paroles, dans cette génération adultère et pécheresse, le Fils de l'homme rougira de lui lorsqu'il viendra dans la gloire de son Père avec les saints anges »;

Dans la même circonstance : « En vérité je vous le dis, plusieurs de ceux qui sont ici présents ne goûteront point la mort, qu'ils n'aient vu le Fils de l'homme venant dans l'éclat de son règne » (Matth., XVI, 28);

A la transfiguration : « Ne parlez à personne de cette vision, jusqu'à ce que le Fils de l'homme soit ressuscité des morts » (Matth., XVII, 9; cf. Marc., IX, 9);

En réponse à la question de Pierre demandant quelle serait la récompense des Apôtres qui ont tout quitté : « Au jour de la régénération, quand le Fils de l'homme sera assis sur le trône de sa gloire, vous qui m'avez suivi, vous siégerez aussi sur douze trônes » (Matth., XIX, 28);

Dans le discours eschatologique : « Comme l'éclair part de l'Orient et brille jusqu'à l'Occident, ainsi en sera-t-il de l'avènement du Fils de l'homme » (Matth., XXIV, 27; cf. Luc., XVII, 24). « Alors apparaîtra le signe du Fils de l'homme dans le ciel, et alors toutes les tribus de la terre se lamenteront, et elles verront le Fils de l'homme venant sur les nuées du ciel en grande puissance et grande gloire » (Matth., XXIV, 30; cf. Marc., XIII, 36; Luc., XXI, 27). « Il en sera de l'avènement du Fils de l'homme comme du temps de Noé... Ils ne surent rien, jusqu'à ce que le déluge survînt, qui les emporta tous; ainsi en sera-t-il à l'avènement du Fils de l'homme » (Matth., XXIV, 37, 39; cf. Luc., XVII, 22, 26, 27). « Le jour où Lot sortit de Sodome, une pluie de feu... les fit périr tous; ainsi en sera-t-il au jour où le Fils de l'homme paraîtra » (Luc., XVII, 29-30). « Le Fils de l'homme viendra à l'heure où vous n'y penserez pas » (Matth., XXIV, 44; cf. Luc., XII, 40). « Quand le Fils de l'homme viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre? » (Luc., XVIII, 8);

Dans la scène du jugement : « Lorsque le Fils de l'homme viendra dans sa gloire..., il s'assiéra sur son trône de gloire » (Matth., XXV, 31). « Veillez, priant en tout temps, afin que vous puissiez échapper à tout ce qui doit arriver et vous tenir debout devant le Fils de l'homme » (Luc., XXI, 36);

Devant Caïphe : « Je t'adjure par le Dieu vivant de nous dire si tu es le Christ, le Fils de Dieu. Jésus lui répondit : Tu l'as dit. De plus, je vous le dis, dès ce jour, vous verrez le Fils de l'homme siéger à la droite du Tout-Puissant et venir sur les nuées du ciel » (Matth., XXVI, 63-64; cf. Marc., XIV, 62; Luc., XXII, 69).

A côté de ces textes si nombreux, on n'en rencontre qu'un ou deux qui ne rappellent pas des souvenirs de souffrance ou de gloire, notamment dans l'épisode de Zachée : « Le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu » (Luc., XIX, 10). Ce texte est étroitement parallèle à ceux que nous avons relevés dans l'épisode du dîner chez Lévi; mais dans ceux-ci on lisait : « Je suis venu appeler non les justes, mais les pécheurs » (Matth., IX, 13; Marc., II, 17; Luc., V, 32); on ne lisait pas comme ici « le Fils de l'homme ».

Le simple rapprochement de ces textes éclaire puissamment les revendications messianiques de Jésus et en détermine le caractère. La perspective d'un Messie souffrant était alors presque effacée (cf. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien*, t. I, p. 380-386); Jésus y ramène ses Apôtres, prudemment, mais fermement, depuis la révélation de Césarée de Philippe jusqu'à sa passion; ses prédictions rencontrent chez les Apôtres une répulsion et un effroi invincibles; si elles ne peuvent les préserver du désarroi qui leur sera fatal, au jour de la grande épreuve, du moins seront-elles pour eux, plus tard, une lumière qui leur fera comprendre ces événements terribles, et cependant voulus par Dieu, prévus et désirés par Jésus. Le Maître lui-même les y prépare en leur présentant toujours ses souffrances dans la perspective glorieuse du triomphe dont elles seront le prix.

Le messianisme transcendant que Jésus leur proposait ainsi et qu'il rattachait si étroitement au titre de « Fils de l'homme » devait détourner les auditeurs dociles des rêves d'indépendance et de grandeur nationales où se complaisait communément le messianisme des Juifs : l'entreprise à laquelle il conviait ses disciples n'était point le rétablissement du royaume d'Israël, l'expulsion des Romains ou des Hérodes; c'était, dans son sens le plus haut et le plus définitif, le règne de Dieu : le monde entier est son domaine, le Fils de l'homme en est le maître et en sera le juge; les anges sont ses serviteurs et, au jour suprême, seront les exécuteurs de sa volonté, moissonnant les hommes, jetant les méchants au feu éternel avec les démons, réunissant les bons dans son royaume. En ce jour, le Fils viendra, avec les saints anges, dans la gloire de son Père; il s'assiéra sur son trône de gloire; il rougira de ceux qui auront rougi de lui, et ce sera pour eux l'éternelle confusion; il reconnaîtra les siens et les associera à sa gloire.

De ces affirmations et de ces paroles est née la croyance à la parousie du Christ; elle apparaît clairement dans les synoptiques, elle pénètre tous les écrits apostoliques; il n'y a pas dans tout le Nouveau Testament de croyance plus fermement attestée. Or la parousie et le jugement sont deux conceptions inséparables; celui qui doit venir et qu'on attend, c'est le juge du monde. Aussi le judaïsme conçoit-il cette parousie comme la venue de Dieu lui-même : c'est le jour du Seigneur, le jour de sa visite : « La présidence de ces assises, la judicature suprême, revient de droit à Dieu seul, car c'est une prérogative qui découle de son attribut fondamental de Créateur » (Bonsirven, *Le judaïsme palestinien*, t. I, p. 494 sq.; cf. Lebreton, *Origines du dogme de la Trinité*, p. 386). Dans le Nouveau Testament, toutes ces expressions se retrouvent, mais, déjà dans les synoptiques, elles sont appliquées au Christ et non à Dieu son Père : ainsi Jésus annonce à plusieurs reprises « la parousie du Fils de l'homme » (Matth., XXIV, 27, 37, 39); il parle du jour suprême non plus comme du jour de Iahvé, mais comme de son jour à lui (Luc., XVII, 24), du jour « où le Fils de l'homme se manifestera » (Luc., XVII, 30). Dans les autres écrits du Nouveau Testament, et surtout chez S. Paul, ces expressions seront d'un usage encore beaucoup plus fréquent : le « jour du Christ » (I Thess., V, 2; II Thess., II, 2; I Cor., I, 8; V, 5; II Cor., I, 14; Phil., I, 6, 10; II Pet., III, 10); — la « parousie du Christ » (I Thess., III, 13; IV, 15; V, 23; II Thess., II, 1, 8; I Cor., XV, 23; Jac., V, 7; II Pet., III, 4).

Ainsi toute cette doctrine messianique du Fils de l'homme, saisissant les plus hautes espérances du judaïsme, les élevait encore, leur donnait plus d'assurance, et surtout y faisait apparaître, dans la gloire du Père, le Messie roi des anges et juge du monde entier. D'autres textes, plus expressifs encore, allaient compléter cette doctrine et révéler en Jésus le Fils de Dieu.

Auteurs catholiques. — F. Tillmann, *Der Menschensohn, Jesu Selbstzeugnis für seine messianische Wurde*, Freiburg, 1907; Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909, p. 224-228; *Le judaïsme avant J.-C.*, Paris, 1931, p. 66-69, 383 sq.; Bonsirven, *Le judaïsme palestinien*, t. I, p. 368-369; J. Lebreton, *Origines du dogme de la Trinité*, 1927, p. 287-300; Bonsirven, *Les enseignements de J.-C.*, 1946, p. 55-67.

Non catholiques. — H. Lietzmann, *Der Menschensohn*, 1896; S.-R. Driver, *Dictionary of the Bible*, 1902, t. IV, 579-589; W. Bousset, *Kyrios Christos*, 1re éd., 1913, p. 5-27; 2e éd., 1921, p. 5-22; D. Völter, *Jesus der Menschensohn*, Strasbourg, 1914, G. Dupont, *Le Fils de l'homme*, Paris, 1924; C.-G. Montefiore, *The synoptic Gospels*, 2e éd., 1927, t. I, p. 64-80; G. Dalman, *Die Worte Jesu*, Leipzig, 1898, t. I, p. 191-218; R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn*, Munich, 1934.

Sur les prédictions de la Passion dans l'Évangile, on peut lire : V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice. A Study of the Passion-Sayings in the Gospels*, Londres, 1937.

10° *Le Fils de Dieu.* — Le rôle messianique de Jésus nous est apparu dans l'étude du Fils de l'homme; c'est en étudiant le Fils de Dieu que nous pouvons le plus profondément pénétrer sa nature. Aussi ce nom de Fils de Dieu ou de Fils est-il devenu, dès la première génération chrétienne, le titre propre et personnel de Jésus.

Ce choix est d'autant plus significatif qu'il était moins préparé par la tradition antérieure : sans doute, les Juifs aimaient à exprimer par l'image de la filiation les liens spéciaux qui rattachaient à Dieu soit le peuple élu, soit ses magistrats, son roi, son Messie; mais la relation que ce titre signifiait alors, n'était pas une relation métaphysique; c'était une protection spéciale, une bienveillance particulière accordée par Dieu à son peuple ou aux hommes qu'il aimait comme son « premier-né ». Cet usage sémitique servira de point d'appui au Christ pour faire comprendre sa pensée et, au besoin, pour la justifier (Joa., x, 34); mais il ne suffit pas à expliquer la valeur strictement théologique dont ce titre de « Fils de Dieu » apparaît chargé dans le Nouveau Testament. Et, en effet, à l'apparition du christianisme, les Juifs repoussèrent de toutes leurs forces cette conception d'un Messie Fils de Dieu, protestant que jamais les prophètes n'en avaient parlé (Justin, *Dialogue*, 49; Origène, *Contra Celsum*, I, 49; IV, 2; Hippolyte, *Philosophumena*, IX, XXX). Cf. Lebreton, *Origines du dogme de la Trinité*, p. 177; Bonsirven, *Le judaïsme palestinien*, t. I, p. 366 sq.

L'hellénisme, pas plus que le judaïsme, ne peut rendre raison du dogme chrétien, et en particulier de la foi au Fils de Dieu, indépendamment de l'enseignement historique de Jésus, tel que les évangélistes l'exposent. Wetter (*Der Sohn Gottes*, p. 4-10) a pu relever dans quelques passages de Celse ou des anciens gnostiques la trace d'une croyance à un Fils de Dieu; mais ces témoignages, d'ailleurs très clairsemés, sont tous empruntés à des écrivains qui ont subi l'influence du dogme chrétien, soit pour l'adopter, soit pour le combattre.

Le titre de Fils de Dieu apparaît dès la première page de l'Évangile : « Commencement de l'Évangile de Jésus-Christ Fils de Dieu » (Marc., I, 1). Sur ce texte, son authenticité et sa portée, cf. la note de Lagrange et celle du P. Huby. Ce titre choisi par S. Marc signifie la filiation divine au sens propre; il exprime la foi de l'évangéliste et des chrétiens pour lesquels il écrit. S. Jean dira de son côté, à la fin de son évangile : « Ces choses ont été écrites pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et que, le croyant, vous ayez la vie en son nom » (Joa., XX, 31).

Dans le récit évangélique lui-même, le titre de Fils de Dieu est donné à Jésus par l'ange, dès le jour de l'annonciation à Marie : « L'Esprit-Saint viendra sur toi et la vertu du Très-Haut te couvrira de son ombre; c'est pourquoi le fruit saint qui naîtra de toi sera appelé le Fils de Dieu » (Luc., I, 35). Dès l'origine, la tradition chrétienne a bien marqué le sens de ce texte : la filiation divine n'a pas sa source dans la conception virginale et lui est antérieure : cf. Irénée, *Adv. hær.*, III, XIX, *P. G.*, t. VII, col. 939-941; Novatien, *De Trinitate*, 24 (cf. d'Alès, *Novatien*, p. 104). Douze ans plus tard, l'Enfant Jésus vient dans le Temple avec ses parents; il y reste trois jours après leur départ; et quand sa mère, le retrouvant enfin, lui demande : « Mon enfant, que nous avez-vous fait? Votre père et moi nous vous cherchions bien affligés », il répond : « Pourquoi me cherchiez-vous? Ne saviez-vous pas que je dois être aux choses de mon Père? » (Luc., II, 49.) Dès cet instant Jésus nous apparaît parfaitement conscient de sa filiation divine et des devoirs qu'elle lui impose (cf. notre *Histoire des origines du dogme de la Trinité*, p. 262 et n.). Au début de la vie publique, Jésus, aussitôt après avoir reçu le baptême de Jean, voit les cieux s'ouvrir, l'Esprit-Saint descendre sous la forme d'une colombe, en même temps qu'une voix se fait entendre : « Tu es mon Fils bien-aimé, en toi je me suis complu » (Marc., I, 11). Ainsi que nous l'avons relevé plus haut, cette révélation divine qui, d'après Marc et Luc, s'adresse à Jésus, est, d'après Matthieu (III, 16-17), adressée aux assistants : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en lui je me suis complu »; et en effet cette attestation du Père, perçue avant tout par le Fils, éclaire aussi d'autres témoins et, avant tout, Jean-Baptiste (Joa., I, 32-34); cf. *supra*, col. 993. Les termes υἱὸς ἀγαπητός sont traduits mot à mot par « Fils bien-aimé »; mais le sens de l'expression est plus fort, l'usage en est réservé au fils unique; cf. *Origines du dogme de la Trinité*, p. 268, n. 1; C.-H. Turner, *Journal of theological Studies*, t. XXVII, 1926, p. 113-129.

Au désert, les tentations du diable partent de ces paroles célestes : « Si tu es le Fils de Dieu, commande à ces pierres de se changer en pains »; — « Si tu es le Fils de Dieu, jette-toi en bas! » (Matth., IV, 3, 5.) De ces paroles du tentateur on peut rapprocher les cris des possédés : « Tu es le Fils de Dieu! » (Marc., III, 11; cf. V, 7; Luc., IV, 34; IV, 41; VIII, 28.) Cf. Lösch, *Deitas Jesu*, Rottenburg, 1933, p. 108 sq. Jésus ne voulut jamais recevoir ce témoignage, mais imposa silence aux possédés.

Lui-même cependant se révélait à ses disciples, mais prudemment et selon qu'ils pouvaient le porter. A Nicodème, le maître d'Israël, venu l'interroger en confidence, Jésus, nous l'avons déjà remarqué (col. 1020), se révèle comme le Fils de l'homme; faut-il reconnaître aussi dans cet entretien la révélation du « Fils unique de Dieu »? Cela dépendra de l'interprétation que l'on donnera de Joa., III, 16-21 : certains exégètes l'entendent comme une réflexion de l'évangéliste (Lagrange, *loc. cit.*; Sickenberger, *Theol. Revue*, 1936, p. 387); plus volontiers nous voyons en effet dans ces versets « un écho du discours de Jésus » (*Vie et enseignement de J.-C.*, t. I, p. 95). Dans l'entretien avec la Samaritaine, Jésus se révèle comme le Messie (Joa., IV, 26), comme le Sauveur du monde (IV, 42); il n'apparaît pas encore manifestement comme le Fils. Un trait cependant achemine déjà les disciples vers cette foi : « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et d'accomplir son œuvre » (IV, 34).

Dans la prédication galiléenne, Jésus éveille peu à peu chez ses disciples cet esprit filial; par là, il les prépare à reconnaître en Dieu leur Père et, en lui-même, le Fils de Dieu. Si on relit dans le discours sur la montagne, et particulièrement au ch. VI de

S. Matthieu, le programme de vie religieuse que Jésus propose à ses disciples, on voit que tout son effort tend là : initier le chrétien à une intimité constante avec le Père du ciel; quoi qu'il fasse, aumône, jeûne ou prière, il doit écarter tout souci de plaire aux hommes et se préoccuper uniquement de « son Père qui voit dans le secret »; le terme où il aspire, c'est de devenir fils du Père céleste, d'être parfait comme le Père céleste est parfait. Ce sentiment de la paternité divine devra être si vif chez les chrétiens qu'ils ne pourront plus donner à personne sur terre le nom de père; ils n'ont plus qu'un père : leur Père céleste (Matth., XXIII, 9); et tout cela trouve son expression dans la prière que Jésus leur apprend et qui sera leur prière propre : « Notre Père ».

Mais ce qui est plus remarquable encore, c'est que, tout en s'efforçant ainsi d'initier ses disciples à ces relations filiales avec leur Père céleste, Jésus n'identifie jamais sa position et la leur. Il leur apprend à dire : « Notre Père »; mais lui-même ne parle pas ainsi; il dit : « Votre Père » et : « Mon Père ». (Cette remarque très importante a déjà été faite par S. Augustin, *In Joann. tract. XXI*, III, *P. L.*, t. XXXV, col. 1565-1566, cité dans les *Origines du dogme de la Trinité*, p. 304, n. 1.) Même lorsqu'il s'adresse à ses disciples, Jésus conserve cette distinction : « Je dispose en votre faveur du royaume, comme mon Père en a disposé en ma faveur » (Luc., XII, 29); — « Voici que je fais descendre sur vous le promis de mon Père » (Luc., XXIV, 49); et d'autre part : « Votre Père qui est au ciel donnera ce qui est bon à ceux qui le prient » (Matth., VII, 11); — « Votre Père céleste sait que vous avez besoin de tout cela » (Matth., VI, 32). Il y a là évidemment plus qu'une habitude de langage; chez un maître si humble et si soucieux de prêcher d'exemple, ce soin constant de distinguer sa prière de celle de ses disciples et sa filiation de la leur ne peut qu'être impérieusement commandé par la conscience de ce qu'il est et de ce qu'ils sont : eux doivent s'efforcer de « devenir les fils du Père céleste » (Matth., V, 44-45); chez lui, nulle trace de cet effort ni de ce progrès; il est le Fils.

C'est ce que confirme encore le texte fameux où Jésus, parlant du jour du jugement, dit : « Ce jour et cette heure, nul ne les connaît, ni les anges du ciel, ni le Fils, si ce n'est le Père » (Marc., XIII, 32). L'authenticité de cette parole est garantie par sa teneur même : nul rédacteur postérieur n'eût osé refuser au Fils la connaissance du jour du jugement (en quel sens il faut l'entendre, nous le dirons ci-dessous, col. 1039); sa portée est évidente et considérable : dans la gradation qu'il établit, Jésus se trouve élevé au-dessus de l'humanité et même au-dessus des anges; il est le Fils, au sens propre et unique, de même que Dieu est le Père.

La nature de cette relation singulière, qui unit le Fils et le Père, est déterminée par une autre parole du Seigneur, que nous ont conservée S. Matthieu (XI, 25-27) et partiellement, S. Luc (X, 21-22) : « Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents, et de ce que tu les as révélées aux enfants : Oui, Père, [je te loue] de ce que telle a été ta volonté. Tout m'a été confié par mon Père, et personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père; personne non plus ne connaît le Père, si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut le révéler. Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et chargés, et moi je vous donnerai le repos. Prenez sur vous mon joug, et recevez mon enseignement, car je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez du repos pour vos âmes; car mon joug est doux et mon fardeau est léger. »

En prononçant cette parole, Jésus, dit S. Luc, tressaillait dans l'Esprit-Saint; il nous livre là ce qu'il a de plus intime, le secret de sa filiation divine. « Le titre de filiation qu'invoque ici Jésus... est une parenté de nature et non d'adoption. Elle égale ceux qu'elle relie. Quel il est, dans son fonds, ce Fils bien-aimé, le Père le sait bien, et lui seul! Il ne faut rien de moins que le perçant du regard divin pour épuiser cette richesse, tout comme le regard du Fils est le seul qui puisse scruter et comprendre l'être immense du Père. » (L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. II, p. 29.)

Cette filiation divine donne au message du Christ sa transcendance : la révélation évangélique, si humble, si discrète, est cependant la révélation définitive et c'est vers elle que tendait toute l'espérance d'Israël : « Beaucoup de prophètes et de justes ont désiré voir ce que vous voyez et ne l'ont pas vu » (Matth., XIII, 17); la loi et les prophètes n'étaient que la préparation du ministère de Jean-Baptiste, et Jean lui-même, moindre que le plus petit dans le royaume des cieux (Matth., XI, 11-15). Tous les prophètes que Dieu a envoyés à son peuple n'étaient que ses serviteurs; maintenant il leur envoie son Fils unique (Marc., XII, 6). C'est ce que répétera l'apôtre : « Dieu, bien des fois, nous avait parlé par des prophètes; maintenant, il nous a parlé par son Fils » (Hebr., I, 1); le mystère de Dieu, jusque-là inaccessible, nous est révélé, et par celui-là qui seul pouvait nous y introduire, par le Fils : « Personne n'a jamais vu Dieu; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, celui-là nous l'a fait connaître » (Joa., I, 18).

Cette révélation progressive du Fils de Dieu donne à toute la prédication de Jésus son unité et son sens; c'est là qu'elle tend tout entière. Les derniers épisodes de la période galiléenne marquent le terme de ce long effort : ce sont les deux révélations décisives de Césarée de Philippe et de la Transfiguration.

Auteurs catholiques. — L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, Paris, 1928, t. II, l. IV, *La personne de Jésus*, p. 3-218; J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1927, t. I, p. 262-330; M. Lepin, *Jésus, Messie et Fils de Dieu*, Paris; H. Pinard de La Boullaye, *Jésus Fils de Dieu*, Paris, 1932; Lösch, *Deitas Jesu*, Rottenburg, 1933.

Anglicans. — Ch. Gore, *Dissertations on Subjects connected with the Incarnation*, Londres, 1896, surtout p. 71-96; *Lux Mundi*, Londres, 1890, surtout ch. VI, p. 217-272; A.-E.-J. Rawlinson, *The New Testament Doctrine of the Christ*, Londres, 1926.

Protestants radicaux. — G.-P. Wetter, *Der Sohn Gottes*, Göttingen, 1916; W. Bousset, *Kyrios Christos*, Göttingen, 1921.

Avant de les étudier, nous devons nous arrêter au discours sur le pain de vie; son objet propre est la promesse de l'eucharistie; mais il nous la propose dans la perspective de l'incarnation. Jésus s'efforce de soulever jusque-là les foules galiléennes qui, il y a quelques jours encore, le suivaient avec enthousiasme : après la multiplication des pains, elles ont voulu se saisir de lui et le faire roi; Jésus s'est dérobé à cet hommage indigne de lui. Maintenant les Juifs sont indécis.

Beaucoup d'entre eux cependant ont poursuivi Jésus sur la côte occidentale. Jésus leur dit : « En vérité, en vérité, je vous le dis, vous me cherchez non parce que vous avez vu des miracles, mais parce que vous avez mangé des pains et que vous avez été rassasiés. Travaillez, non pour la nourriture qui périt, mais pour celle qui demeure pour la vie éternelle, celle que le Fils de l'homme vous donnera; car c'est lui que le Père, Dieu, a marqué de son sceau » (Joa., VI, 26-27). Et, comme les Juifs lui demandent : « Que devons-nous donc faire pour accomplir les œuvres de Dieu? » Jésus leur répond : « L'œuvre de Dieu, c'est que vous croyiez à celui qu'il a envoyé. »

Ces paroles dominent et éclairent tout le discours : le bienfait infini que Jésus va promettre ne peut être accueilli ni même perçu que par la foi : dans l'eucharistie plus qu'en aucun autre mystère, Dieu est caché; la foi seule l'y peut découvrir. Ceci ne veut pas dire que sa présence dépende de notre foi, mais bien qu'elle n'est perceptible que par la foi. Il en va de même de l'incarnation par laquelle, dans ce discours, Jésus nous achemine à l'eucharistie : croyons ou ne croyons pas, Jésus est réellement incarné; croyons ou ne croyons pas, Jésus est réellement présent dans l'eucharistie; mais, si nous ne croyons pas à l'incarnation, ce grand bienfait de Dieu est pour nous inexistant; de même, si nous ne croyons pas à l'eucharistie, ce don est pour nous stérile. De l'un et de l'autre nous ne garderons que la responsabilité de notre refus.

Aussi tout l'effort de Jésus dans ce discours tend à élever ses auditeurs jusqu'à la foi. Il se sert du souvenir de la manne, que les Juifs viennent de rappeler : « En vérité, en vérité, je vous le dis, Moïse ne vous a pas donné le pain du ciel; car le pain de Dieu est celui qui descend du ciel et qui donne la vie au monde » (Joa., VI, 32-33). Comme Jésus aime à le faire dans ses affirmations les plus divines, il s'efface devant son Père; un instant les Juifs, pressés par le désir de Dieu et de la vie, s'écrient : « Seigneur, donnez-nous toujours ce pain! » Jésus reprend : « Je suis le pain de vie »; le charme est rompu; en vain promet-il à quiconque viendra à lui la vie éternelle et la résurrection au dernier jour; il se heurte à une incrédulité grossière : « Est-ce que cet homme n'est pas Jésus, le fils de Joseph, dont nous connaissons le père et la mère? Alors comment peut-il dire : Je suis descendu du ciel? » (VI, 42.) Les auditeurs de Jésus trébucheront souvent sur cet obstacle : à Nazareth (Marc., VI, 3), à Jérusalem (Joa., VII, 27, 52); la Samaritaine, elle aussi, s'y arrête d'abord (Joa., IV, 9), mais ensuite le désir est plus fort et la soulève jusqu'à la foi (*ibid.*, 15). Les Juifs de Capharnaüm ont moins de courage, ils défaillent.

Jésus cependant insiste : « En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui croit a la vie éternelle... Je suis le pain vivant descendu du ciel; quiconque mange de ce pain vivra éternellement; et le pain que je donnerai, c'est ma chair pour le salut du monde » (Joa., VI, 44, 51). C'est dans la lumière de l'incarnation rédemptrice que l'eucharistie apparaît : le Fils de Dieu descend du ciel; il nous est envoyé par le Père; il vient nous donner la vie. Cette incarnation est le signe d'un amour infini; elle n'épuise pas cependant la libéralité divine : le Fils de Dieu s'est fait homme; il s'unira à chacun de nous, non seulement par sa grâce, mais par tout lui-même; il n'a pris chair que pour nous, et cette chair, que sa divinité rend vivifiante, sera pour nous le principe de la vie et de la résurrection. Et cependant cette union de notre chair avec la sienne ne sera point charnelle; il y faut avant tout la foi. Dieu est caché; la foi le reconnaît, le désire, s'unit à lui; mais à qui lui refuse sa foi, il ne peut s'unir. C'est pourquoi Jésus rappelle ici la promesse faite jadis aux Juifs : « Il est écrit dans les prophètes : Ils seront tous enseignés de Dieu. Quiconque a entendu du Père et a été instruit par lui, vient à moi » (VI, 45).

Un dernier mot complète cette doctrine : « Le pain que je donnerai, c'est ma chair pour le salut du monde. » Dans ce don les chrétiens reconnaissent le sacrifice rédempteur; les Juifs de Capharnaüm, les Apôtres eux-même ne l'y ont pas vu sans doute; la première prédiction de la Passion leur sera proposée par Jésus quelques semaines plus tard, à Césarée de Philippe, et elle sera pour Pierre et pour les autres un choc inattendu et terrible. Mais alors, et surtout après la mort du Seigneur, ils pourront se rappeler cette parole et la mieux comprendre.

De cet enseignement de Jésus se dégagent des conséquences très graves : en ce qui regarde chacun de nous, l'œuvre rédemptrice du Verbe incarné n'aura toute son efficacité que par l'eucharistie : « La volonté de celui qui m'a envoyé est que je ne perde rien de ce qu'il m'aura donné, mais que je le ressuscite au dernier jour. C'est en effet la volonté du Père que quiconque voit le Fils et croit en lui ait la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour » (VI, 39-40). Cette volonté du Père, et du Fils, ne sera efficace que si nous y répondons; si nous lui refusons notre foi, nous n'avons plus rien à espérer de l'incarnation et de l'œuvre rédemptrice.

Cet avertissement devient encore plus pressant dans les derniers versets du discours. Aux Juifs qui murmurent et discutent entre eux, Jésus répond : « En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et moi je le ressusciterai au dernier jour. Car ma chair est vraiment une nourriture, et mon sang est vraiment un breuvage. Celui qui mange ma chair et boit mon sang, demeure en moi, et moi en lui. De même que le Père qui est vivant m'a envoyé et que je vis par le Père, ainsi celui qui me mange vivra lui aussi par moi » (VI, 53-57). Tout d'abord nous apparaît plus clairement le caractère de ce don de Dieu : c'est un bienfait qui exige de nous une grande reconnaissance, mais aussi une docilité entière : si nous repoussons cette union avec le Fils de Dieu, nous refusons la vie. En nous donnant son Fils par l'incarnation, en le livrant pour nous à la mort, le Père nous a tout donné; mais cette grâce doit être acceptée; l'homme qui la repousse se condamne lui-même. C'est principalement par l'eucharistie que cette grâce est appliquée à chacun de nous; quiconque se dérobe à son action, se dérobe à la vie. Les dernières paroles ont déjà l'accent du discours après la Cène : l'eucharistie assure l'union du Christ et du chrétien, et cette union est vivifiante comme celle qui unit le Fils au Père (cf. *infra*, col. 1041).

Tout cela était dit dans la synagogue de Capharnaüm. Bien des murmures se font entendre; si la foi de ces hommes est si faible qu'ils ne peuvent supporter ce discours, comment supporteront-ils le départ du Christ? Jésus le leur fait entrevoir, comme il le fait le plus souvent chez S. Jean en présentant cette dernière heure comme l'heure de sa glorification. Puis il ajoute : « C'est l'esprit qui vivifie; la chair ne sert de rien; les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie. » Il ne retire rien, mais il insiste sur le caractère spirituel de son enseignement : sa chair n'est vivifiante que parce qu'elle est la chair du Verbe, toute pénétrée de sa vie divine, et notre union avec lui requiert de notre part la foi et l'amour qui nous fait reconnaître et désirer notre Sauveur.

Les auditeurs du Christ ne se méprirent pas sur la portée de ces dernières paroles. Ceux qui jusque-là n'avaient pu supporter ce discours, sentent bien que Jésus maintient toutes ses exigences; leur foi est trop hésitante pour y faire face; ils se retirent et désormais ne le suivent plus; mais comme Jésus demande aux Douze : « Est-ce que vous voulez vous en aller, vous aussi? » Pierre répond au nom de tous : « Seigneur, à qui irions-nous? Vous avez les paroles de la vie éternelle; et nous, nous croyons et nous savons que vous êtes le Saint de Dieu. » Jésus avait commencé son discours par un appel à la foi des disciples. La foi lui répond.

Nous nous sommes arrêtés à cet épisode : il a en effet dans la révélation du Fils de Dieu une importance décisive. Il termine le ministère galiléen : ces foules si souvent groupées autour de Jésus, qui

l'ont suivi avec enthousiasme au désert, qui malgré leur déception sont revenues encore l'écouter à Capharnaüm, désormais ne le suivront plus; Jésus va s'en aller seul avec ses Apôtres en terre païenne, sur la côte phénicienne, puis à Césarée de Philippe. C'est, semble-t-il, un nouvel échec et plus définitif que les autres. En réalité, c'est la semence des récoltes futures. La doctrine eucharistique, exposée ici, prépare les Apôtres au mystère de la Cène; et, si on le considère dans son ensemble, ce discours sur le pain de vie leur révèle, dans une lumière qu'ils n'avaient pas encore perçue, la nature et l'action du Fils de Dieu : Jésus est le pain vivant descendu du ciel, donné par le Père; Vie et Lumière, lui seul a vu le Père; lui seul peut donner la vie aux hommes : « De même que le Père, qui est vivant, m'a envoyé et que je vis par le Père, ainsi celui qui me mange vivra lui aussi par moi. » Tout l'Évangile est renfermé dans ce discours; les derniers enseignements de Jésus, à la Cène, rendront cette révélation plus explicite, mais non plus profonde.

Et la réponse de S. Pierre fait apparaître aussi la foi des Apôtres se donnant entièrement à Jésus; elle ne saisit encore qu'imparfaitement son objet; la révélation de Césarée de Philippe accusera un nouveau progrès de la foi de Pierre; mais c'est par sa fidélité dans l'épreuve, à Capharnaüm, qu'il a mérité cette grâce suprême.

Quittant la Galilée, le Seigneur, accompagné de ses Apôtres, a traversé la côte de Tyr et de Sidon et est arrivé sur les terres de Philippe, près de Césarée. Jésus s'est isolé pour prier, comme il le faisait souvent, surtout à l'approche des événements décisifs; en ce jour, il demande au Père la révélation qui éclairera S. Pierre. Les Apôtres le rejoignent et Jésus les interroge : « Qui dit-on qu'est le Fils de l'homme? — Les uns que c'est Jean-Baptiste, d'autres Élie, d'autres Jérémie, ou quelque autre prophète. — Mais vous, qui dites-vous que je suis? — Simon Pierre répondit : Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant (Matth., xvi, 13-16).

Ce récit fait bien comprendre ce qu'est alors l'opinion des Juifs, ce qu'est la foi des Apôtres. Les Galiléens, naguère si empressés autour de Jésus, si enthousiastes, sont maintenant déconcertés; l'amertume des ambitions déçues a flétri leur foi naissante; ils reconnaissent encore en Jésus un être surnaturel, mais ils n'osent y voir le Messie; chez Pierre au contraire, l'épreuve du désert et de Capharnaüm a purifié sa foi; le Père céleste lui a révélé son Fils. Sans doute l'objet premier de cette confession est la dignité messianique (cf. Marc., viii, 29; Luc., ix, 20; Matth., xvi, 20); mais cette messianité se présente ici sous un aspect transcendant : le Christ est le Fils du Dieu vivant.

A cette confession Jésus répond par ces paroles empreintes d'une majesté divine, les plus solennelles peut-être que l'Évangile nous ait rapportées de lui, pendant sa vie mortelle : « Tu es heureux, Simon fils de Jonas, car ce n'est pas la chair et le sang qui te l'a révélé, mais mon Père qui est dans les cieux. Et moi je te dis que tu es Pierre, et que sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle. » Cette promesse du Seigneur a été commentée par le P. Médebielle, art. Église (t. ii, col. 545-585); je ne puis que renvoyer le lecteur à cette étude.

Six jours plus tard, cette révélation du Père est confirmée par la théophanie de la Transfiguration. Jésus a pris avec lui Pierre, Jacques et Jean, et s'est retiré sur une haute montagne pour prier; « pendant sa prière, l'aspect de son visage apparut comme transfiguré et son vêtement d'une blancheur éclatante » (Luc., ix, 29); près de lui, deux hommes s'entretenaient avec lui; c'étaient Moïse et Élie. Une nuée lumineuse apparut et les couvrit ;« et les Apôtres furent effrayés en entrant dans la nuée; et de la nuée une voix se fit entendre : Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui je me suis complu, écoutez-le » (Matth., xvii, 5).

C'était dans la nuée que Dieu avait apparu sur le Sinaï, c'était la nuée qui avait guidé Israël dans le désert; naguère, après la pêche miraculeuse, Pierre avait senti l'effroi du contact divin (Luc., v, 8-9); maintenant cet effroi est beaucoup plus grand : les Apôtres sont entrés dans la nuée, ils ont entendu la voix divine : « Ils tombèrent la face contre terre et eurent grand'peur; mais Jésus s'approcha, les toucha et leur dit : Relevez-vous, n'ayez pas peur. Et levant les yeux, ils ne virent plus que Jésus » (Matth., xvii, 6-8).

Cette théophanie fait écho à celle du baptême; au Jourdain, le Fils de Dieu avait été révélé au Précurseur; il l'est maintenant aux trois grands Apôtres; mais cette révélation devra être tenue secrète jusqu'après la résurrection de Jésus (Matth., xvii, 9). Ainsi s'affirme une fois de plus la grande loi de la manifestation du Seigneur : elle n'est pas d'abord accordée à tous, mais aux témoins choisis de Dieu; c'est un trésor confié à des économes fidèles, qui devront plus tard en faire part au monde entier. Sur la Transfiguration on peut lire E. Dambrowski, *La Transfiguration de Jésus*, Rome, Institut Biblique Pontifical, 1939.

Les prédications de Jérusalem. — Dans la révélation du Fils de Dieu, le groupe des prédications de Jérusalem présente un caractère spécial et doit être étudié d'ensemble. Si l'on excepte les derniers entretiens de Jésus, après la Cène, on ne peut pas dire que les instructions qu'il a données à ses Apôtres pendant les six derniers mois, en Judée ou en Pérée, aient plus d'intimité ou de profondeur que les leçons qu'il leur avait données au bord du lac ou sur la côte phénicienne. Surtout on ne trouve à cette époque aucune théophanie qu'on puisse comparer à la Transfiguration.

Ce qui est nouveau dans ces prédications, c'est la controverse soutenue par Jésus avec ses adversaires; en Galilée elle portait principalement sur les observances rituelles, sur le sabbat ou les lois du pur et de l'impur; à Jérusalem elle a surtout pour objet les affirmations théologiques du Christ; ainsi déjà lors de la guérison du paralytique de la piscine probatique : « Les Juifs étaient acharnés à faire mourir Jésus, parce que non seulement il violait le sabbat, mais parce qu'il appelait Dieu son propre Père, se faisant l'égal de Dieu » (Joa., v, 18). On remarquera le même caractère dans toutes les prédications du Seigneur pendant la fête des Tentes et celle de la Dédicace.

Si ces grandes thèses théologiques, le plus souvent voilées ailleurs, apparaissent ici au premier plan, la raison en est manifeste : ceux que Jésus a devant lui ne sont plus, comme en Galilée, des paysans timides et sans lettres; ce sont des gens qui passent leur vie à scruter les Écritures (Joa., v, 39); leur controverse pressante appelle des réponses catégoriques, et leur science est assez grande pour en saisir la portée; s'ils s'en scandalisent, leur scandale provient non d'une faiblesse qui appelle des ménagements, mais d'une malice sans excuse.

On comprend sans peine que l'évangéliste, qui s'est attaché avant tout à fonder la foi de ses lecteurs en Jésus « le Christ Fils de Dieu » (Joa., xx, 31), ait rappelé avec tant de détails le souvenir de ces discussions décisives; c'est avant tout dans ces discours de Jéru-

salem qu'il pouvait recueillir sur les lèvres de Jésus lui-même, au sujet de sa filiation divine, les affirmations les plus précises, les arguments les plus convaincants. Aujourd'hui encore pour l'historien du dogme il n'est pas de témoignage plus précieux.

L'évangéliste en a conscience : dès les premières pages de son évangile, racontant le premier séjour de Jérusalem, il rappelait les paroles dites à Nicodème : « En vérité, en vérité, je te le dis, nous parlons de ce que nous savons, nous attestons ce que nous avons vu, et vous ne recevez pas notre témoignage. Si je vous ai dit les choses de la terre et que vous ne me croyiez pas, si je vous dis les choses du ciel, croirez-vous? Nul n'est monté au ciel sinon celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme » (III, 11-13). Et un peu plus tard, lors de la fête des Tentes : « Vous êtes d'en bas, je suis d'en haut... Je dis ce que j'ai vu chez mon Père, et vous, vous faites ce que vous avez vu de votre père » (VIII, 23, 38; cf. VI, 46). Pour Jean, Jésus est « le témoin fidèle » (Apoc., I, 5); sa tristesse c'est de voir repousser ce témoignage irrécusable : « Celui qui vient du ciel est au-dessus de tous; ce qu'il a vu et entendu, c'est ce qu'il atteste, et nul ne reçoit son témoignage » (Joa., III, 31-32). Quand Jésus parle des mystères de Dieu, il parle de sa propre vie; sa conscience humaine est plongée dans cette lumière divine où nul homme n'a pénétré; l'éternité, il la vit : « Avant qu'Abraham devînt, je suis » (VIII, 58). — « Glorifie-moi, toi, Père, auprès de toi, de la gloire que j'avais près de toi, avant que le monde fût » (XVII, 5). L'infatigable action du Père est aussi l'action du Fils : « Mon Père continue d'agir; et moi de même » (V, 17). Même action vivificatrice : « De même que le Père ressuscite les morts et les vivifie, ainsi le Fils vivifie aussi ceux qu'il veut » (V, 21). Même toute-puissance : « Je donne à mes brebis la vie éternelle, et elles ne périront jamais, et nul ne les arrachera de ma main; ce que mon Père m'a donné est plus grand que tout, et nul ne peut l'arracher de la main de mon Père. Mon Père et moi nous sommes un » (X, 28-30).

Ainsi tout est commun entre le Fils et le Père; Jésus dit à ses disciples : « Tout ce qu'a mon Père est à moi » (XVI, 15); et au Père lui-même : « Tout ce qui est à moi est à toi, et tout ce qui est à toi est à moi » (XVII, 10). Mais, il faut bien le remarquer, ces biens n'appartiennent pas au même titre au Père et au Fils : le Père en est la source; il les communique au Fils éternellement et totalement : « De même que le Père a la vie en lui, il a donné au Fils d'avoir aussi la vie en lui » (V, 26). — « De même que mon Père, qui est vivant, m'a envoyé et que je vis par mon Père, ainsi celui qui me mange, vivra lui aussi par moi » (VI, 57). Cette unité d'action est exprimée d'un mot : « En vérité, en vérité, je vous le dis, le Fils ne peut rien faire de lui-même, à moins qu'il ne le voie faire au Père; car ce que celui-ci fait, le Fils le fait semblablement » (V, 19). Dans leurs controverses contre les ariens, les Pères, en particulier S. Augustin et S. Cyrille d'Alexandrie, ont commenté avec prédilection les grands textes johanniques; ils ont aimé à y contempler l'activité éternelle et divine du Fils de Dieu.

Ces relations éternelles, qui unissent entre eux le Père et le Fils, ont saisi Jésus dès le premier jour de son existence humaine : tout ce qu'il a, est un don du Père, reçu filialement et rapporté à sa source. Nous devons remarquer que l'évangéliste qui a le plus insisté sur la filiation divine de Jésus est aussi celui qui a le plus fortement affirmé sa dépendance totale vis-à-vis de son Père : « Je ne puis rien faire de moi-même; selon que j'entends, je juge, et mon jugement est juste, par ce que je ne cherche pas ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé » (V, 30). Ce qu'il y a de plus personnel à un homme, sa doctrine, en Jésus, n'est pas de lui, mais du Père : « Ma doctrine n'est pas ma doctrine, mais la doctrine de celui qui m'a envoyé » (VII, 16). — « Je ne fais rien de moi-même, mais selon que mon Père m'a appris, ainsi je parle » (VIII, 28). Et encore, au jour de l'entrée à Jérusalem : « Je n'ai pas parlé de moi-même, mais le Père qui m'a envoyé m'a prescrit lui-même ce que je devais dire et prêcher; et je sais que son précepte est la vie éternelle; aussi ce que je prêche, je le prêche selon que le Père me l'a dit » (XII, 49). Comme la doctrine, les œuvres sont du Père; les miracles de Jésus, par ex. la guérison de l'aveugle-né, sont « les œuvres de Dieu » et il ajoute : « Il faut que nous fassions les œuvres de celui qui m'a envoyé » (IX, 4-5). Et un peu plus tard, discutant avec les Juifs : « Je vous ai fait voir beaucoup d'œuvres bonnes venant du Père » (X, 32). Tout cela, au discours après la Cène, est exprimé dans un puissant raccourci : « Vous ne croyez pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi? Les paroles que je vous ai dites, je ne les dis pas de moi-même; mais le Père qui demeure en moi, c'est lui qui fait ces œuvres » (XIV, 10).

Bien souvent dans ses discours aux disciples, Jésus leur a recommandé avant tout l'accomplissement de la volonté du Père; c'est par là qu'ils lui seront intimement unis : « Celui qui fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère et ma sœur et ma mère » (Marc., III, 35). La vie du Fils de Dieu rattache cette leçon morale à la plus haute théologie : la relation qui porte le Fils vers le Père entraîne l'humanité de Jésus dans un irrésistible courant d'amour. C'est le modèle idéal de la vie filiale, de la vie chrétienne.

Ces révélations du Fils de Dieu se feront plus précises encore et plus formelles aux derniers jours de sa vie : dans les controverses de la dernière semaine; dans les entretiens intimes avec les disciples, après la Cène; elles seront surtout manifestes dans la Passion et la Résurrection : c'est pour avoir affirmé sa filiation divine que Jésus est condamné comme blasphémateur par Caïphe (Matth., XXVI, 63-66; Marc., XIV, 61-64; Luc., XXII, 70) et déféré par Caïphe à Pilate (Joa., XIX, 7); c'est le Fils de Dieu que les pharisiens raillent agonisant sur sa croix (Matth., XXVII, 40); son dernier mot est une suprême prière à son Père : « Père, en tes mains je remets mon esprit » (Luc., XXIII, 46). Aussitôt après sa mort, le centurion et ses hommes s'écrient : « Vraiment cet homme était Fils de Dieu » (Matth., XXVII, 54; Marc., XV, 39). Le sacrifice ainsi offert pour les hommes est agréé par le Père; la résurrection du Christ est le témoignage solennel que le Père en donne à son Fils; c'est alors que Jésus a été « déclaré Fils de Dieu avec puissance selon l'esprit de sainteté, du fait de sa résurrection d'entre les morts » (Rom., I, 4).

11° *Les fruits du ministère de Jésus : la fondation de l'Église.* — Cette prédication de Jésus, que nous avons brièvement retracée, fut bientôt brisée par la mort; elle n'avait pas duré trois ans. Les croyants s'en étonnent : cette vie du Fils de Dieu fait homme était le terme où tendaient toutes les espérances d'Israël; elle devait être désormais la lumière et la force de l'humanité tout entière; pourquoi Dieu l'a-t-il voulue si courte? Car, Jésus lui-même n'a cessé de le répéter, l' « heure » décisive, l'heure des ténèbres et en même temps l'heure de la glorification du Fils de Dieu, a été déterminée par le Père. La destinée du Précurseur, semblable par tant de traits à celle du Christ, faisait déjà pressentir ces desseins de Dieu : après trente années de vie cachée, Jean n'a pas eu un an de prédication.

De part et d'autre, cette brièveté s'explique par le caractère du travail que le Précurseur, que le Christ

lui-même ne devaient pas achever personnellement : Jean-Baptiste n'aurait qu'à frayer les voies au Seigneur; Jésus serait le rédempteur du monde et le fondateur de l'Église; la rédemption serait consommée par sa mort et sa résurrection; la fondation de l'Église, promise, préparée, méritée par lui, ne serait achevée que par le Saint-Esprit à la Pentecôte; alors seulement les Apôtres choisis et formés par lui seraient « revêtus de la force d'en haut » et pourraient entreprendre la conversion du monde. « Autre est le semeur, autre le moissonneur » : cette parole de Jésus devait trouver ici encore son accomplissement : à lui les semailles laborieuses, aux Apôtres la joie des moissons.

Si l'on oublie ce caractère du ministère du Christ, on n'en peut saisir la fécondité. En esquissant plus haut les diverses phases du ministère de Jésus, nous avons déjà remarqué ces efforts successifs et toujours brisés, à Jérusalem, en Judée, en Galilée, en Pérée, et de nouveau, pendant les fêtes, à Jérusalem; à travers ces échecs apparents, nous avons reconnu un plan vraiment divin : le Christ se servant de la malice même de ses adversaires pour serrer plus étroitement autour de lui le petit troupeau de ses fidèles et surtout de ses Apôtres; et ainsi de dessine peu à peu la distinction, des chefs et du peuple, des pasteurs et des ouailles. La hiérarchie de l'Église s'élabore; les promesses solennelles faites à Pierre (Matth., XVI, 18-19), puis aux autres Apôtres (Matth., XVIII, 18) inaugurent l'institution nouvelle; au cénacle Jésus donnera aux Apôtres ainsi choisis le pouvoir de consacrer la sainte eucharistie (Luc., XXII, 19) puis, avec le don du Saint-Esprit, le pouvoir de remettre les péchés (Joa., XX, 22-23).

Comment cette institution divine a fructifié, il suffit pour le comprendre de lire les Actes des Apôtres : enseignement de la doctrine, administration des sacrements, avant tout du baptême, formation et gouvernement de l'Église naissante, tout cela, dès la Pentecôte, est l'œuvre des Apôtres et principalement de Pierre; les semences jetées à Césarée de Philippe, à Capharnaüm, à Jérusalem, s'épanouissent maintenant et portent leur fruit; toute cette moisson de grâces a été semée par Jésus; à l'Église qui naît maintenant c'est lui qui a donné sa doctrine, ses chefs, sa constitution, ses sacrements. Ce fait capital, fermement attesté par l'Évangile, a été étudié ici même en grand détail par le P. Médebielle, art. ÉGLISE, t. III, *L'Église dans l'Évangile*, col. 514-596. Il nous suffit de renvoyer nos lecteurs à cette étude.

C'est Jésus aussi, il faut bien le remarquer, qui a donné à l'Église ses premiers fidèles : les magnifiques moissons qui, dès les premiers jours, couronnent les prédications de S. Pierre, sont le fruit des travaux de Jésus; il ne faut pas l'oublier quand on voit, tout au long de la vie de Jésus, le froment tomber en terre et mourir. C'est une semence.

Ainsi, à la Pâque de l'an 29, après l'empressement passionné qui suit, malgré lui, Jésus au désert, après l'enthousiasme qui veut se saisir de lui pour le faire roi, c'est le désarroi universel : quelques jours plus tard, de toute cette foule on ne voit plus autour de Jésus que onze apôtres fidèles; chassé de Galilée, il s'en va en terre païenne, en Phénicie, n'emmenant avec lui que son petit troupeau. Il en sera de même un an plus tard : la résurrection de Lazare a provoqué plus d'enthousiasme encore que la multiplication des pains; l'entrée à Jérusalem est un triomphe; six jours plus tard, c'est la Passion.

Dans cette foule si inconstante le labeur de Jésus a-t-il été entièrement stérile? Non certes; les espérances momentanément flétries ne sont pas mortes; elles reverdiront plus hautes et plus vigoureuses à la Pentecôte, sous l'action de l'Esprit-Saint : parmi les milliers d'hommes qui se convertissent alors, la plupart sans doute sont encore touchés par le souvenir de celui qui leur avait été si cher; éblouis jadis par ses miracles, puis déconcertés par ses épreuves, ils le reconnaissent maintenant dans la prédication de Pierre et ils croient en lui.

Et dans l'Évangile déjà plus d'un trait peut nous faire sentir, même aux époques les plus troublées, la persévérance de cet attachement bien aveugle sans doute, mais tenace : ainsi à Césarée de Philippe l'écho de cette foi obscure qui, n'osant plus croire au Messie, cherche encore à faire de Jésus un être surnaturel, Élie, Jérémie, Jean-Baptiste. Et n'en avait-il pas été ainsi du Précurseur? La plupart des Juifs qui se sont pressés autour de lui n'ont été que des auditeurs frivoles, qui se sont réjouis une heure de sa lumière (Joa., V, 35), et sont partis; et pourtant cette foule légère reste si attachée au Baptiste que les prêtres et les anciens, interrogés par Jésus, n'osent nier la mission divine du Précurseur (Marc., XI, 31 et par.).

Le souvenir de Jésus était beaucoup plus vivant encore et plus facile à ranimer; la prédication de Pierre, fécondée par le Saint-Esprit, réveillera ces âmes engourdies et leur fera confesser de nouveau celui qu'elles n'ont pas encore cessé d'aimer.

Tous ces traits nous révèlent l'action du Christ et ses fruits : le Fils de Dieu a semé dans l'humanité une morale sainte, une doctrine divine; il a institué une Église inébranlable et féconde; il est mort; il peut sembler que la semence, jetée en terre inculte, est perdue; bientôt pourtant elle germera; les Apôtres en seront les moissonneurs, mais le semeur est le Fils de l'homme. Ajoutons que c'est son sacrifice qui attire sur l'œuvre l'effusion de l'Esprit-Saint. C'est le sang du Calvaire qui a fécondé la semence.

VI. LA DERNIÈRE SEMAINE. — De Jéricho, avec la foule des pèlerins, Jésus monte vers Jérusalem. Le vendredi soir, il arrive à Béthanie où il reçoit, une fois encore, l'hospitalité de Marthe et de Marie. C'est là que, quelques semaines auparavant, il a ressuscité Lazare. Ce grand miracle, qui avait eu beaucoup de témoins, avait mis en émoi les chefs de la nation, les Juifs de Jérusalem et, maintenant, ceux qui accourent de partout pour la Pâque. Dès le premier jour, les grands-prêtres avaient été effrayés des conséquences politiques que cette émotion pouvait provoquer, et Caïphe avait profité de leur effroi pour leur dire : « Mieux vaut qu'un homme périsse pour le peuple, et que le peuple soit sauvé » (Joa., XI, 47-50). Quand ils apprennent que Jésus est chez Lazare et que tout le monde y accourt, leur colère redouble et ils pensent à tuer non plus seulement Jésus, mais Lazare (*ibid.*, XII, 10).

Sous ce ciel si lourd d'orage, Jésus poursuit sa route en toute assurance. Il passe la journée du sabbat chez ses amis de Béthanie; au dîner qu'ils lui offrent, Marthe le sert encore une fois, Lazare est un des convives; Marie brise un vase d'albâtre et répand sur la tête et les pieds du Seigneur le parfum précieux et la maison entière en est embaumée : hommage insigne d'amour et de reconnaissance, et déjà hommage funèbre (Marc., XIV, 8; Matth., XXVI, 12). Le dimanche, la foule accourue pour voir Jésus et Lazare, salue par ses cris de joie la venue du Christ : « Hosanna, béni celui qui vient au nom du Seigneur, le roi d'Israël! » (Joa., XII, 12). Jésus, monté sur un ânon, fait son entrée dans la Ville sainte; pour la première fois, il ne se dérobe pas à l'enthousiasme populaire, mais le consacre. A mesure qu'il descend du mont des Oliviers vers le Cédron, la foule se fait plus compacte et plus ardente : « Paix dans le ciel! Gloire au plus haut des cieux! » (Luc., XIX, 38.) Et cependant Jésus pleure

sur cette ville encore si brillante, et qui bientôt sera détruite par ses ennemis qui n'y laisseront pas pierre sur pierre (*ibid.*, 41-44). L'ombre de la croix s'étend déjà sur ce triomphe; Jésus en sent le poids, mais aussi la gloire : « C'est maintenant que ce monde est jugé, c'est maintenant que le prince de ce monde va être jeté dehors. Et moi, une fois élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi » (Joa., XII, 31-32).

Pendant ce dimanche et les deux jours suivants, Jésus reprend ses prédications dans le Temple comme il l'avait fait tant de fois au cours des fêtes; ses ennemis eux aussi redoublent d'efforts pour le perdre : hérodiens, sadducéens, pharisiens cherchent à l'envelopper dans leurs interrogations captieuses : par quel pouvoir agit-il ainsi? est-il permis de payer le tribut à César? comment concevoir la résurrection des morts et, dans cette vie nouvelle, l'union des époux? En face de ces argumentations acharnées et timides, l'enseignement de Jésus se poursuit, plus clair et plus impérieux que jamais : c'est la parabole des deux fils, c'est la question sur le Messie, fils de David et son Seigneur; c'est surtout la parabole des vignerons, si transparente et suivie de cette menace terrible : « Que fera donc le maître de la vigne? Il viendra, et il fera périr ces vignerons, et il donnera sa vigne à d'autres. — A Dieu ne plaise, s'écrient les auditeurs. — Mais lui, fixant les yeux sur eux, dit : Que signifie donc cette Écriture : La pierre qu'ont réprouvée les bâtisseurs est devenue pierre d'angle? Et quiconque tombera sur cette pierre sera brisé, et celui sur qui elle tombera sera écrasé » (Luc., XX, 15-18).

C'est enfin le terrible discours contre les « scribes et pharisiens hypocrites » (Matth., XXIII). Ces malédictions, où frémit une indignation douloureuse, heurtent aujourd'hui beaucoup de Juifs, ce qui s'excuse, mais aussi certains chrétiens qui ont pris à tâche de défendre les pharisiens contre Jésus, ainsi H.-T. Herford (*Les pharisiens*, trad. par G. Moyse, Paris, 1928, p. 260 sq.) : « Si les pharisiens étaient ce que supposait Jésus, n'étaient-ils pas en plus grand besoin de secours que les pécheurs et les gens perdus? S'ils étaient aveugles, sourds et morts spirituellement, n'avait-il pas la mission de les guérir?... » Ces censures, qui font écho à celles d'E. Havet et de Montefiore (citées dans notre livre : *Vie et enseignement de J.-C.*, t. II, p. 196-197), méconnaissent entièrement la responsabilité des pharisiens et l'obligation où était Jésus de la leur faire entendre et, s'ils se refusaient à l'écouter, d'arracher à leur emprise les Juifs qu'ils menaient à l'abîme.

A cette heure ces efforts suprêmes paraissaient stériles; S. Jean écrit : « Alors qu'il avait fait parmi eux de si grands miracles, ils ne croyaient pas en lui, pour que fût accomplie la parole du prophète Isaïe : Seigneur, qui a cru à ce que nous avons entendu?... » (Joa., XII, 37-40) et il rapporte ici cette prophétie terrible, rappelée aussi par S. Matthieu et S. Marc à propos des paraboles (Matth., XIII, 14-15; Marc., IV, 12), et plus tard par S. Paul aux Juifs de Rome (Act., XXVIII, 26-27). Cette incrédulité d'Israël sera la grande douleur du Christ et de son Apôtre. S. Jean, rappelant cette dernière semaine, écrit encore : « Cependant même parmi les chefs beaucoup crurent en lui; mais à cause des pharisiens ils ne le confessaient pas, de peur d'être exclus des synagogues » (Joa., XII, 42). Par la vertu de la mort de Jésus, ces timides plus tard s'affermiront, non seulement Nicodème et Joseph d'Arimathie (Joa., XIX, 38-39), mais aussi les milliers de Juifs que S. Jacques, plus tard, pourra montrer à S. Paul (Act., XXI, 20). Ces conversions furent le fruit de la Passion du Christ, mais aussi de son enseignement; à la lumière du Saint-Esprit, beaucoup de pharisiens comprendront plus tard ces discours sévères, mais bienfaisants; maintenant leur cœur est encore trop dur pour s'y ouvrir.

1° *La consommation du siècle.* — La condamnation des pharisiens s'achève sur la perspective de la ruine de Jérusalem (Matth., XXIII, 37-39) : le peuple, dévoyé par ces aveugles, a méconnu les efforts de Jésus; il se détourne de lui et va tomber dans l'abîme.

Et alors Jésus nous dévoile le tableau, plus terrible encore, des derniers jours : après la ruine de Jérusalem, la fin du monde; entre ces deux grandes crises on aperçoit par instants l'intervalle qui les sépare : « Jérusalem sera foulée aux pieds par les nations jusqu'à ce que les temps des nations soient accomplis » (Luc., XXI, 24). — « L'économie ancienne est finie, Jérusalem cesse d'être le centre de la communauté du salut, et il en sera ainsi tant que dureront les temps réservés providentiellement à la conversion des nations » (Charue, *L'incrédulité des Juifs dans le N. T.*, Gembloux, 1929, p. 194). Ce temps sera long : « Il faut d'abord que l'Évangile soit prêché à toutes les nations » (Marc., XIII, 10). Avant la ruine du Temple et de Jérusalem, des signes avant-coureurs avertiront les fidèles et leur laisseront le temps de la fuite (Luc., XXI, 20-24; Marc., XIII, 14-18; Matth., XXIV, 15-20); et nous savons en effet, par Eusèbe (*H. E.*, III, V, 3), que les chrétiens, avertis par les prédictions du Seigneur et pressés par les prophètes de la communauté chrétienne, quittèrent à temps Jérusalem et se retirèrent à Pella. Mais, après cette première catastrophe, on en aperçoit une plus grande encore, « telle qu'il n'y en a pas eu depuis le commencement de la création, que Dieu créa, jusqu'à ce jour, et qu'il n'y en aura plus jamais » (Marc., XIII, 19). Ici nul ne peut s'échapper; et, si Dieu n'avait abrégé cette détresse, toute chair périrait; ce n'est plus seulement la Judée qui est menacée par le cataclysme, c'est le monde entier et toute l'humanité.

Ces deux perspectives, qu'on distingue aisément chez S. Luc, sont, chez les deux autres synoptiques, plus étroitement unies; cette fusion des plans successifs, fréquente chez les prophètes, se rencontre ailleurs dans l'Évangile, par exemple dans le discours après la Cène. Les perspectives de son retour et de sa présence, que Jésus propose à ses apôtres (Joa., XIV, 18-38), peuvent s'entendre de sa résurrection, de la Pentecôte, de sa présence en ceux qui l'aiment, et tout cela n'est que l'avant-goût de la vie éternelle.. Ainsi en est-il ici : la ruine de Jérusalem est le présage de la fin du monde et comme le premier acte du grand drame; la parousie du Seigneur en sera le couronnement.

Les chrétiens des premières générations l'ont vivement senti; ils ont vu s'écrouler la Ville sainte où tant de fois ils étaient montés en répétant les chants des psaumes, le Temple du Seigneur où ils se sentaient à l'ombre de ses ailes; cette maison splendide et qui semblait inébranlable a été emportée comme une tente de berger. Si Dieu a ruiné ainsi sa Ville et son Temple, il n'épargnera pas davantage ces empires qui éblouissent les hommes et qui les écrasent; il en sera comme au temps de Noé, comme au temps de Lot : « On mangeait, on buvait, on achetait, on vendait, on plantait, on bâtissait; et au jour où Lot sortit de Sodome, Dieu fit du ciel pleuvoir feu et soufre, et les fit périr tous; ainsi en sera-t-il au jour où le Fils de l'homme se révélera » (Luc., XVII, 28-29). Ces prophéties du Seigneur se sont gravées dans la conscience chrétienne non comme une menace, mais comme un avertissement et surtout comme une espérance. C'est le dernier mot de l'Apocalypse : « Viens, Seigneur Jésus! » Et les prières de la *Didachè* lui font écho : « Que la grâce vienne et que ce monde passe! »

Quand cette espérance sera-t-elle comblée? Nul ne

le sait : « Quant à ce jour et à cette heure, personne ne le sait, pas même les anges dans le ciel, ni le Fils, mais seulement le Père » (Marc., XIII, 32). Le Christ lui-même, dont la science était universelle et infaillible, a voulu dire à ses disciples qu'il ignorait ce jour et que le Père seul le connaissait, afin de leur faire entendre clairement que cette date resterait toujours, même pour la sainte Église, un mystère qu'il ne pouvait lui révéler (cf. nos *Origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1927, note C, p. 559-590).

Cette incertitude nous est salutaire : elle exige de nous une vigilance constante : « Prenez garde, veillez, car vous ne savez pas quand le moment viendra » (Marc., XIII, 33 sq.; cf. Luc., XXI, 34-36; Matth., XXIV, 45-51). C'est aussi l'enseignement de la parabole des dix vierges (Matth., XXV, 1-13) et de celle des serviteurs : le serviteur fidèle et sage attend toujours le retour du maître; il en recevra sa récompense; mais le méchant serviteur se dit : « Le maître tarde; il se met à manger et à boire avec les ivrognes; le maître viendra au jour où il ne s'y attend pas, à l'heure qu'il ne sait pas; il le mettra en pièces... » (Matth., XXIV, 45-51; cf. Luc., XII, 42-46). La leçon de toutes ces prophéties, c'est donc la vigilance : « Veillez donc en tout temps, et priez pour avoir la force d'échapper à tout ce qui va arriver et de comparaître devant le Fils de l'homme » (Luc., XXI, 36).

Ces assises redoutables sont plus d'une fois prédites dans l'Évangile; elles sont décrites dans le discours rapporté par S. Matthieu (XXV, 31-46). Cette scène du jugement projette sur les principaux mystères du christianisme une lumière ardente. Nous l'avons déjà dit, c'est d'après leurs relations avec le Christ que tous les hommes seront sauvés ou damnés : s'ils l'ont aimé et secouru, ce sont des brebis, des élus récompensés d'un bonheur éternel; sinon, ce sont des boucs, frappés d'une peine éternelle; et ce service du Christ, d'où dépend la valeur morale et la destinée de tout homme, c'est le service du prochain : « Tout ce que vous avez fait à l'un de ces plus petits, c'est à moi que vous l'avez fait. » On aperçoit déjà la doctrine paulinienne : les hommes sont les membres du Christ; il est leur Chef; et bientôt quand Saul persécutera les chrétiens, il lui apparaîtra sur le chemin de Damas : « Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu? » Et dans deux ou trois jours, après la Cène, Jésus apprendra à ses Apôtres quel amour il veut voir entre eux : l'amour que lui-même a pour eux.

2° *La Cène du Seigneur.* — La chronologie de la Cène et de la Passion a été discutée ci-dessus; nous n'avons qu'à rappeler les conclusions de cette étude : Jésus a célébré la Pâque le jeudi 13 nisan; il est mort le vendredi 14, le jour où les grands-prêtres mangeaient la Pâque (Joa., XVIII, 28). La Cène du Seigneur a donc été un repas pascal; mais ce repas n'a pas été célébré ce jour-là par tous les Juifs de Jérusalem.

« Quand Jésus eut terminé ces discours, il dit à ses disciples : Vous savez que la Pâque a lieu dans deux jours, et le Fils de l'homme va être livré pour qu'on le crucifie » (Matth., XVXI, 1-2). Cette date, prévue et voulue par Dieu, avait une signification dont le mystère ne se révéla que peu à peu : le véritable Agneau pascal était le Fils de Dieu; son sacrifice se substituait à toutes les immolations de l'ancienne Alliance; il allait être célébré au cœur même du judaïsme, à la vue de tous les Juifs venus par centaines de mille pour la Pâque. Les princes des prêtres, qui s'acharnaient à la mort du Christ, ne voulaient pas qu'elle eût lieu pendant la fête; ils craignaient que la foule rassemblée à Jérusalem ne se soulevât (Matth., XXVI, 5; Marc., XIY, 2). Contre ces tergiversations des grands-prêtres la volonté divine allait prévaloir. La trahison de Judas facilitait l'arrestation de Jésus; elle la précipita; il vint trouver les prêtres, s'entendit avec eux et, pour trente deniers, promit de leur livrer son maître; il ne cherchait plus qu'une occasion favorable; il la trouva au jardin des Oliviers, où Jésus, il le savait, se rendrait au soir de la Cène, comme il s'y était rendu les nuits précédentes.

Jésus connaissait le lieu et l'heure de son arrestation; jusque-là il avait déjoué les manœuvres de Judas, et c'est peut-être pour cela qu'il n'avait pas voulu le charger de préparer le cénacle; il avait confié cette mission à Pierre et à Jean, et les avait suivis avec les autres Apôtres chez l'hôte que, sans le nommer, il leur avait fait reconnaître.

« Quand l'heure fut venue, il se mit à table, et les Apôtres avec lui, et il leur dit : « J'ai désiré d'un grand désir manger cette pâque avec vous avant de souffrir, car, je vous le dis, je ne la mangerai plus jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le royaume de Dieu » (Luc., XXII, 14-16). En même temps, il prenait la coupe, la bénissait et la faisait boire aux Apôtres. Et à cette heure solennelle et douloureuse, s'engage entre les Apôtres un conflit de préséance. Jésus en profite pour leur donner une leçon qu'ils ne puissent plus oublier : « Lui qui sait que son Père lui a tout remis entre les mains, qu'il est venu de Dieu et qu'il va à Dieu, il se leva de table, ôta ses vêtements et prit un linge, dont il se ceignit; ensuite, il versa de l'eau dans un bassin et se mit à laver les pieds des disciples et à les essuyer avec le linge dont il était ceint » (Joa., XIII, 1-5). L'insistance avec laquelle l'Apôtre décrit ces humbles offices marque bien l'importance qu'y attachait Jésus; c'était tout le sens de sa vie; il l'avait dit naguère aux fils de Zébédée et aux autres Apôtres : « Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir, et donner sa vie en rançon pour beaucoup » (Marc., X, 45).

L'eucharistie bientôt va compléter la leçon du lavement des pieds : service et rédemption, c'est tout le sens de la vie de Jésus.

Nous n'avons pas à reprendre ici l'étude de l'eucharistie, de son cadre, de son rite, de la doctrine qu'elle implique; tout cela a été pleinement exposé par M. Coppens, dans l'article EUCHARISTIE (t. II, col. 1146-1215). Le seul objet du présent article est la personne du Seigneur, sa vie et sa pensée; l'institution de la sainte eucharistie nous aide à mieux connaître le Christ; c'est sous cet aspect seulement que nous l'étudions.

L'Évangile nous présente deux foyers de lumière : le premier, le discours sur le pain de vie (cf. *supra*, col. 1029), nous reporte vers la Pâque de l'an 29; le second, le récit de la Cène, se date de la Pâque de l'an 30. Ces deux dates sont significatives : ce mystère, centre de toute la religion chrétienne, se rattache à l'Ancien Testament, et Jésus tient à souligner cette relation : il sera, sur la croix, le 14 nisan, le véritable Agneau dont l'agneau pascal était la figure; la veille, la Cène se célébrera pour la première fois au cours du repas pascal, et la première promesse de ce grand don aura été faite aux Apôtres et aux disciples l'année précédente, à l'approche de la Pâque. Et le thème de tout ce discours sera la transcendance de ce pain de vie comparé à la manne; et ce discours sera prononcé dans la synagogue de Capharnaüm. Le germe, semé dans l'Ancien Testament, s'épanouit dans le Nouveau; mais cet épanouissement a une telle splendeur que nul n'en eût osé rêver.

Le discours sur le pain de vie préparait l'institution de la Cène; comme les Apôtres, l'historien de Jésus doit se souvenir de ce discours pour comprendre le mystère qui va s'accomplir au cénacle. Si nous ignorions l'enseignement donné par Jésus un an plus tôt,

nous aurions peine à concevoir comment les disciples aient été, sans préparation, mis en face d'un tel mystère et l'aient accepté sans surprise.

Nous nous rappelons les appels successifs, au Jourdain, au bord du lac, qui ont peu à peu mûri et décidé la vocation des Apôtres; nous pouvons suivre pareillement, à Césarée de Philippe, à la Transfiguration, à la montée vers Jérusalem, les prédictions successives de la Passion, de plus en plus précises et circonstanciées; ces précautions d'une pédagogie si attentive devaient-elles être négligées quand il s'agissait de présenter aux Apôtres un mystère si divin? Elles ne l'ont pas été en effet; le récit de S. Jean nous l'atteste; et l'on peut croire avec vraisemblance que, pendant l'année qui a séparé ces deux Pâques, le souvenir du discours de Capharnaüm, de l'abandon des Juifs, de la fidélité des Apôtres a été plus d'une fois rappelé, et en même temps le souvenir des promesses et des enseignements de Jésus. Au cénacle, les Apôtres sont seuls avec Jésus; Judas lui-même très probablement n'est plus avec eux : à Capharnaüm Jésus avait déjà dit en parlant de lui : « Un de vous est un démon » (Joa., VI, 70); maintenant Satan est entré en lui (Joa., XIII, 27); il est parti consommer sa trahison.

Le petit troupeau serré autour de Jésus ne compte que des fidèles, faibles sans doute, mais sincères et dociles. Ils vont accueillir l'enseignement du Maître d'un cœur largement ouvert.

L'institution de l'eucharistie est rapportée par les trois synoptiques et par S. Paul. Ces textes ont été étudiés avec beaucoup de soin dans l'art. EUCHARISTIE, col. 1167 sq.; nos lecteurs s'y reporteront.

Ce que nous remarquons d'abord, c'est la ferme clarté des affirmations : « Ceci est mon corps », dans les quatre textes ;« ceci est mon sang », chez Matthieu et Marc; « cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang », chez Paul et Luc. On retrouve ici la même vigueur d'affirmation que dans le discours de Capharnaüm : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang, aura la vie éternelle, et moi je le ressusciterai au dernier jour. Car ma chair est vraiment une nourriture, et mon sang est vraiment un breuvage » (Joa., VI, 53-55). Ce réalisme qui se retrouve chez tous les témoins de l'institution de l'eucharistie ne peut s'expliquer par la réaction antidocétique; il remonte manifestement à Jésus lui-même.

Ce trait, qui est si marqué chez les synoptiques et chez S. Paul, n'ajoute rien au témoignage de S. Jean : la réalité de la présence du corps et du sang du Christ dans l'eucharistie est affirmée avec la même vigueur à Capharnaüm et au cénacle. Mais par contre le caractère sacrificiel de l'eucharistie est beaucoup plus nettement marqué par les paroles de l'institution qu'il ne l'était dans le discours de la promesse; nous en avons déjà marqué la raison : à Capharnaüm, la Passion du Seigneur n'a pas encore été prédite par lui; la perspective en est étrangère aux auditeurs du discours, et l'on comprend que Jésus n'y fasse alors qu'une allusion très discrète (VI, 51). A la Cène, il en va tout autrement : les Apôtres qui, seuls, entourent alors Jésus, ont déjà entendu de lui, à plusieurs reprises, des prédictions de plus en plus détaillées de tout ce qu'il aura à souffrir de la part des Juifs et des gentils; ils sentent maintenant que l'heure est toute proche.

Jésus le voit encore bien mieux qu'eux : dès la montée à Jérusalem, il marche à la mort; S. Marc a bien rendu l'impression de cette dernière étape : « Ils étaient en route, montant à Jérusalem, et Jésus marchait devant eux, et ils étaient troublés, et ceux qui suivaient avaient peur » (Marc., X, 32). A l'entrée à Jérusalem, on sent, en même temps que le triomphe présent, la catastrophe imminente, particulièrement chez S. Luc (XIX, 41-44), et plus encore chez S. Jean (XII, 23-36). Maintenant la Passion est déjà commencée, par la trahison de Judas; en disant au traître : « Ce que tu veux faire, fais-le vite » (Joa., XIII, 27), Jésus s'est déjà, dans sa pensée, livré entre ses mains.

C'est alors qu'il institue l'eucharistie. Ces circonstances ont été fortement marquées par Bérulle : « Si nous observons les moments de celui qui fait toutes choses en temps, en poids, en nombre et en mesure, nous verrons cette action mystérieuse avoir été réservée par lui comme à la dernière heure de sa vie, et lorsque sa Passion réelle et sanglante avait déjà son cours (si nous la recherchons en sa source, c'est-à-dire au cœur de Judas et au dessein des Juifs), afin que cette action religieuse et sacrée se trouvât engagée dans les bornes de ses souffrances, et fût initiative et dédicative du mystère de la croix, et que l'oblation mystérieuse qu'il fait de lui-même à Dieu son Père en l'eucharistie fût suivie, continuée et exécutée visiblement et sanglantement en son humanité, sans l'interruption d'aucune autre action et mystère. De sorte que c'est ici qu'il commence de faire le premier pas pour aller à la mort, soit intérieurement en la pensée de son cœur, soit religieusement en la cérémonie qu'il institue... » (*Discours II, Du sacrifice de la messe*, ch. XII, *Œuvres complètes*, éd. Migne, Paris, 1856, p. 700-702). Ce texte a été cité et commenté, parmi beaucoup d'autres, par le P. de la Taille, *Mysterium fidei*, Paris, 1924, p. 86 sq.

Puisque l'eucharistie instituée à la Cène est vraiment « le premier pas » de Jésus allant à la mort, on n'est pas surpris que la perspective de la mort du Seigneur encadre tout ce mystère : « Ceci est mon corps, livré pour vous » (Luc, Paul); « ceci est mon sang, le sang de l'alliance, répandu pour beaucoup » (Matthieu, Marc); « ce calice est la nouvelle alliance en mon sang répandu pour vous » (Luc).

Cette relation de l'eucharistie à la Passion lui est essentielle; si l'eucharistie est un véritable sacrifice, c'est parce qu'elle représente réellement le sacrifice du Calvaire; ce n'est point une image, un symbole, un simple mémorial; c'est le même sacrifice offert à Dieu sous une forme non sanglante. C'est ce qu'enseigne S. Paul dans le commentaire saisissant qu'il nous donne des paroles de l'institution : « Ce calice est la nouvelle alliance en mon sang; faites cela, toutes les fois que vous boirez, en souvenir de moi. Car, toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez ce calice, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne. » Ce n'est pas S. Paul qui a fait de ce mystère un sacrifice, le sacrifice même de la croix, c'est Jésus lui-même; on peut reconnaître toutefois que l'Apôtre, qui a été le grand théologien de la mort et de la vie du chrétien dans le Christ, a donné à ce caractère essentiel de la Cène un relief incomparable; et l'on pourra suivre chez certains Pères et dans certaines familles liturgiques l'influence prédominante de cette doctrine, tandis que d'autres documents théologiques et liturgiques insisteront davantage sur la présence du Christ dans le fidèle; les uns, s'inspirant surtout de S. Paul, mettront surtout l'accent sur la rédemption par la mort; les autres, faisant écho au discours de Capharnaüm, seront surtout attentifs à l'incarnation qui au Fils de Dieu unit l'humanité et, par l'eucharistie, chaque fidèle. Cf. *Recherches de science religieuse*, t. XVII, 1927, p. 332-333. Ces deux aspects du mystère eucharistique ne sont pas exclusifs l'un de l'autre; ils se complètent comme l'incarnation et la rédemption, et ne peuvent se concevoir pleinement l'un sans l'autre.

Union vivifiante, mort rédemptrice, c'est toute l'œuvre du Christ qui nous apparaît dans l'eucharistie; elle n'y est pas seulement commémorée, elle s'y perpétue par la réalité de la présence et du sacrifice du Seigneur. « Faites ceci en mémoire de moi »; l'Apôtre ajoute : « Vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne. » Ainsi jusqu'à la fin des temps, l'Église offrira ce sacrifice; ses prêtres, tenant la place du Prêtre unique, Jésus, le rendront présent sur l'autel et renouvelleront chaque jour le sacrifice unique de sa mort et, jusqu'au dernier jour, les fidèles viendront y participer, en recevant la victime qui pour eux s'offre à son Père et qui les vivifie. Ainsi Jésus restera au milieu de nous comme il l'a promis, « jusqu'à la consommation des siècles » (Matth., XXVIII, 20; cf. XVIII, 20; Joa., XIV, 18 sq.); il y sera non seulement par sa grâce, par la direction qu'il imprimera à son Église, par les interventions miraculeuses qu'il lui accordera (par ex. sur le chemin de Damas, lors de la conversion de S. Paul), mais aussi par sa présence réelle et permanente dans la sainte eucharistie; il restera toujours « Dieu avec nous ». Ajoutons enfin que la Cène nous fait mieux entendre le sacrifice de Jésus et surtout la spontanéité de son oblation; dans quelques heures, quand la puissance des ténèbres l'aura saisi, elle l'entraînera au palais de Caïphe, au prétoire, au Calvaire; mais cette violence aura été d'abord acceptée et voulue par lui : « Nul ne me prend ma vie, je la donne » (Joa., x, 18) et cette liberté apparaît pleinement à la Cène : « Voici mon corps, livré pour vous; voici mon sang, répandu pour vous. »

3° *Le discours après la Cène.* — Pendant cette dernière soirée, Jésus s'est révélé à ses Apôtres plus intimement qu'il ne l'avait jamais fait; cette révélation nous est apparue dans le lavement des pieds, mais surtout dans l'institution de la sainte eucharistie. La lumière s'étend de là sur le grand discours rapporté par S. Jean et sur la prière suprême de Jésus à son Père.

Le discours après la Cène a dans l'enseignement de Jésus une importance comparable à celle du Sermon sur la montagne; mais le cadre en est tout différent, comme aussi le caractère. Au début de son ministère public, Jésus, qui vient de choisir ses Apôtres, les a groupés devant lui et, autour d'eux, une foule immense venue de la Palestine entière; et cette grande assemblée se tient en plein air, dans le cadre paisible des collines galiléennes. Maintenant Jésus est à Jérusalem, mais renfermé chez un ami avec ses Apôtres seuls. La foule depuis cinq jours le suit émue et fiévreuse; elle a fêté son entrée triomphale, elle l'a acclamé dans le Temple et, malgré les indécisions qui la gagnent, elle intimide encore les ennemis du Christ (Marc., XII, 12); encore quelques heures, et les sympathies se tairont et l'on n'entendra plus que des cris de mort. Cette foule si mobile, naguère si enthousiaste, maintenant indécise, ne troublera pas l'intimité du cénacle où Jésus et les siens sont renfermés.

Parmi les Apôtres eux-mêmes l'unanimité n'est pas complète : « Vous êtes purs, mais non pas tous » (Joa., XIII, 10). Les premiers entretiens de cette soirée ont été attristés par la présence du traître; il sort enfin, et c'est alors que Jésus commence son discours (Joa., XIII, 31). Nous n'avons pas à le commenter (cf. J. Huby, *Le discours de Jésus après la Cène*, Paris, 1932), mais seulement à recueillir ce qui, dans cette révélation suprême, nous fait mieux connaître le Fils de Dieu.

Le discours commence par un cri de triomphe : « Maintenant le Fils de l'homme a été glorifié, et Dieu a été glorifié en lui » (XIII, 31); il s'achève sur cette assurance d'une sérénité souveraine : « Dans le monde vous aurez à souffrir; mais ayez confiance, j'ai vaincu le monde » (XVI, 33). Et cependant, on le voit par le texte que nous venons de transcrire, cette confiance n'est pas aveugle : Jésus prévoit les épreuves des siens, et il en souffre. Souffrance et gloire, c'est déjà toute la Passion, celle de Jésus, celle de l'Église; c'est là ce qui donne à ce discours son accent poignant; mais la douleur n'est pas accablée, comme elle le sera au jardin; elle est triomphante.

Dans cette émotion intense, mais encore sereine, Jésus fait comprendre à ses apôtres l'intimité des liens qui les unissent à lui : leur vocation d'abord, le choix spontané qu'il a fait d'eux sans que nulle démarche de leur part l'ait provoqué (XV, 15); maintenant il ne veut plus les appeler ses serviteurs, mais ses amis; il leur a dit tout ce que le Père lui a dit à lui-même. Et en effet, jamais il ne leur a donné de révélations si explicites sur lui-même (XIV, 3-14, 20; XVI, 15, 27-28); sur le Père (XIV, 7-13, 28; XV, 9; XVI, 15, 25-28, 32); sur le Saint-Esprit (XIV, 26; XV, 26; XVI, 13-15). Les Apôtres en sont charmés, et s'écrient : « Voici que maintenant tu parles clairement, et tu ne dis plus de paraboles. Maintenant nous savons que tu sais tout, et que tu n'as pas besoin que personne t'interroge. C'est pourquoi nous croyons que tu es sorti de Dieu » (XVI, 30).

Le Père, le Fils, le Saint-Esprit : c'est un mystère d'unité qui se révèle au monde; à Philippe qui lui demande de lui montrer le Père, Jésus répond : « Il y a si longtemps que je suis avec vous, et tu ne me connais pas encore, Philippe? Quiconque m'a vu, a vu le Père; comment peux-tu dire : Montre-nous le Père? Tu ne crois pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi? Les paroles que je vous dis, je ne les dis pas de moi-même; et le Père, qui demeure en moi, fait ses œuvres. Croyez-moi quand je vous dis que je suis dans le Père et que le Père est en moi » (XIV, 8-11). Et de nouveau : « Tout ce qu'a mon Père est à moi » (XVI, 15); et encore : « Je suis sorti du Père, et venu dans le monde; maintenant, je quitte le monde, et je vais au Père... Voici que l'heure vient où vous vous disperserez chacun chez vous, et me laisserez seul; mais je ne suis pas seul, car le Père est avec moi » (XVI, 28, 32).

C'est dans cette unité divine qu'apparaît aussi l'Esprit-Saint : « Il ne parlera pas de lui-même, mais il dira tout ce qu'il aura entendu...; il me glorifiera; car il recevra de ce qui est à moi, et vous le fera connaître » (XVI, 13-14). — « Le Paraclet, l'Esprit-Saint que le Père enverra en mon nom, c'est lui qui vous apprendra tout, et qui vous rappellera tout ce que je vous ai dit » (XIV, 26). — « Quand sera venu le Paraclet, que je vous enverrai de la part du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, celui-là rendra témoignage de moi » (XV, 26). Ainsi, de même que le Fils a été envoyé par le Père, l'Esprit sera envoyé par le Fils et par le Père; il glorifiera le Fils, il rappellera ses enseignements et en donnera l'intelligence.

Ces relations mutuelles des personnes divines nous les révèlent distinctes, mais en même temps essentiellement référées l'une à l'autre : et leur action ici-bas, dans le temps, reflète leurs relations éternelles : le Fils glorifie le Père, et lui rend témoignage; l'Esprit, à son tour, est le témoin du Fils; il le glorifie, il rappelle et il fait comprendre ses enseignements.

C'est le modèle idéal que les hommes doivent s'efforcer de reproduire : il n'y aura pas entre eux l'unité essentielle de nature, d'action, de volonté qui des trois Personnes ne fait qu'un Dieu; mais malgré leur multiplicité, il tendront à cette unité en vivant, par leur amour mutuel, les uns dans les autres; tous, dans le Christ; le Christ, en Dieu. Ce sera l'enseigne-

ment de S. Paul; ce sera d'abord celui du Seigneur dans le discours après la Cène et dans sa prière suprême. Dès le début du discours, il recommande à ses apôtres la charité mutuelle : ce sera le signe auquel on reconnaîtra ses disciples (XIII, 35); il les presse ensuite de demeurer en lui, de demeurer en son amour, tout comme lui-même demeure dans l'amour de son Père (XV, 4, 9, 10), et de nouveau il leur prescrit, comme son commandement, la charité mutuelle (XV, 12) : peut-on mieux prouver cet amour qu'en mourant pour ses amis (XV, 13)? Et, encore une fois, il le répète : « Ce que je vous commande, c'est de vous aimer les uns les autres » (XV, 17). En face de ce petit troupeau, si intimement uni par l'amour, on aperçoit le monde qui le hait, qui le persécute (XVI, 1-3; 20-22); les fidèles se lamenteront, le monde se réjouira, mais bientôt les épreuves se révéleront fécondes, comme les douleurs de l'enfantement; Jésus apparaîtra de nouveau aux siens; ce sera une joie que personne ne leur pourra enlever.

Quelques mots de la prière résument tout cet enseignement : « Qu'ils soient un comme nous sommes un : moi en eux et toi en moi, afin qu'ils soient consommés dans l'unité » (XVII, 22-23). Et dès cette vie, les trois personnes divines, hôtes de nos âmes, vivent en nous ce mystère d'unité essentielle et d'amour mutuel vers lequel elles nous entraînent; Jésus venait de dire : « Quiconque m'aime, mon Père l'aimera; et moi aussi je l'aimerai, et je me manifesterai à lui » (XIV, 21); il ajoute : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons en lui notre demeure » (XIV, 23).

En ces quelques pages, Jésus nous a, autant qu'il le pouvait, livré tous ses secrets : sa béatitude infinie et éternelle, dans le sein du Père; le bonheur de son humanité, saisie dès le premier instant par le Fils de Dieu et inséparablement unie au Père. L'Esprit-Saint éclairera ces enseignements et soulèvera vers le Père tous les chrétiens devenus par adoption fils de Dieu.

VII. La Passion et la mort de Jésus. — De toute la vie du Seigneur c'est la dernière journée que les évangélistes ont décrite avec le plus de détail; et tous les quatre, quelles que soient les différences de leurs récits, s'accordent dans l'importance singulière qu'ils attachent à ce mystère et dans le soin religieux qu'ils prennent d'en relever tous les incidents. C'est là un indice certain de la foi de l'Église primitive et de sa prédication; elle peut dire dès les premiers jours ce qu'écrira bientôt après S. Paul : « Je n'ai rien voulu savoir parmi vous que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié » (I Cor., II, 3). On est d'autant plus frappé de cette vénération privilégiée, de cette contemplation constante, que l'on se rappelle l'effroi que les premières prédictions de Jésus avaient provoqué chez les Apôtres : « A Dieu ne plaise, s'était écrié S. Pierre, cela ne t'arrivera pas! » (Matth., XVI, 22.) Tant que Jésus a vécu, il a en vain multiplié ses efforts pour faire accepter par ses disciples ces perspectives terribles et, pourtant, si salutaires. La grâce de la croix, la joie de la résurrection ont fortifié et apaisé leurs âmes; et dès ses premières apparitions, le Christ leur a fait comprendre les prophéties, si longtemps méconnues, de Moïse et des prophètes (Luc., XXIV, 27; 44-46). Dès lors, le mystère de la mort et de la résurrection du Seigneur devient le foyer lumineux qui éclaire la foi et la prédication des Apôtres. Et le témoignage qu'ils en rendent est d'une fidélité si jalouse que rien n'est passé sous silence, ni les coups de fouet, ni les crachats, ni même les frayeurs du Christ et son agonie.

L'exégète doit apporter à la lecture de la Passion le même souci; son adoration doit être respectueuse et fidèle. Mais ici quelques problèmes se posent, que nous devons brièvement considérer et, s'il se peut, résoudre. Les ignominies, les tortures subies par Jésus ne sont que trop faciles à comprendre. Dès le début de son ministère public, Jésus se heurte à l'opposition des grands-prêtres, des anciens, des pharisiens : il a dû, dès la première Pâque, quitter Jérusalem, puis, au bout de quelques semaines, la Judée; un an plus tard, la Galilée; désormais, nous ne voyons plus nulle part de séjour prolongé, mais des voyages sur la côte phénicienne, aux environs de Césarée de Philippe, sur les bords du lac, en Samarie, en Judée, en Pérée; il ne paraît à Jérusalem qu'à l'époque des fêtes, où l'affluence des pèlerins intimide ses ennemis. Il ne monte à Béthanie, à l'appel de Marthe et de Marie, qu'au péril de sa vie (Joa., XI, 8, 16); la résurrection de Lazare exaspère encore les prêtres et, sur le conseil de Caïphe, ils décident la mort de Jésus; le Christ s'étant retiré au désert, on commande à quiconque connaîtra sa retraite, de la dénoncer aux grands-prêtres et aux pharisiens, pour qu'ils se saisissent de lui (Joa., XI, 53-56). Après cela on ne peut être surpris ni de la condamnation que portera Caïphe, ni de la haine et des brutalités de ses complices.

Mais ce qui, dès les premiers temps du christianisme, a déconcerté plus d'un lecteur, ce sont les souffrances morales de Jésus, au jardin et sur la croix. Celse objectait déjà : « Si Jésus a consenti à son sort, s'il n'a subi la mort que pour obéir à son Père, il est évident qu'étant Dieu et acceptant volontairement tout cela, il ne pouvait se plaindre de ses supplices ni les trouver trop durs » (Origène, *Contra Celsum*, II, 23, cf. 9, *P. G.*, t. XI, col. 841, cf. 808). Origène répond que Jésus était Dieu, mais qu'il était homme aussi, qu'il pouvait éprouver la crainte et la souffrance, et qu'il l'a voulu éprouver pour nous soutenir par son exemple. Il ajoute qu'on peut donner de sa prière à son Père une autre interprétation : il voyait que sa mort perdrait son peuple; pour le sauver de cette catastrophe, il priait : « S'il est possible, que ce calice passe loin de moi » (*ibid.*, II, 25, *P. G.*, 845).

On peut suivre dans l'exégèse patristique ces deux interprétations : la première, qui reconnaît simplement la crainte humaine de Jésus, se rencontre chez la plupart des Pères, surtout des grecs; quelques latins, à la suite de S. Hilaire, sont plus timides. On trouvera ces textes dans notre livre : *Vie et enseignement de J.-C.*, t. II, p. 323-325. Cette seconde opinion est aujourd'hui généralement abandonnée (cf. Vosté, *De Passione et morte Jesu Christi*, Rome, 1937, p. 35 : il reprend en l'approuvant un jugement du P. Knabenbauer : *Cavendum est, ne pietatis et gloriæ Christi id esse arbitremur quod s. litteris non concordat*). Ajoutons que cette affirmation si sincère et si touchante de la crainte et des souffrances morales de Jésus nous est doublement précieuse : elle nous prouve la véracité des récits évangéliques; elle nous donne dans nos souffrances la force d'un exemple divin.

Il faut cependant reconnaître que ces considérations n'éclairent pas entièrement la description de l'agonie telle qu'elle nous est proposée par l'Évangile : ce qui dans la scène du jardin et celle du Calvaire nous déconcerte le plus, c'est l'attitude de Jésus vis-à-vis de son Père : pendant toute sa vie, son désir le plus ardent et sa joie la plus vive a été d'accomplir la volonté du Père : c'est « sa nourriture » (Joa., IV, 34); et c'est dans le Père qu'il a trouvé l'appui toujours présent qui lui a fait porter sans défaillir toutes les désertions des hommes, celle même des Apôtres (Joa., XVI, 32). Mais alors comment interpréter la parole du jardin : « Que ce ne soit pas ma volonté qui s'accomplisse, mais la tienne » (Matth., XXVI, 39; Marc., XIV, 36; Luc., XXII, 42); et celle de la croix : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? » (Matth., XXVII,

46; Marc., xv, 34)? La soumission du Fils à la volonté paternelle est, comme elle l'a toujours été, sans limite et sans condition; mais, jusqu'alors, cette volonté se présentait à l'âme du Christ toute rayonnante de lumière et d'attrait; maintenant elle lui paraît obscure et lointaine; le contact sensible, qui l'avait entraîné toute sa vie, est perdu; son Père est loin de lui; comme il s'en plaindra sur la croix, son Père l'a abandonné. S. Jean de la Croix a décrit avec une grande force cet abandon du Christ, sa valeur rédemptrice, la leçon qui s'en dégage pour tout chrétien (*Montée du Carmel*, l. III, ch. VI, VII); de même S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. IX, ch. XV. Cf. Jouassard, *L'abandon du Christ d'après S. Augustin*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. XIII, 1924, p. 310-326; *L'Abandon du Christ en croix dans la tradition grecque du IV^e^ et V^e^ s.*, *Revue des sciences religieuses*, t. V, 1925, p. 609-633; Vosté, *De Passione et morte Jesu Christi*, p. 301-330.

Cette obscurité, dans laquelle les facultés sensibles étaient plongées, n'atteignait pas les facultés supérieures : la vision béatifique illuminait l'intelligence du Christ et la béatifiait. Il y a là sans doute un mystère qui nous dépasse, et nous n'en sommes pas surpris : la psychologie du Fils de Dieu déborde infiniment le champ d'une expérience purement humaine; on peut cependant projeter sur ce mystère quelque lumière en l'éclairant par les descriptions que nous donnent les saints des plus hauts états mystiques : ainsi Ste Thérèse, *Vie*, ch. XX (citée dans notre livre ; *Vie et Enseignement de J.-C.*, t. II, p. 315-316); on peut relire aussi ce que dit Ste Catherine de Sienne, *Dialogue*, ch. LXXVIII, trad. Hurtaud, t. I, p. 270, du Fils de Dieu sur la croix, à la fois « bienheureux et douloureux ».

Une dernière question se pose : cette agonie du Fils de Dieu ne l'a-t-elle saisi que dans sa Passion, ou a-t-elle couvert toute sa vie?

Cette seconde interprétation de la vie de Jésus a été défendue par un certain nombre d'auteurs spirituels, appartenant pour la plupart au XVII^e^ s. et à l'école dominicaine; le plus notable est Chardon, dans son livre magistral : *La Croix de Jésus* (nouv. éd. par le R. P. Florand, Paris, 1937).

L'éditeur, dans son introduction, p. LXXXVII-LXCVI, a groupé autour de Chardon d'autres théologiens de cette époque et de cette école qui ont défendu le même sentiment; ces recherches sont intéressantes. Mais il faut reconnaître que, dans son ensemble, la tradition n'est pas favorable à cette interprétation de l'Évangile. On peut dire avec l'auteur de l'*Imitation : Tota vita Christi crux fuit et martyrium;* c'est le sentiment de S. Bernard (*In Cant.*, hom. XLIII, 3, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 994); de S. Robert Bellarmin (*De gemitu columbæ*, l. II, ch. III; cf. *Les Sept paroles de Jésus en croix*, éd. Brignon, Avignon, 1835, p. 94 sq.) et de bien d'autres. Mais ces grands docteurs ne signifient pas que Jésus ait eu habituellement le sentiment de l'abandon du Père; ils disent seulement que toute sa vie fut traversée par des épreuves, des contradictions et des souffrances.

Le sentiment de Chardon ne peut donc s'autoriser de la tradition; et, ce qui est plus décisif, il fait violence à l'Évangile. Tout lecteur du récit de l'agonie peut y reconnaître chez Jésus un état d'âme tout nouveau. La perspective de sa Passion et de sa mort lui a toujours été familière; il a toujours regardé la croix comme le terme où tend sa vie, et il y marche sans peur. A l'entrée à Jérusalem, il ressent comme un premier frisson d'agonie; mais il le domine aussitôt : « Maintenant, mon âme est troublée : que dirai-je? Père, sauve-moi de cette heure? Mais c'est pour cela que je suis venu, pour cette heure » (Joa., XII, 37). Il ajoute aussitôt : « Père, glorifie ton nom. Et une voix vint du ciel : « Je l'ai glorifié, et je le glorifierai encore » (*ibid.*, 28). Beaucoup moins encore verra-t-on une agonie dans Luc., XII, 49-50 : « Je suis venu mettre le feu sur le terre; et qu'est-ce que je désire, s'il est déjà allumé? Il est un baptême dont je dois être baptisé; et comme je me sens pressé (συνέχομαι), jusqu'à ce qu'il soit accompli! » C'est l'expression dont se servira plus tard S. Paul : « L'amour du Christ nous presse » (συνέχει ἡμᾶς) (II Cor., V, 14); il y a là à la fois du désir et de l'angoisse. On peut comparer aussi S. Ignace d'Antioche : « Si quelqu'un possède Dieu dans son cœur, qu'il comprenne mes désirs, et qu'il compatisse, puisqu'il la connaît, à l'angoisse qui me presse » (νοησάτω, ὃ θέλω... εἰδὼς τὰ συνέχοντά με) (Rom., VI, 3).

Ainsi dans tout le cours de sa vie Jésus eut devant les yeux sa Passion, même au jour de sa transfiguration (Luc., IX, 31); mais cette perspective ne devint accablante qu'à Gethsémani; alors seulement son âme sera « triste jusqu'à la mort »; alors seulement il dira à son Père : « Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi! » Jusque-là, il sent le poids de la croix; mais la volonté du Père, dans laquelle il se complaît, lui fait trouver ce fardeau léger, et la gloire du Père, fruit de sa Passion, lui en rend douce l'ignominie. On peut lui appliquer, à la lettre, la parole de S. Paul : « Le léger fardeau de nos épreuves présentes forme pour nous sans mesure, au delà de toute mesure, un poids éternel de gloire à nous qui contemplons non ce qu'on voit, mais ce qu'on ne voit pas; car ce qu'on voit est passager, ce qu'on ne voit pas est éternel » (II Cor., IV, 17-18). Jésus, infiniment mieux que S. Paul, fut dans sa vie mortelle un contemplateur de l'invisible; au jour de sa Passion, le bonheur sensible de cette contemplation lui fut retiré, et alors ce fut l'agonie; mais jusque-là son âme y fut plongée tout entière; elle y trouva une force et une joie constantes.

Et par là le Seigneur est notre maître et notre modèle : il nous révèle le prix de l'union à Dieu par une fidèle soumission et une constante prière; l'homme qui lui est uni peut se charger de son joug, et y trouver le repos.

Dans son agonie aussi il est notre modèle; les amis de Dieu les plus chers connaissent le tourment de son absence; comme le psalmiste, ils redisent : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné? » Mais l'exemple du Fils de Dieu les soutient; ils comprennent alors tout le prix de cet exemple : « Il convenait que celui pour qui et par qui tout existe, perfectionnât par les souffrances celui qui avait conduit à la gloire beaucoup de fils et qui est l'auteur de leur salut... Il fallait qu'il fût en tout rendu semblable à ses frères, afin de devenir un grand-prêtre miséricordieux et fidèle dans toutes les relations (des hommes) avec Dieu, pour expier les péchés du peuple. Car, ayant été lui-même éprouvé par la souffrance, il peut secourir ceux qui sont éprouvés » (Hebr., II, 10, 17-18).

Ce beau texte nous révèle un autre fruit de cette agonie, plus précieux encore que l'exemple qu'elle nous donne : le Fils de Dieu fait homme a voulu faire ainsi l'épreuve de la souffrance; roi et grand-prêtre de l'humanité, il a fait l'expérience des souffrances humaines dans ce qu'elles ont de plus terrible et de plus intime : « Il a appris, bien qu'il fût fils, l'obéissance en souffrant, et, après avoir été élevé à la perfection, il est devenu pour tous ceux qui lui obéissent, la cause du salut éternel » (Hebr., 8-9).

Ce qui rend cette agonie si cruelle au Fils de Dieu, c'est qu'il voit dans cet abandon la peine de nos péchés : « Il a pris sur lui nos souffrances, et de nos douleurs il s'est chargé; il paraissait à nos yeux châtié de Dieu et humilié. Il a été transpercé pour nos

péchés, broyé pour nos iniquités; le châtiment qui nous sauve a pesé sur lui, et par ses plaies nous sommes guéris » (Is., LIII, 4-5; cf. II Cor., v, 21; Gal., III, 13). Le Fils de Dieu s'est fait, pour la sauver, le chef de l'humanité; il s'est rendu solidaire de toutes ses dettes envers Dieu, de tous ses péchés; il les expie. Dans sa Passion, il en sent la honte; lui qui « sait ce qu'il y a dans l'homme », il voit toutes ces plaies hideuses dont nous avons à peine conscience et, en face, l'infinie sainteté de Dieu; il défaille. Isaïe, voyant Dieu lui apparaître dans sa majesté, s'écriait : « Malheur à moi! Je suis perdu, car je suis un homme dont les lèvres sont impures, j'habite au milieu d'un peuple dont les lèvres sont impures, et mes yeux ont vu le roi Iahvé des armées » (Is., VI, 5). Certes Jésus ne dira jamais : « Je suis un homme dont les lèvres sont impures »; mais il peut dire : « J'habite au milieu d'un peuple dont les lèvres sont impures », et ce peuple, c'est le sien; et de toutes ces impuretés il s'est rendu solidaire, il en est la rançon.

Et il voit aussi que cette rédemption à laquelle le Père a sacrifié son Fils, pour laquelle lui-même se livre à la mort, sera repoussée par bien des pécheurs et que tant de miséricorde ne fera que rendre leur responsabilité plus lourde; et son peuple, le peuple de l'alliance et des promesses, ce peuple dont il est le Messie et le Roi, dans quelques heures va réclamer sa mort, et de son incarnation, de son sacrifice, il ne retirera d'autre fruit qu'une responsabilité nouvelle et plus terrible.

Et, dans cette agonie subie pour les hommes, Jésus est seul comme il le sera dans toute sa Passion; ses trois intimes, qu'il a voulu associer à sa prière, sont endormis; en vain il les réveille par deux fois; ils se rendorment. Enfin Jésus vient à eux une troisième fois : « L'heure est venue; voici que le Fils de l'homme est livré aux mains des pécheurs; levez-vous, marchons; le traître est là » (Marc., XIV, 41-42).

1° *Jésus dans sa Passion.* — Avant de suivre les différents actes du drame, nous voudrions en dégager quelques traits qui nous feront mieux comprendre le Christ; il se tait la plupart du temps, il semble passif aux mains qui l'entraînent; cependant il se révèle là plus intimement que dans tous les autres mystères de sa vie.

Ce que nous remarquons d'abord, c'est qu'il se livre volontairement; il disait naguère : « Personne ne m'arrache ma vie; je la donne » (Joa., x, 18); la Passion tout entière mettra en pleine évidence cette spontanéité du sacrifice. On la voit d'abord dans l'arrestation : « Qui cherchez-vous? — Jésus de Nazareth. — C'est moi. » Aussitôt ceux qui venaient l'arrêter, Judas et sa troupe, tombent à la renverse. Puis Jésus leur dit : « Si c'est moi que vous cherchez, laissez ceux-ci s'en aller »; et les Apôtres en effet s'en vont, sans que personne songe à les retenir; et cependant l'épisode du jeune homme qui s'enfuit laissant aux mains des soldats le drap dont il s'était couvert (Marc., XIV, 51-52). montre bien que les ennemis de Jésus voulaient saisir non seulement le maître, mais les disciples; mais la volonté de Jésus s'imposa à eux; il l'avait dit à son Père : « Je n'ai pas perdu un seul de ceux que tu m'as donnés » (Joa., XVIII, 9).

Cette volonté toute puissante, qui renverse ses ennemis, qui protège ses Apôtres, désormais s'efface; Jésus se livre; on le conduit où l'on veut, chez Anne. chez Caïphe, chez Pilate, chez Hérode, au Calvaire; il ne résiste pas plus que ces agneaux qu'en cette fête de Pâques on égorge par milliers : *sicut ovis ad occisionem ductus est,* Dans ses comparutions devant ses juges, aucun effort pour se sauver; plus tard, S. Paul, traduit devant le sanhédrin, mettra aux prises les pharisiens avec les sadducéens et les paralysera les uns par les autres (Act., XXII, 6-7); à Césarée, devant Festus, il éveillera chez Agrippa sa foi aux prophètes et gagnera sa sympathie (*ibid.*, XXVI, 27-32). Nul effort semblable chez Jésus : il sait que son Père l'a livré pour le salut du monde, et lui-même s'est déjà livré à la Cène : « Voici mon corps livré pour vous. » Il ne reprendra pas ce qu'il a donné; il rendra, comme il le doit, témoignage à la vérité; il avertira ses juges de leur responsabilité (Marc., XIV, 62; Joa., XIX, 11); il ne fera rien pour échapper à leur sentence. Chez Caïphe, il ne profite pas des contradictions des faux témoins et de l'embarras du juge; à sa question catégorique il répond par une affirmation qui sera son arrêt de mort, mais qui sera pour tous les martyrs le modèle de leur confession. Chez Hérode, il se tait. Chez Pilate, il dissipe le malentendu créé par sa royauté (Joa., XVIII, 36) : il s'affirme comme roi (XVIII, 37), comme le témoin de la vérité (*ibid.*), et puis il se tait. En vain le procurateur insiste : « Tu n'entends pas les témoignages portés contre toi? Jésus ne répondit pas un seul mot, en sorte que le gouverneur était très étonné » (Matth., XXVII, 14; Marc., XV, 5; cf. Joa., XIX, 10). Ce silence n'est pas le désespoir d'un homme qui se sent perdu; le Seigneur garde jusqu'au bout son assurance paisible; à Pilate qui le presse de parler en lui disant qu'il a sur lui le droit de vie et de mort, il répond : « Tu n'aurais aucun pouvoir sur moi s'il ne t'avait été donné d'en haut » (Joa., XIX, 11). Dans cet excès de souffrances, il reste ce qu'il a toujours été, Maître et Seigneur. Il a protégé ses disciples au jardin; il relève Pierre après son reniement (Luc., XXII, 61); sur la voie douloureuse, il prédit aux femmes qui pleurent sur lui la terrible catastrophe qui les frappera, et les exhorte à pleurer sur elles-mêmes et sur leurs enfants (Luc., XXIII, 28-31). Plus que jamais il est le Sauveur, et il défend autant qu'il le peut les pauvres pécheurs qui l'entourent; mais surtout il souffre et il meurt pour eux.

Cette vigilance du Pasteur est d'autant plus admirable qu'il est alors abandonné de tous. Au jardin, tous les Apôtres ont fui; cette désertion avait été prédite par le Christ (Joa., XVI, 32); elle l'avait déjà été par les prophètes (Zach., XIII, 7; Is., LXIII, 3). Un tel abandon surprend chez des disciples si attachés à leur Maître, et si souvent avertis des poursuites qui le menaçaient. Ils étaient sincères quand, à la Cène, ils promettaient à Jésus de le suivre, s'il le fallait, en prison et jusqu'à la mort (Marc., XIV, 31; Matth., XXVI, 35; Luc., XXII, 33; Joa., XIII, 37). Thomas aussi était sincère quand, quelques semaines auparavant, il s'écriait : « Allons nous aussi, et mourons avec lui » (Joa., XI, 16). Mais, Jésus les en avertit, l'esprit est prompt, la chair est faible (Marc., XIV, 38); il les presse de veiller et de prier; ils ne le font pas; ils se croient si sûrs d'eux-mêmes, et puis ils sont si abattus! Le danger qu'ils devront surmonter n'était pas celui qu'ils prévoyaient : ils s'attendaient à un coup de force, auquel ils résisteraient à main armée; ils avaient deux glaives (Luc., XXII, 38), et, quand le traître apparaît avec sa bande, ils dégainent, Pierre blesse Malchus; mais Jésus guérit le blessé et dit à l'Apôtre : « Remets ton glaive au fourreau; tous ceux qui tireront le glaive, périront par le glaive; crois-tu que je ne puis pas prier mon Père, et qu'il m'enverra aussitôt plus de douze légions d'anges? Comment donc s'accompliront les prophéties qui prédisent qu'il en doit être ainsi? » (Matth., XXVI, 52-53). Désormais que faire? Suivre le Maître, et souffrir avec lui. Cette « patience des saints » que S. Jean louera chez les martyrs (Apoc., XIV, 12) sera un fruit de la Passion du Christ, de son exemple et de sa grâce; il y préparait ses Apôtres en leur disant

qu'il les enverrait comme des brebis au milieu des loups (Mattth., x, 16); il les y préparait mieux encore en leur décrivant à l'avance toutes les souffrances et les ignominies de sa Passion; mais, pour profiter de ces avertissements, ils devaient s'y attacher docilement au lieu de s'en détourner et d'y fermer leur cœur. Leur refus tenace les a privés de cette grande grâce et cause maintenant leur désarroi. Deux d'entre eux, Pierre et Jean, vont se ressaisir timidement et suivre Jésus jusque dans le palais du grand-prêtre; mais Pierre, qui se croyait prêt à mourir et qui, pour Jésus, eût encore risqué un coup d'épée, n'a pas le courage de le confesser devant les serviteurs de Caïphe.

Ainsi Jésus est seul; au dernier jour de sa vie, S. Paul écrira à Timothée : « Dans ma première comparution, nul ne m'a assisté; tous m'ont abandonné; que ceci ne leur soit pas imputé; le Seigneur m'a assisté et fortifié » (II Tim., iv, 16-17). Le Seigneur a en effet assisté ses martyrs; mais il a voulu d'abord ressentir le premier la tristesse de cette désertion. Au livre d'Isaïe (lxii), le Messie apparaît sous les traits d'un guerrier qui vient d'Edom, couvert de sang : « Pourquoi ta robe est-elle rouge? Pourquoi tes vêtements ressemblent-ils à ceux des vignerons qui foulent les raisins dans le pressoir? — J'ai foulé le pressoir, et j'étais seul; des nations pas un homme n'était avec moi... J'ai regardé, pas de secours; j'ai cherché, personne ne me prêtait main forte. » Dans le palais du grand-prêtre, les témoins ne manquent pas; mais ce sont tous des ennemis de Jésus ou des complices des prêtres, payés par eux pour témoigner contre le Christ; et l'on n'est pas surpris que Caïphe qui a préparé son procès et sa sentence, n'ait convoqué là que des hommes dont il était sûr. Mais il en sera de même au prétoire, dans cette foule qui grossit d'heure en heure; parmi ces milliers d'hommes, combien ont acclamé Jésus cinq jours plus tôt, à son entrée à Jérusalem! Combien ont été émus par ses discours, touchés par ses miracles! Pas un n'ose élever la voix pour lui; tout autour d'eux, ils entendent crier : « Pas celui-là, mais Barabbas! » et comme Pilate insiste : « Que ferai-je donc du Roi des Juifs? — Crucifiez-le! » Et le procurateur qui cherche, timidement et maladroitement, un appui dans cette foule, n'y trouve que la haine contre Jésus. Et il en sera ainsi jusqu'au bout : pas un homme n'élèvera la voix pour Jésus, sinon, au dernier moment, un de ses compagnons de supplice, un larron : « Cet homme n'a rien fait de mal » (Luc., xxiii, 41).

2° *Le procès juif.* — Jésus, saisi au jardin par la police juive assistée d'une troupe romaine, est déféré d'abord à un tribunal juif, le sanhédrin présidé par le grand-prêtre, puis au procurateur romain, Pilate. La comparution devant Hérode n'est qu'un épisode accessoire. On voit donc, dans le procès comme dans l'arrestation, deux responsabilités engagées, celle des Juifs et celle des Romains.

Au cours de ces dernières années, bien des efforts ont été tentés pour mettre hors de cause les Juifs ou, du moins, les pharisiens.

L'historien israélite Montefiore, dans son commentaire sur les Synoptiques (1re éd., 1909, p. 346; 2e éd., t. ii, p. 352), fait retomber sur les sadducéens seuls la responsabilité du procès; de même J. Klausner, dans l'art. *Jesus* de la *Jewish Encyclopedia*. J. Juster (*Les Juifs dans l'Empire romain*, t. ii, p. 134-136, Paris, 1914) va plus loin : il nie totalement la responsabilité de sa nation : il n'y a eu qu'un seul procès : procès religieux, s'il a été engagé devant le sanhédrin, ou procès politique, s'il a eu lieu devant le procurateur. Dans le premier cas, il a dû aboutir à la lapidation; dans le second, à la croix. Cette argumentation a convaincu A. Loisy, qui s'y est rallié totalement dans son commentaire des Actes, à propos du procès de S. Étienne (p. 309); plus récemment elle a reçu l'adhésion de H. Lietzmann (*Der Prozess Jesu, Sitzungsberichte der Berl. Akad.*, 1931).

Cette thèse est cependant communément rejetée (cf. Lagrange, *Rev. bibl.*, t. xv, 1917, p. 264-265; Holzmeister, *Biblica*, t. xix, 1932, p. 43-59; 151-174). et doit l'être. Le procès de Jésus a été successivement porté devant les deux juridictions, juive et romaine; le procès juif s'était terminé par une sentence de mort portée par le sanhédrin sous la présidence de Caïphe; mais cette sentence ne pouvait être exécutée sans la sanction du magistrat romain : « Il ne nous est pas permis de mettre personne à mort » (Joa., xviii, 31).

Cette limitation des pouvoirs du sanhédrin a été souvent contestée; cependant, même en dehors des textes évangéliques, elle paraît établie par le témoignage de Josèphe et surtout par le droit criminel en vigueur à cette date dans les provinces romaines. Cf. F. Büchsel, *Die Blutgerichtsbarkeit des Synedrions*, dans *Zeitschrift für die N. T. Wissenschaft*, t. xxx, 1931, p. 202-210. L'argumentation de Büchsel a été combattue par Lietzmann, (*ibid.*, xxxi, 1932, p. 78-84); je ne pense pas que cette attaque ait été efficace.

Les prêtres déférent donc au procurateur l'homme qu'ils viennent de condamner pour blasphème : devant Pilate comme devant Caïphe, ce sont les prétentions messianiques de Jésus qui constituent le principal grief; mais, pour intéresser à leur cause le procurateur, les Juifs donnent à ce messianisme une signification politique : Jésus s'est prétendu roi des Juifs; le grief proprement religieux ne sera mis en œuvre que pour triompher des hésitations du juge : « Nous avons une loi, et d'après la loi il doit mourir, parce qu'il s'est prétendu le Fils de Dieu » (Joa., xix, 7). Pilate cède; la peine qu'il prononce est celle que prévoit le droit romain pour les condamnés à mort qui ne sont pas citoyens romains : la crucifixion.

L'enchaînement des faits étant ainsi assuré, nous pouvons reprendre le récit évangélique pour en étudier les principaux épisodes.

La procédure criminelle en usage chez les Juifs est décrite dans le Talmud, au traité *Sanhédrin*. Bien des historiens s'en sont servis pour mettre en lumière les illégalités commises par Caïphe et ses assesseurs. Et il est certain en effet que le jugement a été inique, violant toute justice divine et humaine; mais ce n'est pas dans le Talmud que nous irons en chercher la preuve; la procédure qui y est décrite est la procédure idéale qu'imaginèrent plus tard les rabbins; mais ce n'est point la procédure réelle en vigueur au temps de Jésus. Cf. G.-F. Moore, *Judaism*, t. ii, p. 187; H. Danby, *The Bearing of the rabbinical criminal Code on the jewish Trial Narratives in the Gospels*, dans le *Journal of theological Studies*, oct. 1919, p. 51-76.

Jésus est traîné d'abord devant Anne; « c'était le beau-père de Caïphe, qui était le grand-prêtre de cette année-là » (Joa., xviii, 13). Cette première comparution ne nous est connue que par S. Jean (xviii, 12-13); si l'on suit chez cet évangéliste l'ordre des versets tel que le rapportent la plupart des manuscrits, le premier interrogatoire de Jésus a lieu chez Anne, et c'est là aussi que se place le premier reniement de S. Pierre; dans le manuscrit syriaque du Sinaï et chez S. Cyrille d'Alexandrie, les versets se présentent dans un ordre différent : le ℣. 24 « et Anne l'envoya, lié, au grand-prêtre Caïphe » se lit aussitôt après le v. 12, et le premier interrogatoire ainsi que le premier reniement de S. Pierre (v. 14-27) se passent dans le palais de Caïphe. Beaucoup d'exégètes modernes adoptent cette lecture qui rend le

récit plus facilement intelligible; elle nous paraît probable, et nous la suivons.

« C'était Caïphe qui avait donné ce conseil aux Juifs : Il vaut mieux qu'un homme meure pour le peuple » (Joa., XVIII, 14) : c'est par ce souvenir que S. Jean commence son récit, et en effet, par là, cette triste scène s'éclaire : le juge devant qui comparaît Jésus a déjà décidé sa mort; il a tout préparé pour ce dénouement. Il interroge donc Jésus « sur ses disciples et sur sa doctrine ». Jésus répond qu'il a toujours enseigné en public, « dans la synagogue et dans le Temple, où se réunissent tous les Juifs »; qu'on interroge ceux qui l'ont entendu. Par cette réponse Jésus coupait court à toute recherche de ses disciples; il veut être seul en cause; quant à sa doctrine, elle a été publiquement proposée; les témoins ne manquent pas, qu'on les interroge. Caïphe ne répond pas; un de ses serviteurs frappe Jésus au visage : « Si j'ai mal parlé, dit Jésus, fais-en la preuve; si j'ai bien parlé, pourquoi me frappes-tu? » Cet interrogatoire préliminaire se termine sur cette brutalité. Caïphe va mettre à profit le reste de la nuit pour convoquer tous les sanhédrites et réunir les témoins dont il s'est assuré le concours.

Pendant ce temps, Simon Pierre reniait son Maître. Accompagné d'un autre disciple connu du grand-prêtre — c'était vraisemblablement S. Jean — Pierre avait suivi Jésus; il n'était pas cependant entré avec son ami dans la maison du grand-prêtre, mais était resté près de la porte « pour voir la fin ». Jean sort, dit un mot à la portière, et fait entrer Pierre. La portière lui dit alors : « N'es-tu pas toi aussi des disciples de cet homme? — Je n'en suis pas », répond-il. Et pour se dégager du groupe des curieux, il se retire dans le vestibule (Marc., XIV, 68); mais l'alerte est donnée; les serviteurs se disent les uns aux autres : « Il en est »; et Pierre répète ses négations. Mais son accent le trahit : « Bien sûr, tu en es, lui dit-on, tu es Galiléen »; alors il proteste, et ajoute aux serments les imprécations. Et alors le coq chanta pour la seconde fois; le Seigneur se retourna et regarda Pierre, qui se souvint alors de sa prédiction; il sortit, et pleura amèrement (Luc., XXII, 61-62).

L'historicité de cette scène a été niée par M. Goguel, qui y a dénoncé un développement légendaire, inconnu de la première communauté chrétienne. Cette hypothèse est invraisemblable; qui eût osé prêter au grand Apôtre une chute si lamentable? et qui l'eût imaginée dans un cadre apparemment si insignifiant et si révélateur? L'Apôtre n'est pas mis en défiance par les interrogations banales de ces serviteurs qui se chauffent avec lui; il croit s'en débarrasser aisément, et il se prend lui-même dans ses négations, ses serments et enfin ses imprécations. Enfin le coq chante; Jésus passe chargé de liens; il regarde Pierre; l'Apôtre sort alors comme d'un rêve, et soudain il voit cette faute qu'il croyait impossible, et qu'il a commise presque sans en avoir conscience.

Jésus cependant est aux mains de ses ennemis, et pendant les dernières heures de la nuit il est leur jouet : toutes les haines accumulées au cœur de ses ennemis peuvent enfin s'assouvir; il est à leur merci : « Ils lui crachent au visage et lui donnent des soufflets, et le frappent sur la face, et lui disent : Prophétise, dis-nous qui t'a frappé? » Matth., XXVI, 67-68). Jésus l'avait prédit : « Voici que nous montons à Jérusalem, et le Fils de l'homme sera livré aux princes des prêtres et aux scribes; et ils le condamneront à mort, et le livreront aux gentils, et ils se moqueront de lui, et cracheront sur lui, et le flagelleront, et le feront mourir » (Marc., X, 33). Ces indignités vont se renouveler au prétoire, mais elles prendront, comme tout le procès de Jésus, un caractère moins religieux, plus politique : ce ne sera plus le prophète qu'on voudra bafouer, mais le roi; les outrages de la nuit sont moins sanglants; il n'y a pas encore de couronne d'épines; ils sont sans doute plus douloureux à Jésus : les Juifs tournent en dérision leur Messie.

La séance du matin revêt le même caractère, et plus formel encore : présidée par le grand-prêtre qu'entoure le sanhédrin tout entier, elle va être le jugement solennel du peuple juif représenté par ses chefs religieux et condamnant le Christ.

Caïphe et ses gens s'étaient pourvus de témoins; ils en produisirent un grand nombre qui déposèrent contre Jésus (Marc., XIV, 56; Matth., XXVI, 60); mais ces témoignages ne s'accordaient pas; on ne pouvait appuyer sur eux une sentence. A la fin cependant deux témoins s'avancent : « Nous avons entendu cet homme dire : Je détruirai ce temple fait de main d'homme, et en trois jours j'en rebâtirai un autre non fait de main d'homme » (Marc., XIV, 60; cf. Matth., XXVI, 61). On reconnaît ici, mais défigurée, une parole de Jésus prononcée par lui lors de l'expulsion des vendeurs du Temple : « Détruisez ce temple; en trois jours, je le rebâtirai... Il parlait, ajoute l'évangéliste, du temple de son corps; et quand il fut ressuscité des morts, ses disciples se souvinrent qu'il avait prononcé cette parole; ils crurent à l'Écriture et la parole dite par Jésus » (Joa., II, 19-22). Jusqu'à la résurrection du Seigneur, cette parole n'avait pas été comprise par ses disciples; elle l'a été moins encore par ses ennemis; ils ont pu y voir une énigme, et même un scandale. Au Calvaire encore les ennemis de Jésus s'en font une arme : « Eh! toi qui détruis le temple et le rebâtis en trois jours, sauve-toi en descendant de la croix » (Marc., XV, 29-30; cf. Matth., XXVII, 40). Il y avait donc dans cette parole du Christ sous la forme que lui donnaient les faux témoins, de quoi irriter le sentiment religieux des Juifs; on sentait cependant dans ces dépositions tant d'incohérence que Caïphe lui-même ne pouvait faire de ces témoignages l'argument décisif qu'il cherchait contre Jésus.

Il se tourne donc vers lui : « « Tu ne réponds rien? Qu'est-ce que ceux-ci attestent contre toi? » (Marc., XIV, 60). Jésus se tait. Caïphe alors, l'adjurant « au nom du Dieu vivant », lui pose la question décisive : « Es-tu le Christ, le Fils du Béni? — Jésus lui dit : Je le suis. Et vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance, et venant sur les nuées du ciel » (Marc., XIV, 61, 62; cf. Matth., XXVI, 63-64; Luc., XXII, 66).

Ce court dialogue a dans l'histoire de la Passion, dans toute l'histoire du monde, une importance décisive. Jésus a, jusqu'à ce jour, refusé cette réponse catégorique qu'il prononce alors. Même au cours de cette dernière semaine où cependant ses revendications ont été plus nettement affirmées, il s'est renfermé dans une réserve que ses ennemis n'ont pu forcer; en vain on lui a demandé par quelle autorité il agissait; en vain on l'a interrogé sur le tribut payé à César; il a déjoué toutes ces interrogations captieuses, de même qu'il écartait peu auparavant la question à laquelle on le sommait de répondre : « Jusqu'à quand nous tiendras-tu en suspens? Si tu es le Messie, dis-le nous clairement » (Joa., X, 24).

Tous ces souvenirs étaient présents à la pensée de Caïphe, et sans doute il n'espérait guère pouvoir forcer cet adversaire si maître de lui, dans cette instruction judiciaire, où Jésus sentait que les témoins s'étaient perdus dans leurs dépositions confuses, et qu'il ne pouvait plus être compromis que par ses propres réponses. Il répondit cependant : il comprenait qu'il devait à son peuple une déclaration catégorique; il la lui donna à cette heure où le grand-prêtre, l'adjurant

au nom de Dieu, le sommait de répondre. Il savait que cette réponse serait son arrêt de mort, mais il voulait sceller, le premier de tous les martyrs, par son témoignage, et par son sang, cette vérité sur laquelle notre foi repose.

Ce qui était ici en question, ce n'était point seulement ni surtout la messianité, c'était la filiation divine. On l'a remarqué bien des fois, se dire le Messie n'était pas aux yeux des Juifs un blasphème; au temps de Jésus, de faux messies se levèrent; aucun d'entre eux ne fut déféré au sanhédrin; mais Jésus donnait à ses affirmations une tout autre portée : il est le Messie Fils de Dieu, et ses juges le verront « assis à la droite de la Puissance, et venant sur les nuées du ciel ». Cf. Bonsirven, *Les enseignements de J.-C.*, p. 387. Aussitôt Caïphe crie au blasphème, et déchire ses vêtements; il tient enfin cette prévention de blasphème, qui seule pouvait amener la condamnation à mort. « Qu'avons-nous encore besoin de témoins? Vous avez entendu le blasphème; que vous en semble? Ils répondirent : Il est digne de mort » (Marc., XIV, 63-64).

Cet instant fut assurément pour Jésus un des plus douloureux de toute la Passion : les chefs de sa nation le repoussent; à sa confession ils répondent par une sentence de mort qui est leur propre condamnation. Tout à l'heure le peuple criera à Pilate : « Crucifie-le! » Il ne le fera qu'entraîné par ses prêtres et s'appuyant sur leur verdict.

Mais on sent aussi, à cette heure décisive, la volonté divine qui domine tout ce drame : Jésus, comme l'avait dit Caïphe, devait mourir pour le peuple, ou plutôt pour le monde entier; mais il ne tombera pas sur un de ces faux prétextes forgés par ses ennemis, comme violateur du sabbat ou blasphémateur du Temple; il mourra, comme Caïphe le dira bientôt devant Pilate, parce qu'il s'est fait le Fils de Dieu.

Cette condamnation de Jésus par le sanhédrin ouvre enfin les yeux de Judas; il comprend l'énormité de sa faute; il en est accablé; il rapporte aux prêtres et aux anciens les trente pièces d'argent : « J'ai péché, dit-il, en livrant le sang innocent. — Qu'est-ce que cela nous fait? C'est ton affaire.» Judas jeta les pièces d'argent dans le temple, se retira et alla se pendre. Et les prêtres se dirent : « Il n'est pas permis de les mettre dans le trésor sacré, parce que c'est le prix du sang » (Matth., XXVII, 3-6). Ce dernier épisode met à nu l'incurable infirmité humaine, quand elle se détourne de Dieu : sa religion n'est plus qu'un scrupule; son repentir n'est plus qu'un désespoir.

Dans la succession des faits, nous avons suivi l'ordre adopté par le P. Lagrange (*Synopse* et *L'Évangile de Jésus-Christ*) — on trouve la même interprétation des faits chez Mgr Goodier, *The Passion*, p. 194-236 — et que nous avions déjà suivi dans *Vie et enseignement de J.-C.;* le P. Prat distingue comme nous deux séances chez Caïphe; mais il place dans la première non seulement l'audition des témoins, mais aussi l'adjuration de Jésus par le grand-prêtre, et sa réponse; la scène de moqueries et de violences suit la condamnation. Cette disposition a ses avantages, mais aussi ses difficultés : on voit mal la raison d'être de la séance du matin, où l'on n'a plus qu'à porter la cause au procurateur.

3° *Jésus devant Pilate.* — Le procurateur devant lequel Jésus est conduit était en charge depuis l'an 12 de Tibère (26). Il connaissait donc les Juifs; dès son entrée à Jérusalem il avait blessé leur sentiment religieux en introduisant de nuit dans la Ville sainte des enseignes à l'effigie de César; la réaction des Juifs avait été si violente qu'il avait dû céder. Un peu plus tard, il avait pris de l'argent dans le trésor sacré pour payer la construction d'un aqueduc; une nouvelle émeute éclata, où beaucoup de Juifs périrent (Josèphe, *Guerre des Juifs*, II, IX, 2, § 169 sq.). Pendant ces premières années de son administration, il est couvert à Rome par Séjan, son protecteur et l'ennemi des Juifs; en 31, Séjan mourra et Tibère accueillera contre le procurateur les réclamations des Juifs, et enfin en 36 rappellera Pilate. En 30, Pilate se sent encore soutenu à Rome; il sait bien cependant que l'empereur surveille de près l'administration des provinces et ne tolère pas les abus de pouvoir.

Jésus n'était pas un inconnu pour le procurateur; depuis plus de deux ans il prêchait dans toute la Palestine; cinq jours seulement avant cette comparution, il entrait en triomphateur à Jérusalem; la police romaine était trop vigilante pour ignorer tout cela; récemment encore elle massacrait dans le Temple une bande de Galiléens (Luc., XIII, 1); elle n'eût pas épargné Jésus s'il lui avait paru suspect. A la demande des grands-prêtres, Pilate avait joint ses soldats à leur police pour l'arrestation de Jésus; il n'était pas surpris de voir les Juifs, le lendemain matin, arriver à son prétoire avec l'homme qu'ils avaient saisi. Cet homme ne l'inquiétait pas; mais il était odieux aux grands-prêtres; tout ce procès, Pilate le sentait bien, était né de la jalousie et de la haine. Tout le désir du procurateur était de rester neutre dans cette querelle de Juifs, comme le sera plus tard Gallion à Corinthe quand on lui déférera S. Paul; mais Jérusalem n'est pas Corinthe; les princes des prêtres y ont plus de crédit que là-bas le chef de la synagogue; Pilate en fera une dure expérience, et Jésus en sera la victime.

Venant du palais de Caïphe, les Juifs arrivent au prétoire; ils refusent d'y entrer pour ne pas se souiller; c'est la Pâque; ils veulent la célébrer le soir. Pilate sort : « Quelle accusation portez-vous contre cet homme? — Si ce n'était pas un malfaiteur, nous ne te l'aurions pas livré. — Prenez-le vous-mêmes, et jugez-le selon votre loi. — Il ne nous est pas permis de mettre personne à mort » (Joa., XVIII, 29-31). Dès ce premier contact, on sent l'opposition des deux parties : les Juifs prétendent que Rome ratifie leur sentence; Pilate s'y refuse et leur renvoie l'affaire. Mais, puisque l'autorité leur manque pour la trancher comme ils le veulent, le procurateur va en reprendre lui-même l'instruction; il rentre dans le prétoire, et s'y fait amener Jésus.

Ainsi le Seigneur a la honte et la douleur d'être par son peuple rejeté et livré aux païens : « Ta nation et les grands-prêtres t'ont livré à moi; qu'as-tu fait? » (Joa., XVIII, 35.) Bientôt les Apôtres seront rejetés eux aussi; et, comme leur Maître, attachés de tout leur cœur à Israël, ils devront en sortir pour trouver chez les païens des disciples, mais souvent aussi des juges et des bourreaux; et jusqu'à la fin des temps Jésus se présentera à la postérité comme désavoué et rejeté par son peuple. En ce jour de sa Passion, il n'est pas encore temps pour lui de se faire des disciples parmi les païens, mais seulement d'être condamné par eux et de mourir pour eux. Dans ce prétoire, il est seul, entre ces deux mondes qui se haïssent, mais qui s'unissent pour le condamner à la croix.

Pendant toute la matinée l'instruction se poursuit : le magistrat, dédaigneux du Juif qu'il a devant lui et, tout autant, des prêtres qui le poursuivent, renouvelle de temps en temps de brefs interrogatoires, cherchant à éclaircir cette affaire qu'il méprise, mais qui l'importune : pour s'en débarrasser, il épuise tous les expédients; il ne fait que rendre les accusateurs plus acharnés et plus impérieux. Tout d'abord, ils ont mis en avant le grief politique qui peut émouvoir le gouverneur : cet homme se prétend roi des Juifs. Jésus répond à Pilate : « Mon royaume n'est pas de ce monde; si mon royaume était de ce monde, mes gens

combattraient pour que je ne sois pas livré aux Juifs; donc mon royaume n'est pas d'ici. — Ainsi donc tu es roi? — Tu l'as dit, je suis roi. Je suis né et venu au monde pour rendre témoignage à la vérité. Quiconque est de la vérité écoute ma voix. — Qu'est-ce donc que la vérité? » (Joa., XVIII, 36-38). Pilate n'est pas, comme Caïphe, passionnément hostile à Jésus; mais il est fermé à sa voix par son scepticisme et son dédain; comme le feront plus tard les martyrs, Jésus tente d'éveiller sa conscience, au moins au désir de la vérité. Il échoue. Mais si Pilate ne trouve aucun intérêt à cet entretien, il est cependant persuadé que cet homme est inoffensif, et il le dit aux Juifs.

Les accusateurs ne se laissent pas désarmer : « Il soulève le peuple, en enseignant à travers toute la Judée, depuis la Galilée jusqu'ici » (Luc., XXIII, 5). L'homme est-il galiléen? demande Pilate; et aussitôt il l'envoie au tétrarque de Galilée, Hérode, qui se trouve alors à Jérusalem; c'est une marque de déférence dont Hérode lui saura gré; c'est en même temps un supplément d'instruction qui peut être utile : c'est ainsi que Festus, à Césarée, fera interroger S. Paul en présence du roi Agrippa; le sentiment que le roi lui communiquera sur l'accusé l'aidera à faire son rapport à César.

Hérode se réjouit de voir Jésus; il le souhaitait depuis longtemps (Luc., IX, 9); jamais Jésus ne s'était prêté à son désir; maintenant Hérode le tient à sa merci; il espère bien lui voir faire quelque miracle (Luc., XXIII, 8); il l'interroge longuement; il n'en obtient pas un seul mot. Déçu et froissé, il l'affuble d'une robe éclatante et le renvoie à Pilate; « et Hérode et Pilate devinrent amis en ce jour » (Luc., XXIII, 12).

L'affaire n'avait pas fait un pas, et l'émotion populaire grandissait; le matin les prêtres n'avaient autour d'eux qu'une petite bande d'hommes dévoués; mais pendant toutes ces hésitations de Pilate, ils n'avaient pas perdu leur temps; devant le prétoire la foule s'amassait; à côté des gens ameutés par les sanhédrites, il y avait l'innombrable cohue des pèlerins accourus à Jérusalem pour la fête et étourdis soudain par les cris de haine qui retentissent autour d'eux.

En ce jour de fête le procurateur avait l'habitude d'accorder la grâce d'un condamné; la foule qui monte au prétoire fait valoir son privilège (Marc., XV, 8); Pilate saisit aussitôt l'occasion : « Voulez-vous que je vous délivre le roi des Juifs? » La foule hésite, la réponse tarde; mais « les grands-prêtres pressent la foule de demander plutôt Barabbas ». Pilate reprend : « Lequel des deux voulez-vous que je vous délivre? — Barabbas. — Que ferai-je donc de Jésus, qui est appelé Christ? — Qu'il soit crucifié! — Qu'a-t-il donc commis de mal? — Mais eux criaient plus fort : « Qu'il soit crucifié! » (Matth., XXVII, 21-23.) — (Sur ce droit de grâce et l'usage qu'en a fait Pilate, on peut lire H. Regnault, *Une province procuratorienne au début de l'Empire romain*, Paris, 1909, p. 129.) Ce malheureux expédient tenté par le procurateur accuse seulement sa faiblesse et l'audace croissante des grands-prêtres; ils ont pris la foule en main et, en face de Pilate, sont plus impérieux que jamais.

Une fois de plus Pilate cède et fait flageller Jésus. Ce supplice préludait à la crucifixion; mais dans la pensée de Pilate, il restait encore quelque espoir de sauver Jésus : le supplice atroce de la flagellation ne suffirait-il pas à la haine des ennemis de Jésus? Les soldats, recrutés parmi les Syriens ennemis des Juifs, se firent un jeu de flageller le Roi des Juifs et, comme ce supplice ne leur suffisait pas, « ils lui tressèrent une couronne d'épines et la lui enfoncèrent sur la tête; ils lui mirent un roseau à la main droite, et ployant le genou devant lui, ils se moquaient de lui en disant : Salut, Roi des Juifs. Et lui crachant au visage, ils lui prenaient le roseau et l'en frappaient sur la tête » (Matth., XXVII, 29-30). Ces hommages dérisoires veulent bafouer la royauté de Jésus; ils l'affirment. Jamais, pendant toute la vie du Seigneur, sa dignité royale n'a été aussi explicitement attestée que pendant sa Passion : par les soldats dans cette scène, par Pilate (Joa., XIX, 19-22), et surtout par Jésus lui-même (Joa., XVIII, 37).

Les soldats avaient si cruellement maltraité le prisonnier que Pilate voulut le présenter aux Juifs : « Voilà l'homme. » Mais les grands-prêtres et leurs gens crièrent : « Crucifie-le; crucifie-le! — Prenez-le vous-mêmes et crucifiez-le, car pour moi je ne vois en lui aucun grief. — Nous avons une loi, et selon notre loi il doit mourir, parce qu'il s'est prétendu le Fils de Dieu » (Joa., XIX, 6-7). Ici, comme chez Caïphe, les ennemis de Jésus sont amenés malgré eux à la question vitale qu'ils ont esquivée tant qu'ils l'ont pu. Pilate ne la comprend guère, mais il s'en émeut; ce titre de Fils de Dieu n'était pas inconnu des païens; il avait pour eux, en Orient surtout, un sens mal défini, comme le nom de Dieu lui-même : dès le temps d'Auguste, on trouve des inscriptions où l'empereur est appelé « dieu de dieu », « dieu fils de dieu » (cf. notre *Histoire des origines du dogme de la Trinité*, 1927, p. 28 et n. 3); mais, sous cette expression fuyante, on entrevoyait une majesté sacrée. C'en était assez pour effrayer Pilate, qui de nouveau interroge Jésus : « D'où es-tu? — Jésus ne lui répondit pas. Pilate lui dit : Tu ne veux pas me parler? Tu ne sais pas que j'ai le pouvoir de te relâcher et le pouvoir de te crucifier? — Tu n'aurais sur moi aucun pouvoir s'il ne t'avait pas été donné d'en haut » (Joa., XIX, 9-11).

Cette paix souveraine chez un homme si cruellement traité émeut le procurateur, qui « désormais s'efforce de relâcher Jésus ». Mais les Juifs ne lâchent pas leur proie : « Si tu relâches cet homme, tu n'es pas ami de César; quiconque se fait roi s'oppose à César. » La menace était pressante; Pilate en sentit la force, et céda. Il vient donc siéger devant tout le peuple sur son tribunal, et fait amener près de lui le prisonnier. Pendant qu'il est là, il reçoit un message de sa femme : « Ne t'engage point dans l'affaire de ce juste; car j'ai beaucoup souffert aujourd'hui, en songe, à son sujet » (Matth., XXVII, 19). Cet avertissement ne le laisse pas indifférent; mais il n'a plus la force de s'opposer à la pression qu'il subit : « Voilà votre roi, dit-il aux Juifs. — A mort, à mort, crucifie-le! — Crucifierai-je votre roi? — Nous n'avons pas d'autre roi que César » (Joa., XIX, 15). C'est alors sans doute que, pour dégager sa responsabilité, il fait apporter une aiguière, se lave les mains devant tout le peuple, en disant : « Je ne suis pas responsable du sang de cet homme. A vous de voir. Et tout le peuple cria : Que son sang soit sur nous et sur nos enfants! » (Matth., XXVII, 24-25.)

4° *La Croix et la mort de Jésus.* — En même temps que Jésus, Pilate envoie à la mort deux larrons; en associant le Seigneur à ces condamnés, Pilate marque que toutes ses hésitations n'ont pas entamé son insouciance dédaigneuse; peut-être aussi ne lui déplaît-il pas, en ce jour de Pâques, de montrer au peuple, entre deux brigands, le Roi des Juifs; c'est le titre qu'il a écrit pour l'inscription de la croix, et qu'il maintient contre les protestations des prêtres. Plus d'une fois dans l'histoire des persécutions, on verra ainsi des martyrs chrétiens mêlés à des criminels de droit commun (cf. par ex., Eusèbe, *Martyrs de Palestine*, VI, 4).

La cour intérieure qui servait de prétoire (Marc., XV, 16), et où la condamnation de Jésus avait été prononcée, se trouvait « dans un lieu appelé Lithostrotos et en hébreu Gabbatha » (Joa., XIX, 13). Des fouilles récentes ont mis à nu cet ancien dallage, et

permis ainsi de situer avec certitude la cour du prétoire. Le P. Vincent la décrit ainsi : « Maintenant que nous connaissons, au cœur de cette Antonia où la présence de Jésus était motivée par l'affluence juive dans le Temple à l'occasion de la Pâque, une cour de 2 500 mètres carrés si caractéristique par une ordonnance monumentale et un dallage somptueux, l'appellation évangélique *Lithostrotos* devient singulièrement expressive pour cette cour faisant fonction de prétoire en l'occurrence. Est-il besoin d'en faire ressortir l'adaptation saisissante aux détails évangéliques? Les Juifs massés dans les vastes baies de l'entrée où les maintient la terreur de contracter quelque souillure avant la célébration pascale. Bien en face d'eux, l'escalier du palais, les allées et venues du magistrat romain qui tente d'apitoyer les accusateurs, la présentation dérisoire « Voilà l'homme », et devant l'exaspération juive grandissante l'effroi du magistrat qui nargue, se disculpe et condamne sur l'heure et dans le lieu même » (*Rev. bibl.*, 1933, p. 111).

L'exécution suit immédiatement la condamnation. Les trois condamnés s'avancent, portant leurs croix; ils sont entourés d'un peloton de soldats qui feront office de bourreaux; la petite troupe est précédée d'un centurion à cheval. A travers les rues étroites, qu'encombre la foule des pèlerins, le cortège se fraie lentement sa route, descendant d'abord de l'Antonia dans la vallée du Tyropéon, puis remontant les rampes du Calvaire; à vol d'oiseau, du Gabbatha au Golgotha il n'y a pas un kilomètre; mais on ne peut tracer avec certitude les rues suivies par Jésus, ni surtout calculer le temps qu'il lui fallut pour traîner la croix par ces pentes raides, à travers la foule, alors que ses longues tortures avaient épuisé son sang et ses forces.

Il était si faible qu'il fallut réquisitionner un passant pour porter la croix de Jésus; S. Marc nomme non seulement Simon de Cyrène, mais ses deux fils, Alexandre et Rufus, bien connus sans doute de la communauté chrétienne : la croix, portée par le père, a été, semble-t-il, pour la famille entière l'instrument du salut. « Si quelqu'un veut être mon disciple, qu'il prenne sa croix, et qu'il me suive » (Matth., XVI, 24). Ces paroles du Seigneur sont maintenant consacrées par son exemple; on en comprend l'austère rigueur, mais on commence à en sentir la vertu.

Un autre épisode, rapporté par S. Luc (XXIII, 27-31) s'est gravé, lui aussi, dans la conscience chrétienne : « Une grande foule du peuple et, notamment, de femmes, suivait Jésus en se lamentant et en pleurant; se retournant vers elles, Jésus leur dit : Filles de Jérusalem, ne pleurez pas sur moi, mais pleurez sur vous et sur vos enfants... Car si l'on traite ainsi le bois vert, que fera-t-on du bois sec? » Une fois de plus apparaît le souci de Jésus pendant ces heures douloureuses : il ne se défend pas lui-même, il se livre; mais il veut que son sacrifice ne soit pas stérile; ici, pour la première fois depuis son arrestation, le Seigneur voit près de lui une foule de fidèles qui le suivent; il est touché de leur affliction, mais ému surtout des terribles catastrophes qui les attendent : que sa Passion les avertisse de la rigueur des jugements de Dieu! C'est le même souci, et plus touchant encore, que l'on sent dans la prière de Jésus, tandis qu'on le cloue sur sa croix : « Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font » (Luc., XXIII, 34).

On était parvenu au Golgotha; Jésus est dépouillé de ses vêtements, étendu et cloué sur la croix; on fixe au-dessus de sa tête l'inscription écrite par Pilate : « Jésus de Nazareth, roi des Juifs »; puis on dresse la croix entre celles des deux larrons. C'est alors la terrible agonie, sans répit, sans adoucissement, qui frappait d'un tel effroi tous ceux qui en étaient témoins. Le corps, que les fouets de la flagellation ont déchiré, est tendu sur le bois rugueux, fixé par les clous enfoncés dans les mains et dans les pieds. L'immobilité est intolérable; et le moindre mouvement met à vif les plaies du corps, les blessures des mains et des pieds. Épuisé de sang, brûlé de fièvre, l'agonisant est torturé par la soif.

Sur cette agonie les ténèbres tombent, et couvrent la terre jusqu'à la mort de Jésus (Marc., XV, 33; Matth., XXVII, 45; Luc., XXIII, 44). Les ennemis du Seigneur le poursuivent encore de leurs outrages : « Il a sauvé les autres; il ne peut se sauver lui-même. Que le Christ, le roi d'Israël, descende maintenant de la croix, que nous voyions et que nous croyions! » (Marc., XV, 31-32). Les soldats, qui viennent de se partager les vêtements de Jésus, l'insultent eux aussi : « Si tu es le roi des Juifs, sauve-toi donc! » (Luc., XXIII, 37). Et l'un des larrons fait chorus : « N'es-tu pas le Christ? Sauve-toi donc, et nous avec toi. » Mais l'autre le reprend : « Comment n'as-tu pas la crainte de Dieu, toi qui subis la même condamnation? Pour nous, c'est justice; nous avons mérité ce que nous recevons; mais lui n'a rien fait de mal. Et il ajoute : Jésus, souviens-toi de moi, quand tu reviendras dans ton règne! — En vérité je te le dis, aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis » (Luc., XXIII, 39-43). La miséricorde de Jésus est plus forte que sa douleur; c'est un rayon du ciel qui perce cette agonie.

Les tortures du crucifié sont extrêmes; mais autour de lui, dans la foule, le silence se fait; ses ennemis ne craignent plus de voir leur proie leur échapper; jusqu'à la condamnation de Jésus, ses disciples et ses amis n'ont eu aucun accès près de lui; maintenant ils peuvent s'approcher : sur la voie douloureuse, S. Luc nous a montré une foule du peuple venant pleurer et se lamenter près de lui; on retrouve cette foule près de la croix (Luc., XXIII, 39). Surtout on y voit Marie et quelques saintes femmes et le disciple que Jésus aimait. Et « Jésus dit à sa mère : Femme, voilà ton fils. Ensuite il dit au disciple : Voilà ta mère. Et depuis cette heure-là, le disciple la prit chez lui » (Joa., XIX, 25-27). A la transfiguration, Jean et les deux autres apôtres ont été plongés dans la nuée; et de la nuée ils ont entendu la voix du Père : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, écoutez-le. » Au Calvaire la nuée est tombée de nouveau sur lui; mais ce n'est plus la nuée lumineuse du Thabor; c'est la ténèbre; et dans cette obscurité, dans cette agonie, Jésus, qui n'a plus rien, donne à ceux qui l'ont suivi là des biens sans prix : au larron repentant, le paradis; à Jean, sa mère; à Marie, l'humanité tout entière, dont elle devient la mère.

Puis un cri retentit de la croix : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? » Ce sont les premiers mots du ps. XXII. Dans toutes les grandes crises de sa vie, Jésus emprunte la voix des psaumes pour traduire ses sentiments et ses prières; c'est ainsi qu'à la tentation il avait repoussé les assauts de Satan; maintenant, à l'heure de la tentation suprême, il redit ces textes sacrés : le psaume commence par un cri d'angoisse; il s'achève dans un cantique d'espérance et de triomphe. Cet abandon du Père, si douloureux à Jésus, doit s'entendre d'abord en ce sens que le Père a, pour nous, livré son Fils à la mort, aux coups de ses ennemis. C'est l'interprétation qu'en donne S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. XLVII, art. 3; S. Robert Bellarmin l'entend de même, mais à cet abandon extérieur il ajoute la privation de toute consolation intérieure : « Dieu délaissa donc son Fils, lorsqu'il consentit que ce Fils bien-aimé fût privé de toute consolation intérieure, et qu'il souffrît dans sa chair des douleurs inconcevables » (*Les sept paroles de Jésus en croix*, l. II, ch. 1). S. Jean de la Croix a beaucoup insisté sur cet abandon de Jésus, sa valeur rédemptrice, la

leçon qui s'en dégage pour tout chrétien (*Montée du Carmel*, l. II, ch. VI, n. 7). Même interprétation chez S. François de Sales (*Traité de l'amour de Dieu*, l. IX, ch. XV).

Un nouveau cri se fait entendre : « J'ai soif! » Ici encore Jésus fait écho au psaume : « Ma force s'est desséchée comme un tesson d'argile, et ma langue s'attache à mon palais » (Ps., XXII, 16). Un soldat porte à sa bouche une éponge imbibée d'eau vinaigrée; dès que Jésus eut pris le vinaigre, il dit : « Tout est consommé. » Et, ayant poussé un grand cri, il expira. Ici encore il répétait une prière des Psaumes (XXXI, 6), en lui donnant un accent plus filial.

Ce grand cri d'un mourant frappa les spectateurs; le centurion qui se tenait en face de la croix ne put s'empêcher de dire : « En vérité, cet homme était fils de Dieu » (Marc., XV, 39). — « Toutes les foules qui s'étaient rassemblées à ce spectacle, voyant ce qui s'était passé, s'en retournaient en se frappant la poitrine » (Luc., XXIII, 48). On commence déjà à recueillir le fruit de la croix : « Quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai tout à moi. » Mais à ce premier moment, ce qu'on ressent surtout, c'est, avec la vénération pour la victime, l'effroi et la douleur en face du crime accompli. Le voile du Temple est déchiré du haut en bas en deux morceaux; la terre tremble, les pierres se fendent; bientôt, après la résurrection du Seigneur, des tombeaux s'ouvrent, des morts ressuscitent, sortent de leurs tombes, entrent dans la Ville sainte et apparaissent à beaucoup (Matth., XXVII, 51-53). L'ancienne Alliance est déchirée; la terre est ébranlée; et pourtant cette catastrophe se termine par des résurrections.

Ce fruit de vie n'apparaît pas encore; Jésus ne sortira du tombeau qu'au matin du dimanche. Jusque-là, jusqu'aux apparitions qui suivirent, les disciples resteront brisés par la mort de Jésus; les plus intimes et les plus fidèles, Jean lui-même qui avait suivi Jésus au Calvaire et avait reçu de lui Marie sa mère, Pierre le prince des Apôtres et qui devait être le roc sur lequel s'appuierait l'Église, « ne comprennent pas encore l'enseignement de l'Écriture, qu'il fallait que Jésus ressuscitât des morts » (Joa., XX, 9). Le sentiment commun des disciples pendant ces jours de deuil est bien exprimé par les deux voyageurs d'Emmaüs : « Nous espérions que c'était lui qui sauverait Israël » (Luc., XXIV, 21).

Tout semblait fini; en réalité tout était consommé, comme l'a dit Jésus en mourant; mais la consommation de son œuvre ne brise pas nos espérances, elle les fonde; c'est en ce sens que Jésus disait à son Père dans sa prière suprême : « Je t'ai glorifié sur la terre; j'ai consommé l'œuvre que tu m'as donnée à faire; et maintenant toi, Père, glorifie-moi près de toi, de la gloire que j'avais, avant que le monde fût, près de toi » (Joa., XVII, 4-5). C'est dans le mystère de la Passion que le Fils de Dieu donne à son Père et reçoit de lui cette gloire; c'est là surtout que S. Jean la contemple (Joa., XII, 28; XIII, 31, 32; XVII, 1). Cette grande révélation du mystère divin n'est pas perçue à première lecture dans les récits évangéliques; la divinité est voilée; elle se livre à la rage des démons et à la brutalité des hommes. Et pourtant elle domine tout ce drame; et c'est pour cela que les Apôtres, et, après eux, l'Église de tous les temps ont donné à ces récits de la Passion la première place dans l'histoire évangélique.

En commençant ce récit de la Passion, nous insistions sur l'offrande volontaire que Jésus fait de lui-même : il se livre à son Père, il se livre à ses ennemis, en qui il voit les instruments de la volonté paternelle : il leur met entre les mains toutes les armes qu'ils souhaitent. Et ses ennemis triomphent, et cependant ils servent sa gloire et celle du Père. Il ne voulait pas tomber victime d'un mouvement populaire ou d'une émeute, à Nazareth (Luc., IV, 29-30) ou à Jérusalem (Joa., VIII, 59; X, 31), mais comme le roi des martyrs, condamné par ses juges pour s'être confessé le Messie, Fils de Dieu; les Juifs ne voulaient pas que le procès eût lieu pendant les fêtes; Jésus voulait au contraire mourir aux yeux de tout le peuple, non pas seulement des habitants de Jérusalem, mais des Juifs venus du monde entier, pour les fêtes; il voulait, lui, l'Agneau de Dieu, mourir à l'heure où l'on tuait l'agneau pascal. Les princes des prêtres couvraient leur haine d'un prétexte patriotique : « Mieux vaut la mort d'un homme que la perte du peuple entier » (Joa., XI, 50); ce dessein pervers, poursuivi avec la connivence du peuple, sera sa perte : il a méconnu le temps de la visite, il sera terriblement châtié (Luc., XIX, 41-44; cf. XXIII, 28-31); mais Dieu se choisira un « reste d'Israël » et au petit troupeau il donnera l'assurance de la conversion finale du peuple, et tout cela sera le fruit de cette mort voulue par Israël.

Les païens aussi portent leur responsabilité dans ce crime : Pilate s'est lavé les mains, mais il a porté la sentence, et ses soldats païens l'ont exécutée. Associé à Israël dans le crime, le monde païen sera uni à lui dans le pardon : « Jésus devait mourir non pas seulement pour son peuple, mais pour réunir en un seul peuple tous les fils de Dieu dispersés » (Joa., XI, 52).

La fuite des Apôtres, si douloureuse à Jésus, devait aussi servir sa gloire. Cette solitude du Roi-Messie était prédite par Isaïe qui y voyait la preuve de sa force : « J'ai regardé, personne ne venait à mon aide; j'ai cherché, personne ne m'a aidé; mais mon bras m'a aidé, ma colère m'a secouru » (Is. LXIII, 5). C'est un guerrier qui est ici dépeint, ce n'est pas un crucifié; mais couvert de son sang, Jésus est plus glorieux encore que le Messie d'Isaïe couvert du sang de ses ennemis.

Enfin cette mort sur la croix, scandale et folie, ne devait-elle pas être une des grandes forces du christianisme? S. Paul proteste aux Corinthiens qu'il n'a voulu connaître parmi eux que le Christ crucifié; et aux Galates il rappelle qu'il leur a mis sous les yeux le Christ crucifié (Gal., III, 1); c'est par là qu'il les a gagnés au christianisme; si l'on pense à l'horreur que la croix provoquait chez les païens, qui tant de fois l'avaient vue dans son affreuse réalité, on saisit mieux la force du Christ crucifié : « Quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai tout à moi » (Joa., XII, 32).

5° *La sépulture de Jésus.* — La sabbat était proche, et c'était le grand sabbat; les Juifs demandèrent à Pilate de faire briser les jambes des condamnés et d'enlever leurs corps pour qu'ils ne restassent pas sur la croix en ce jour de fête. Pilate envoya des soldats; ils brisèrent les jambes des deux larrons; quand ils approchèrent de Jésus, ils virent qu'il était déjà mort; ils ne lui brisèrent pas les jambes, mais l'un des soldats lui perça le côté d'un coup de lance, et aussitôt il en sortit du sang et de l'eau (Joa., XIX, 31-37). Un peu plus tard, Joseph d'Arimathie alla à son tour trouver Pilate; c'était un sanhédrite, disciple de Jésus, mais disciple « qui se cachait par crainte des Juifs » (Joa., XIX, 38); courageusement « il demanda au procurateur le corps de Jésus » (Marc., XV, 43); Pilate s'assura auprès du centurion que Jésus était déjà mort, et accorda le corps à Joseph : Joseph vint donc prendre le corps pour l'ensevelir dans le tombeau qu'il s'était préparé pour lui-même; ce tombeau était dans un jardin, tout proche de l'endroit où Jésus avait été crucifié. A Joseph se joignit Nicodème qui, aux premiers jours du ministère de Jésus, était venu timidement de nuit l'interroger; il appor-

tait un mélange de myrrhe et d'aloès du poids d'environ cent livres. « Ils prirent donc le corps de Jésus, l'enveloppèrent de bandelettes avec les aromates, selon que les Juifs ont coutume d'ensevelir » (Joa., XIX, 40). — « Les femmes qui étaient venues de Galilée avec Jésus, suivaient Joseph; elles considérèrent le tombeau et comment son corps y avait été mis; s'en étant retournées, elles préparèrent des aromates et des parfums » (Luc., XXIII, 55).

De ces deux textes on a parfois conclu que l'ensevelissement de Jésus par Joseph et Nicodème n'était qu'un ensevelissement hâtif et provisoire, que les saintes femmes se proposaient de compléter. Cette interprétation fait violence au récit de S. Jean : Joseph et Nicodème ont enseveli le corps de Jésus comme les Juifs ont l'habitude d'ensevelir; le corps, couvert de cent livres de parfums, était serré dans des bandelettes et recouvert d'un linceul. Il n'y avait rien de plus à faire; les femmes vont acheter d'autres parfums, non pour suppléer à l'insuffisance de ce qui a déjà été fait avec une profusion royale, mais pour offrir, elles aussi, un hommage à leur Maître. Cf. F.-M. Braun, O. P., *La sépulture de Jésus*, Paris, 1937; appendice, p. 71-79, *Le double embaumement de Jésus*.

6° *La Descente aux enfers.* — Pendant que le corps de Jésus était l'objet de ces soins pieux, son âme descendait au séjour des morts, aux enfers; mais elle n'y pouvait être enfermée. C'est ce que prêche S. Pierre dès le jour de la Pentecôte aux Juifs de Jérusalem et aux pèlerins : « Dieu a ressuscité [Jésus] en le délivrant des douleurs de la mort (var. : de l'Hadès), parce qu'il était impossible qu'il y restât assujetti »; et l'Apôtre appuie son affirmation sur le ps. XV qu'il cite et qu'il commente : « Le patriarche David... a parlé prophétiquement de la résurrection du Christ : il n'a pas été laissé dans l'Hadès et sa chair n'a pas connu la corruption » (Act., II, 24-31).

Dans l'Apocalypse, S. Jean rappellera ce triomphe de Jésus : « Je suis, dit le Seigneur, le premier et le dernier; je suis le vivant; j'ai été mort, et voici que je tiens les clefs de la mort et de l'enfer » (Apoc., I, 18). Il a voulu mourir, et son âme, comme celles des autres morts, laissant son corps au tombeau, est descendue aux enfers; mais elle y est venue comme dans un domaine qui lui était soumis, et elle en est sortie triomphante.

Elle n'en sort pas seule; le Christ est « le premier-né d'entre les morts » (Col., I, 18); d'autres le suivent, et cela dès sa résurrection : « Les tombeaux s'ouvrirent, et les corps de plusieurs saints, qui y reposaient, ressuscitèrent et, sortant des tombeaux, après sa résurrection, ils entrèrent dans la Ville sainte et apparurent à plusieurs » (Matth., XXVII, 52-53). Ces résurrections n'eurent lieu qu'après la résurrection du Seigneur; mais S. Mathieu les rapproche de sa mort, dont elles sont le fruit.

Cette délivrance des saints, c'est l'œuvre accomplie par le Fils de Dieu aux enfers; S. Justin (*Dial.*, LXXII) et S. Irénée (*Adv. hæres.*, III, XX, 4, *P. G.*, VII, col. 945; IV, XXII, 1, col. 1046; IV, XXXIII, 1 et 12, col. 1081; V, XXXI, 1, col. 1208; *Démonstration*, 78) aiment à interpréter comme une prophétie de cette œuvre messianique un texte d'origine incertaine qu'ils attribuent le plus souvent à Jérémie, parfois à Isaïe : « Le Seigneur Dieu d'Israël s'est souvenu de ses morts qui étaient couchés dans la terre de leur sépulcre, et il est descendu vers eux pour leur annoncer le salut. »

On peut voir sur ce texte et ces citations l'étude de K. Gschwind, *Die Niederfahrt Christi*, Münster, 1911, p. 199-227. Plus tard les Pères, surtout les grecs, citent souvent en ce sens deux textes de S. Pierre (I Petr., III, 19; IV, 6). Pour l'interprétation de ces textes et pour une étude plus complète de la Descente aux enfers d'après le N. T., nos lecteurs pourront se reporter à l'article de M. Chaine, dans ce *Dictionnaire*, t. II, col. 410-431; au livre de Gschwind cité ci-dessus et à l'ouvrage de P. Holzmeister, *Commentarius in epistulas S. Petri et Judae*, Paris, 1937, p. 306-354 et 362-367; et, pour l'exposé de la doctrine patristique et théologique, à l'article de M.-H. Quilliet dans le *Dictionnaire de théologie*, t. IV, 1, col. 565-619.

VIII. La glorification du Sauveur. — 1° *La Résurrection.* — Dans l'étude de ce mystère comme dans tout cet article, nous n'avons pas à faire œuvre d'apologiste, mais d'exégète; notre but ne sera pas de prouver la résurrection du Seigneur, mais d'en faire comprendre, autant qu'il nous est possible, la signification et la portée, la place qu'occupe dans la vie du Christ et dans la vie de l'Église le mystère de Pâques, la lumière qu'il projette sur la nature du Fils de Dieu et la révélation qui nous en est faite. Pour l'étude apologétique de la résurrection nous renvoyons au P. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. II, p. 369-446, 464-469, 493-534, et aux autres ouvrages cités ci-dessous dans la bibliographie. Voir aussi dans ce *Dictionnaire*, l'art. Résurrection de Notre-Seigneur.

La première évidence qui s'impose à l'historien, c'est que pour l'Église primitive la journée de Pâques et les quarante jours qui la suivent font partie intégrante de la vie de Jésus : l'Évangile en fait foi : Matthieu, Marc, Luc, Jean diffèrent profondément par le plan qu'ils suivent, par les faits ou les doctrines qu'ils mettent de préférence en lumière; mais tous les quatre ont la même conception du message évangélique; c'est celle-là même que, dès avant la Pentecôte, S. Pierre rappelait aux Apôtres quand il leur demandait de choisir, à la place de Judas, un témoin du Christ : il faut que ce nouvel Apôtre ait suivi Jésus, « en commençant au baptême de Jean, jusqu'au jour où il a été enlevé du milieu de nous » (Act., I, 22). Cette conception de la vie de Jésus sur terre, se poursuivant après sa mort jusqu'à son ascension, est d'autant plus remarquable que les Apôtres ont plus vivement conscience de la présence de leur Maître parmi eux : « Voici que je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles. » Ils ont conscience aussi de la transformation profonde que la mort et la résurrection ont introduite dans la vie de Jésus et dans sa présence parmi les siens : dans son dernier entretien, le Seigneur leur dit : « C'est là ce que je vous disais quand j'étais encore avec vous » (Luc., XXIV, 45); il n'y est donc plus comme alors, et cependant, malgré ces conditions toutes nouvelles, c'est bien la même vie qui se poursuit, sur terre, parmi les siens. Les évangélistes n'ont pas méconnu les caractères, déconcertants pour nous, de cette vie nouvelle : ces apparitions que nul obstacle matériel n'arrête, mais qui ne sont accordées qu'aux témoins choisis par Dieu, qui les surprennent et qu'ils ne peuvent retenir, ce sont des manifestations d'une vie indépendante des conditions d'ici-bas; Jésus est désormais souverainement libre dans ce monde dont lui-même, avant sa mort, avait subi la contrainte. Tout cela est raconté sincèrement et simplement; et tout cela, aux yeux des premiers chrétiens, ne brise pas l'unité de la vie de Jésus.

Cette conviction si profonde nous frappe aujourd'hui plus vivement par le contraste que lui oppose la méthode des critiques indépendants; même pour les plus respectueux de nos croyances, la vie de Jésus s'arrête au Calvaire; sa résurrection, ses apparitions dépassent toutes nos expériences et déconcertent toute recherche historique; dans tous ces récits l'histoire ne peut saisir fermement que des croyances, dont elle essaiera de déterminer l'origine et le développement.

Entre ces deux conceptions le chrétien n'hésite pas : il opte pour l'Évangile; il en reçoit le témoignage et, dans ce témoignage, il atteint le fait. Il ne cherche pas à voiler ce que ce fait a de mystérieux : ce n'est pas seulement son point de départ, la résurrection; c'est, tout autant, la vie qui se poursuit dans des conditions uniques. Mais ces mystères ne sont pas les premiers que nous présente la vie humaine du Fils de Dieu; quiconque croit à sa conception virginale, à sa présence eucharistique, croira sans peine à sa vie glorieuse. Nous nous efforcerons de la saisir telle que le message évangélique nous la rapporte.

Nous n'entreprendrons pas ici le commentaire détaillé de ces récits; le P. de Grandmaison (*Jésus-Christ*, t. II, p. 373-446); le P. Lagrange (*L'Évangile de Jésus-Christ*, p. 582-605) et le P. Prat (*Jésus-Christ*, t. II, p. 423-468) l'ont fait excellemment; nous l'avons nous-même essayé (*Vie et enseignement de Jésus-Christ*, t. II, p. 432-470). Nous nous contenterons de rappeler brièvement le cadre historique de ces récits, d'en décrire le caractère et d'en dégager les traits principaux.

On est frappé, tout particulièrement dans cette histoire de la résurrection et des quarante jours, de la réserve des évangélistes : leur admiration est contenue par le respect comme l'était leur douleur dans les récits de la Passion : ils s'effacent devant ces mystères qui les dépassent infiniment.

La résurrection n'est pas racontée : elle n'a eu ici-bas aucun témoin; les évangélistes n'ont rien à nous en dire; ce silence est révélateur : « En une matière qui retenait si puissamment l'intérêt des premiers chrétiens, la tentation devait être forte de combler par l'imagination des lacunes de cette étendue. Les plus anciens apocryphes, l'évangile de Pierre en tête, n'ont pas manqué de le faire. Mais aucune tradition digne de foi ne les ayant renseignés, nos narrateurs n'ont rien dit » (L. de Grandmaison, *op. cit.*, p. 403).

Le groupe des disciples n'est pas décrit; nous l'atteignons incidemment, à l'occasion des apparitions : les évangélistes marquent d'un mot la frayeur des saintes femmes (Marc., XVI, 8) et leur joie (Matth., XXVIII, 8); l'étonnement de S. Pierre (Luc., XXIV, 12); l'émotion des disciples d'Emmaüs quand leurs yeux s'ouvrent (Luc., XXIV, 32); la stupeur joyeuse et l'hésitation des Apôtres au cénacle (Luc., XXIV, 41); le cri de Thomas enfin convaincu (Joa., XX, 28); la joie et la timidité des Apôtres voyant Jésus sur le rivage, et « n'osant lui demander : Qui êtes-vous? sachant bien que c'est le Seigneur » (Joa., XXI, 12); l'hésitation, puis l'adoration des Apôtres, sur la montagne de Galilée (Matth., XXVIII, 17).

La Mère de Jésus n'apparaît pas dans ces récits; on l'a vue près de la croix; on la retrouvera dans le cénacle, à la Pentecôte; pendant les quarante jours elle s'efface. Elle ne se trouve pas dans le groupe des saintes femmes qui, dès l'aube de Pâques, accourent au tombeau pour y porter des parfums; ces fidèles, ce sont celles qui entouraient la Vierge au Calvaire; si maintenant Marie les laisse aller seules, n'est-ce pas parce qu'elle sait que son Fils n'a plus à recevoir d'hommage funèbre? Cf. Prat, *op. cit.*, p. 428.

Les trois synoptiques nomment parmi les saintes femmes Marie de Magdala, et Marie mère de Jacques; S. Marc ajoute Salomé; S. Luc, Jeanne, et il mentionne de plus : « ...les autres, qui se trouvaient avec elles » (XXIV, 10). De ce groupe assez nombreux se dégage Madeleine; les trois synoptiques la mettent au premier rang; S. Jean ne parle que d'elle et décrit longuement son rôle (XX, 1-18). On peut supposer que les autres se sont attardées à acheter des parfums; Marie de Magdala les a devancées au tombeau et a vu la pierre enlevée; elle est venue en courant avertir Pierre et Jean. Les saintes femmes, arrivées à leur tour, ont vu le tombeau vide et des anges, messagers de la résurrection; elles ont couru, effrayées et joyeuses, avertir les Apôtres « et tous les autres » (Luc., XXIV, 9).

Pierre et Jean, dès qu'ils ont entendu l'effrayant message de Madeleine — « ils ont enlevé du tombeau le Seigneur, et nous ne savons où ils l'ont mis » — sont accourus en grande hâte; Pierre est entré le premier, il a vu les bandelettes à terre, le suaire, plié et posé à part; Jean entre à son tour, il voit et il croit. Les deux Apôtres retournent vers les autres.

Madeleine revient alors au tombeau; elle se penche à l'intérieur et voit deux anges; puis, s'étant retournée, à travers ses larmes elle aperçoit un homme qu'elle prend d'abord pour le jardinier; « Marie! » lui dit-il; à sa voix elle l'a reconnu : « Rabboni! » Il l'envoie vers les Apôtres; elle y court; elle peut leur dire : « J'ai vu le Seigneur! »

Dans ces récits rapides, tout frémissants encore des émotions de la première heure, on voit que les groupes des disciples se sont reformés : les femmes, qui suivaient jadis Jésus en Galilée, qui l'ont suivi au Calvaire, se retrouvent autour de Madeleine et de ses trois compagnes; les autres voient le tombeau vide et les anges; Marie de Magdala voit aussi le Seigneur. (C'est cette apparition à Madeleine qui est aussi rapportée par Matthieu (XXVIII, 9-10) et attribuée par lui au groupe des saintes femmes; cf. Levesque, *Nos quatre évangiles*, Paris, 1923, p. 320-323; Prat, *op. cit.*, p. 438 et n. 1.) Les onze Apôtres entourent S. Pierre; d'autres disciples se sont joints à eux. Dans les deux groupes on trouve la même fidélité au souvenir du Maître et la même douleur; la Passion et la mort de Jésus ont accablé ceux qui ont vécu, à Jérusalem, ces journées terribles; les prédictions que le Christ avait faites de sa résurrection n'ont pas été comprises et sont oubliées.

Le message des saintes femmes ne fait d'abord qu'accroître ce désarroi : « Quelques femmes, des nôtres, nous ont jetés dans la stupeur : étant allées de grand matin au tombeau et n'ayant pas trouvé son corps, elles sont revenues, disant aussi qu'elles avaient vu des anges leur apparaître et leur dire qu'il était vivant; et quelques-uns d'entre nous sont allés au tombeau, et ont trouvé les choses comme les femmes avaient dit, mais lui, ils ne l'ont pas vu » (Luc., XXIV, 22-23). Ces quelques mots des disciples d'Emmaüs font revivre ces douloureuses impressions du matin de Pâques; après les saintes femmes, Madeleine vient à son tour apporter son message; elle non plus n'est pas crue (Marc., XVI, 11). Enfin, Jésus apparaît à S. Pierre : cette apparition, mentionnée d'un mot par S. Paul (I Cor., XV, 5) et par S. Luc (XXIV, 32) relève les Apôtres et affermit leur foi : quand les disciples d'Emmaüs, revenus en hâte à Jérusalem, racontent l'apparition du Seigneur « aux onze et à ceux qui sont avec eux », ceux-ci leur répondent : « Vraiment le Seigneur est ressuscité; il est apparu à Simon. » Pierre commence à remplir le rôle que le Seigneur lui a confié : « Quand tu auras été converti, affermis tes frères » (Luc., XXII, 32). A partir de ce moment, la foi des Apôtres est fondée; il ne reste plus qu'à obtenir l'adhésion de Thomas, qui était absent lors de la première apparition et qui s'obstine dans son incrédulité; Jésus l'en guérira huit jours plus tard en apparaissant de nouveau.

La journée de Pâques, commencée dans le découragement et le deuil, s'achève dans une foi rayonnante; le Seigneur peut répéter à ses Apôtres avec une force nouvelle ce qu'il leur avait dit trois jours auparavant en les quittant : « Paix à vous! Comme mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie » (Joa., XX, 21; cf. XIV, 27; XVII, 18). Jésus a reconquis ses Apôtres et les a

affermis pour toujours; ses apparitions cependant vont se renouveler pendant quarante jours à Jérusalem d'abord, puis en Galilée. Ces deux séries d'apparitions sont aussi fortement attestées l'une que l'autre; on ne saurait donc effacer de l'histoire évangélique les apparitions de Jérusalem pour ne retenir que les apparitions en Galilée (cf. L. de Grandmaison, *op. cit.*, p. 413 sq.; Ladeuze, *La résurrection de Jésus-Christ*, p. 40 sq.). On comprend d'ailleurs sans peine que Jésus ait choisi un cadre galiléen pour ses apparitions les plus solennelles et les plus nombreuses, aux Apôtres et aux cinq cents frères (Joa., XXI; Matth., XXVIII, 16-20; I Cor., XV, 6); la « crainte des Juifs » qui pesait sur Jérusalem, était moins vivement sentie en Galilée; et puis Jésus voulait, comme nous le dirons, ramener ses Apôtres en tous ces lieux témoins de ses miracles et de ses discours pour éclairer tous ces souvenirs de la lumière de sa vie glorieuse. Ces apparitions furent nombreuses; quelques-unes ne nous sont connues que par une mention rapide : nous l'avons constaté pour l'apparition à S. Pierre; il en va de même de l'apparition à S. Jacques qui, elle, ne peut même pas être datée (I Cor., XV, 7). Les premiers versets des Actes nous font entrevoir un plus grand nombre d'apparitions, d'entretiens, de repas communs (Act., I, 3), dont toute trace précise a disparu. Ces apparitions, si nous pouvions les atteindre, compléteraient ce que nous savons de ces quarante jours; elles ne transformeraient pas le caractère de ces récits. Nous ne pouvons espérer enchaîner les événements de ces quelques semaines comme ceux de la vie mortelle de Jésus; les apparitions sont nécessairement épisodiques et ne sauraient former une trame continue; elles se produisent, elles s'évanouissent au gré de Jésus; dans l'intervalle, les Apôtres poursuivent leurs occupations, leurs voyages, leur travail, ainsi qu'on le voit par le récit de la pêche (Joa., XXI, 3 sq.) : dans cette Galilée où ils ont suivi et écouté Jésus, les Apôtres sont seuls; ils savent bien qu'ils sont envoyés par le Christ, et ils sont prêts à aller prêcher là où il voudra; mais de ces prédications l'heure n'est pas encore venue; il leur faudra recevoir Celui que le Père a promis; ils l'attendent. Et puis ils doivent gagner leur vie; la plupart ont été pêcheurs; ils le redeviennent, entraînés par S. Pierre. On sent bien que ces hommes ne vivent pas dans un rêve; leur foi ne paralyse pas leur travail.

Et c'est dans cette vie simple et laborieuse que Jésus, quand il le veut, les visite et se révèle à eux. Cette révélation progressive est la lumière de ces quarante jours; elle a transformé les Apôtres; elle éclaire l'Église. Il nous faut y insister en terminant cette esquisse.

Pour cela nous devons d'abord bien comprendre l'accablement des Apôtres et des disciples au matin de Pâques. Ce n'est pas seulement une grande douleur, c'est l'effondrement de toutes leurs espérances : « Nous espérions », disent les disciples d'Emmaüs. Maintenant ils n'attendent plus rien; ils savent bien que des anges ont apparu aux saintes femmes, que Pierre et Jean ont trouvé le tombeau vide; ces miracles, ces signes ne leur ouvrent pas les yeux, ils les effraient. Les deux Apôtres eux-mêmes, quand ils ont reçu le premier message de Madeleine, n'ont pas compris; « car ils n'avaient pas encore compris l'Écriture, comme quoi il devait ressusciter des morts ». Et malgré tous les récits qui lui sont faits des apparitions de la journée de Pâques, Thomas persiste pendant huit jours à ne pas croire.

Cette incrédulité si tenace, on l'a souvent remarqué, donne au témoignage des Apôtres une force nouvelle : on ne peut pas essayer d'expliquer les apparitions par l'attente fervente des disciples de Jésus, par leur espérance tendue vers son objet et le créant : ils n'attendaient rien, ils n'espéraient rien. Mais cette remarque, dont la portée apologétique est très grande, ne nous révèle pas encore toute la portée de ces textes; pour la mieux comprendre, on peut comparer cette foi pascale à l'adhésion empressée et joyeuse du premier jour : « Nous avons trouvé le Messie », dit André à Simon; de même Philippe à Nathanaël : « Celui dont Moïse a parlé dans la loi, ainsi que les prophètes, nous l'avons trouvé » (Joa., I, 41, 45); ils savaient que les Écritures leur annonçaient un Messie, ils l'attendaient, ils l'ont trouvé. Ici cette préparation fait défaut; Jésus, avant de se faire reconnaître par les disciples d'Emmaüs, doit leur expliquer les Écritures : « Ne fallait-il pas que le Christ souffrît tout cela, et entrât dans sa gloire? Et commençant par Moïse, puis par tous les prophètes, il leur expliquait ce qui, dans toute l'Écriture, était dit de lui »; et en même temps il leur met au cœur la flamme intérieure qui les transforme (Luc., XXIV, 27, 32). Plus d'une fois, pendant sa vie mortelle, Jésus avait rappelé aux Apôtres ces prophéties de la mort et de la résurrection du Messie; mais leur cœur était resté fermé à ces prédications; il faut que les anges les rappellent aux saintes femmes : « Rappelez-vous comme il vous a parlé quand il était encore en Galilée : il disait que le fils de l'homme devait être livré aux mains des pécheurs, être crucifié, et ressusciter le troisième jour. Et elles se souvinrent de ces paroles » (Luc., XXIV, 6-8). Lors des premières prédictions de la résurrection, nous voyons les disciples « se demander entre eux ce que pouvait bien signifier ressusciter des morts » (Marc., IX, 10); de même un peu plus tard, après une nouvelle prédiction, « ils ne comprenaient pas cette parole, et ils craignaient de l'interroger » (Marc., IX, 31). Ainsi, craignant de trop bien comprendre ces mystères qui les effraient, ils avaient fermé leur cœur à ces paroles qui avaient glissé sur eux sans y laisser de trace; la Passion les avait brisés sans les éclairer; Jésus seul, par sa présence, ses paroles et surtout sa grâce intérieure, pouvait transformer leurs âmes.

Et cela nous fait comprendre que les apparitions aient été accordées aux seuls témoins choisis par Dieu; certes le Seigneur eût pu se faire voir et toucher même des incrédules; mais, sans la foi, cette expérience sensible eût été stérile; si Thomas, en voyant le Christ, s'est écrié : « Mon Seigneur et mon Dieu », c'est qu'une grâce intime éclairait pour lui cette vue; Jésus ressaisissait son Apôtre; malgré son découragement entêté, le disciple avait toujours pour son maître le même attachement dévoué qu'au jour où il s'écriait : «Allons nous aussi et mourons avec lui! » (Joa., XI, 16).

Ainsi commence déjà à s'accomplir la parole de Jésus : « Encore un peu de temps, et le monde ne me verra plus; mais vous, vous me verrez, parce que je vivrai et que vous aussi vous vivrez » (Joa., XIV, 19). Le Fils de Dieu ressuscité ne peut être vu que par les vivants.

Auteurs catholiques. — L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, Paris, 1928, t. II, p. 369-534; P. Ladeuze, *La résurrection de Jésus-Christ devant la critique contemporaine*, Bruxelles, 1907; E. Mangenot, *La résurrection de Jésus*, Paris, 1910; Jacquier et Bourchany, *La résurrection de Jésus-Christ. Les miracles évangéliques*, Paris, 1911, p. 1-126; A. Goodier, *The Risen Jesus*, London, 1924.

Chez les critiques protestants, la multiplicité des interprétations est indéfinie et ne peut être retracée ici. On trouvera l'exposé et la critique des principaux systèmes chez le P. de Grandmaison, *op. cit.*, p. 409-434. Depuis 1927, date de l'achèvement de ce livre, les positions ne se sont pas sensiblement transformées. — On peut lire dans le *Dictionnaire encyclopédique de la Bible* édité par A. Westphal, Paris, 1932, l'art. *Jésus-Christ* par H. Monnier; et p. 630-631, l'étude de la Résurrection : l'auteur admet

la réalité des apparitions, mais estime que « ce qui importe, ce n'est pas la survivance momentanée d'une matière appelée à disparaître, c'est l'identité personnelle du Christ, se maintenant à travers la mort ». — On trouve une étude beaucoup plus détaillée chez M. Goguel, *La foi à la résurrection de Jésus dans le christianisme primitif*, Paris, 1933. L'auteur, qui n'admet pas la résurrection de Jésus le troisième jour, étudie la foi de l'Église naissante et s'efforce d'en retracer l'évolution progressive. Cette étude a été critiquée avec quelque détail dans les *Recherches de science religieuse*, 1933, p. 349-354.

Et tous ses efforts, pendant ces quarante jours, tendent à relever chez ses disciples la vie flétrie par sa mort. Il veut fonder leur foi, et celle de l'Église entière, par des apparitions tant de fois renouvelées et dans des cadres si divers : à Jérusalem, en Judée, sur la rive du lac, sur la montagne de Galilée, sur le mont des Oliviers; mais surtout il veut leur faire revivre dans une clarté nouvelle toutes ces scènes d'autrefois; dans ce cénacle où les Apôtres se sont enfermés « par crainte des Juifs », il leur apparaît, il mange avec eux, il leur apporte la paix, il les envoie comme le Père l'a envoyé, il leur donne le Saint-Esprit et le pouvoir de remettre les péchés. Au lac de Tibériade, il renouvelle pour eux la pêche miraculeuse, il relève aux yeux de tous Simon Pierre par la triple confession qu'il lui demande, il lui confirme ses pouvoirs de pasteur, il lui prédit son martyre et sa mort; sur la montagne, il apparaît en toute puissance, et envoie les Onze à toutes les nations, promettant d'être avec eux jusqu'à la consommation du siècle. Enfin la dernière apparition, commencée dans l'intimité d'un repas, vraisemblablement au cénacle, s'achèvera au mont des Oliviers, à quelques pas du jardin de l'agonie, par sa glorieuse ascension.

Tous ces entretiens sont, comme ceux de jadis, intimes et simples; cependant on sent chez les disciples une adoration plus profonde : ils ont devant eux le Fils de Dieu mort pour eux et vainqueur de la mort; sa Passion n'est rappelée que comme le prélude de sa gloire : « Il fallait que le Christ souffrît et entrât ainsi dans sa gloire »; ainsi ces journées si douloureuses commencent à leur apparaître dans un rayonnement glorieux; et le martyre n'est prédit à Pierre que comme la glorification de Dieu (Joa., xxi, 19).

Dans son dernier entretien, après la Cène, Jésus avait dit aux Apôtres : « L'Esprit-Saint vous enseignera tout, et vous fera ressouvenir de tout ce que je vous ai dit » (Joa., xiv, 26). C'est ce que Jésus fait déjà pendant ces quarante jours : les gnostiques imagineront plus tard que le Christ glorieux a révélé alors un nouvel évangile; cette imagination prouvera seulement que ceux qui rêvent ainsi n'ont pas compris l'Évangile. La prédication du Seigneur était achevée; mais elle devait être fécondée par sa mort, éclairée par sa gloire.

2° *L'Ascension.* — En parlant de la résurrection de Jésus, nous avons parcouru la série des apparitions qui sont rapportées par S. Paul et par les évangélistes, et nous avons étudié les quarante jours de cette vie glorieuse du Seigneur apparaissant sur terre. On trouvera ultérieurement dans l'histoire apostolique et dans toute l'histoire de l'Église bien d'autres visions dans lesquelles Jésus-Christ apparaîtra sur terre; cependant ces visions du Seigneur n'appartiennent plus à sa vie d'ici-bas. On le voit par le texte de S. Paul (I Cor., xv, 4-8) sur la résurrection et les apparitions de Jésus : l'Apôtre qui fut lui-même souvent favorisé de la vision du Seigneur, n'assimile point ces visions aux apparitions qui garantissent la résurrection; seule l'apparition sur le chemin de Damas est associée par lui aux apparitions primitives : elle l'a fait apôtre du Christ; encore est-il que dans ce texte elle n'est pas enchaînée à la série des autres apparitions; elle est hors série : « Les particules mêmes dont S. Paul se sert pour relier à la chaîne ce dernier anneau, suffisent à le suggérer; au lieu de εἶτα ou ἔπειτα, c'est maintenant ἔσχατον δὲ πάντων. Et il ajoute encore : ὡσπερεὶ τῷ ἐκτρώματι, « comme à l'avorton »; c'est pourquoi il est le dernier des Apôtres et des témoins du Christ » (Larrañaga, *L'Ascension de N.-S.*, Paris, 1938, p. 470-471).

La même conception de la vie glorieuse de Jésus est impliquée dans les discours de S. Paul à Antioche de Pisidie; « Dieu l'a ressuscité des morts; il est apparu pendant beaucoup de jours à ceux qui étaient montés avec lui de Galilée à Jérusalem, et qui sont maintenant ses témoins devant le peuple » (Act., xiii, 30-32). Loisy commente ainsi ce texte : « Ce sont les quarante jours qui appartiennent en propre au récit de la résurrection dans les Actes » (*Actes*, p. 530).

Ces indications sont très importantes : elles attestent que, dès les premiers temps du christianisme, la vie glorieuse de Jésus apparaissait comme une période déterminée dans le temps; elle avait commencé à la résurrection; comment s'était-elle terminée? La réponse n'est pas douteuse : on la trouve dans les deux récits de S. Luc (Luc., xxiv, 44-53; Act., i, 1-14) et dans la finale de S. Marc (xvi, 19); S. Pierre lui aussi présente l'Ascension comme le terme historique de la vie de Jésus (Act., i, 22). Ces données sont confirmées par les textes nombreux du Nouveau Testament où l'ascension du Seigneur est soit prédite (Joa., vi, 62; xx, 17), soit rappelée (Act., ii, 34; Ephes., iv, 10; I Tim., iii, 16; Hebr., iv, 4; vi, 19, 20; vii, 26; ix, 24; I Petr., iii, 22). On ne dira donc pas avec H. Babut (art. *Ascension*, du *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, p. 91) : « L'historicité du fait de l'Ascension repose, en définitive, sur un seul texte. » Tout au contraire, elle est soutenue par un ensemble de témoignages qui représente toute la tradition apostolique.

Une autre objection, qui impressionne un plus grand nombre de nos contemporains, se prend du récit lui-même. Ce récit, nous dit l'auteur que nous venons de citer, « est vivant, simple et sobre; il laisse une impression de grandeur vraie et de sainteté évangélique. Mais on pourra toujours lui opposer de graves objections *a priori* en s'appuyant sur les sciences de la nature et la conception générale de l'univers qu'elles nous ont donnée » (*ibid.*). La même objection est énoncée plus brutalement par un anglican, A.-D. Martin, écrivant en 1918 : « Si nous faisons exception de l'Église catholique, le sentiment général, dans les milieux les plus étendus du christianisme pensant, est, pour ce qui touche à l'ascension du Seigneur, celui de certain docteur d'Oxford qui, discutant un jour avec l'auteur de cet article, sur le mystère, lui faisait cette confidence : Je peux croire, d'une certaine manière, que Jésus ressuscité donna à ses disciples des preuves de sa survivance et de son pouvoir élevé; mais prétendre que ceux-ci le virent et conversèrent avec un corps ressuscité, puis que ce corps s'éleva jusqu'au ciel en flottant dans les airs, jusqu'à ce qu'il disparût à leurs yeux en se perdant dans une nuée, voilà qui est par trop grotesque » (*The Ascension of Christ. Expositor*, sér. VIII, t. xvi, 1918, p. 321, cité par Larrañaga, *op. cit.*, p. 125; cf. Swete, *The Appearances of our Lord after the Passion*, London, 1907, p. 105, cité dans notre livre *Vie et enseignement de J.-C.*, t. ii, p. 465 et n. 3).

Il est facile de dissiper cette impression si l'on relit le texte de S. Luc et qu'on se rappelle les conceptions religieuses, bibliques et évangéliques, qui l'éclairent : « Quand Jésus eut ainsi parlé, sous les yeux des apôtres, il s'éleva et une nuée le déroba à leurs regards. Et comme leurs yeux étaient fixés au ciel tandis qu'il

s'éloignait, voici que deux hommes, en vêtements blancs, se tinrent près d'eux et leur dirent : Galiléens, pourquoi restez-vous ainsi à regarder le ciel? Ce Jésus, qui a été élevé du milieu de vous dans le ciel, reviendra de la même façon que vous l'avez vu s'en aller dans le ciel » (Act. I, 9-11).

Nous ne trouvons rien dans ce récit qui heurte notre conception générale de l'univers; ce que nous y voyons, c'est une manifestation sensible de l'entrée de Jésus en sa gloire divine, à la droite du Père. Jésus nous a appris à prier « notre Père qui est aux cieux »; en consacrant cette expression déjà familière aux Juifs, il ne signifiait pas que le séjour du Père ni son pouvoir fût localisé dans les cieux; mais, comme jadis les prophètes, il nous faisait comprendre la transcendance du Père, élevé au-dessus des hommes autant que le ciel l'est au-dessus de la terre. Le Fils de Dieu, lui aussi, est transcendant comme son Père; c'est dans cette majesté sublime que nous le chercherons désormais, et non plus dans l'humble demeure qu'il a prise pendant quelque temps, parmi nous. C'est là que le contemplera bientôt le premier des martyrs : « Je vois les cieux ouverts, et le Fils debout à la droite de Dieu » (Act., VII, 56). La nuée qui le dérobe à nos yeux, c'est le voile qui couvrait aux yeux des Juifs la majesté divine : Ex., XIII, 21; XL, 34-38; I Reg., XIII, 10-12; c'est le trône qui le porte : Is., XIX, 1; cf. Nah., I, 3.

Les théophanies évangéliques étaient apparues déjà dans ce cadre traditionnel : au baptême de Jésus « les cieux s'ouvrent » et c'est « du ciel » que la voix du Père se fait entendre (Matth., III, 16-17 et parall.); à la transfiguration, une nuée couvre les Apôtres, et c'est de la nuée que la voix se fait entendre (Matth., XVII, 5 et parall.). Les disciples de Jésus entendaient sans peine ce langage, et tout chrétien, s'il connaît quelque peu la Bible et l'Évangile, l'entend de même.

Cette suprême manifestation de Jésus sur terre nous fait adorer sa gloire. Le Seigneur disait aux Juifs : « Vous êtes d'en bas; je suis d'en haut » (Joa., VIII, 23); et à Nicodème : « Nul n'est monté au ciel, sinon celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme » (*ibid.*, III, 13). Nous le comprenons mieux à la lumière de l'Ascension. Et les adieux de Jésus à ses Apôtres, au cénacle, prennent une force nouvelle : « Je vais vous préparer une place; et quand je m'en serai allé, et que je vous aurai préparé une place, je reviendrai vous prendre auprès de moi, afin que là où je serai vous soyez aussi » (Joa., XIV, 2-3; cf. XVII, 4). C'est la source de l'espérance chrétienne, et c'est ce qui lui donne son impulsion irrésistible : « L'espérance est pour notre âme une ancre assurée et ferme; elle a pénétré à l'intérieur du voile, là où est entré comme notre avant-coureur Jésus » (Hebr., VI, 19-20). Et cette espérance est ardente de désir. Si vraiment Jésus est « notre inséparable vie », comme il l'était pour S. Ignace d'Antioche, nous entendons, nous aussi, sa voix qui nous presse sans cesse : « Viens là-haut, viens vers le Père! »

V. Larrañaga, S. J., *L'Ascension de Notre-Seigneur, dans le N. T.*, Rome, 1938. On trouvera dans cet ouvrage, p. 3-133, une histoire détaillée de la critique sur le mystère de l'Ascension.

IX. Bibliographie générale. — De l'immense littérature du sujet nous ne pouvons donner ici une description complète; nous indiquerons d'abord quelques ouvrages qui peuvent orienter les recherches bibliographiques; puis les œuvres principales en les classant selon les confessions dont elles expriment les croyances ou les écoles dont elles suivent les méthodes. Nous nous attacherons surtout aux œuvres récentes.

1° *Histoire du sujet et bibliographie critique.* — 1. *Ouvrages catholiques.* — L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, Paris, 1928, t. II, ch. III, *Le problème de Jésus*, p. 130-218; A. Ehrhard, *Das Christusproblem der Gegenwart*, Mayence, 1914; F.-M. Braun, *Où en est le problème de Jésus?*, Bruxelles et Paris, 1932.

2. *Anglicans.* — W. Sanday, *The Life of Christ in recent Research*, Oxford, 1907; *Christologies ancient and modern*, Oxford, 1910; C.-H. Turner, *The Study of the N. T., 1888 and 1920*, Oxford, 1921; O.-S. Martin, *Christ in modern Thought*, dans *Dictionary of Christ and the Gospels*, Edinburgh, 1909, t. II, p. 867-876.

3. *Protestants libéraux.* — H. Weinel, *Jesus im neunzehnten Jahrhundert*, 2e éd., Tübingen, 1907; éd. anglaise, refondue, 1914; A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, 1913.

2° *Principaux ouvrages exposant la vie de Jésus, son œuvre et sa doctrine.* — 1. *Catholiques.* — L. de Grandmaison, *Jésus-Christ, sa personne, son message, ses preuves*, 2 vol., Paris, 1928; M.-J. Lagrange, *L'Évangile de Jésus-Christ*, Paris, 1928; H. Pinard de la Boullaye, *Jésus et l'histoire*, 1929; *Jésus Messie*, 1930; *Jésus Messie : le thaumaturge et le prophète*, 1931; *Jésus Fils de Dieu*, 1932; *La personne de Jésus*, 1933; *Jésus Lumière du monde*, 1934; *L'héritage de Jésus*, 1935; *Jésus Rédempteur*, 1936; *Jésus vivant dans l'Église*, 1937; J. Lebreton, *La vie et l'enseignement de Jésus-Christ Notre-Seigneur*, 2 vol., Paris, 1947; F. Prat, *Jésus-Christ, sa vie, sa doctrine, son œuvre*, 2 vol., Paris, 1947; F. Klein, *Jésus et ses Apôtres*, Paris, 1931; L. Cristiani, *Jésus-Christ Fils de Dieu, Sauveur*, 3 vol., Lyon, 1934; M. Lepin, *Le Christ Jésus. Son existence historique et sa divinité*, Paris, 1929; *Le Christ. Encyclopédie populaire des connaissances christologiques*, publiée sous la direction de G. Bardy et A. Tricot, avec le concours de R. Aigrain, Paris, 1932; G. Bardy, *Le Sauveur*, Paris, 1937; R. Guardini, *Le Seigneur*, 2 vol., trad. par le P. Lorson, Paris, Alsatia, 1946; J. Sickenberger, *Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefasste Erklärung*, 6 fasc., Münster, 1915-1931; F.-M. Willam, *La vie de Jésus dans le pays et le peuple d'Israël*, trad. de l'allemand par M. Gautier, Mulhouse et Paris, 1934; A. Goodier, *The public Life of our Lord Jesus Christ*, 2 vol., Londres, 1930; *The Passion and Death of our Lord Jesus Christ*, Londres, s. d.; *The Risen Jesus*, Londres, 1924.

2. *Anglicans.* — W. Sanday, art. *Jesus Christ*, dans *Dictionary of the Bible* de J. Hastings, 1899; publié à part, *Outlines of the Life of Christ*, Edinburgh, 1909; A.-E.-J. Rawlinson, *The New Testament Doctrine of the Christ*, Londres, 1926; A.-O. Headlam, *The Life and Teaching of Jesus the Christ*, Londres, 1923; V. Taylor, *Jesus and his Sacrifice*, Londres, 1937.

3. *Protestants.* — H. Monnier, *La mission historique de Jésus*, 2e éd., Paris, 1914; A. Westphal, *Jésus de Nazareth d'après les témoins de sa vie*, 2 vol., Lausanne, 1914; M. Goguel, *Jésus de Nazareth. Mythe ou histoire?*, Paris, 1925; *La vie de Jésus*, Paris, 1932; M. Bœgner, *Jésus-Christ*, 1930; H. Weinel, *Jésus*, Berlin, 1912; W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 2e éd., Göttingen, 1913; F. Barth, *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu*, 5e éd., Gütersloh, 1918; W. Bousset, *Kyrios Christos*, 2e éd., Göttingen, 1921; Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, 3 vol., Stuttgart, 1921-1923; Th. Zahn, *Grundriss der Geschichte des Lebens Jesu*, Leipzig, 1928.

4. *Protestants de l'école des formes littéraires.* — R. Bultmann, *Jesus*, Berlin, 1926; K.-L. Schmidt, *Die Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin, 1919; art. *Jesus Christus* dans *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2e éd., t. III, col. 110-151, Tübingen, 1929.

5. *Rationalistes.* — A. Loisy, *Jésus et la Tradition évangélique*, Paris, 1910; G. Guignebert, *Jésus*, Paris, 1933.

6. *Israélites.* — E. Ludwig, *Le Fils de l'homme*, Paris, 1930; J. Klausner, *Jésus de Nazareth*, trad. de l'hébreu par I. Friedmann et M.-R. Laville, Paris, 1933; J. Jacobs, K. Kohler et S. Krauss, art. *Jesus* dans *Jewish Encyclopedia*, New York and London, s. d., t. VII, p. 160-173; J. Klausner, art. *Jesus von Nazareth*, dans *Encyclopædia Judaica*, t. IX, col. 52-77, Berlin, 1932.

7. *École mythologique.* — P.-L. Couchoud, *Le mystère de Jésus*, Paris, 1924; A. Drews, *Le mythe de Jésus*, trad. de l'allemand par R. Stahl, Paris, 1926.

Ces thèses ont été réfutées de toutes parts : *a) par les catholiques :* L. de Grandmaison, *Jésus dans l'histoire et dans le mystère*, Paris, 1925; M. Lepin, *Le Christ Jésus* (cf. ci-dessus); — *b) par les protestants :* M. Goguel, *Jésus de Nazareth. Mythe ou histoire?*, Paris, 1925; — *c) par les*

rationalistes : A. Loisy, *Histoire et mythe à propos de Jésus-Christ*, Paris, 1938.

On peut ajouter à ces livres le volume publié en 1909 par le *Hibbert Journal*, et contenant 18 essais rédigés par des écrivains appartenant à toutes les confessions et proposant les thèses les plus diverses. Le premier de ces essais est dû à G. Tyrrell : *Jesus or Christ?*, London, 1909.

En avril 1927 et en août 1928, des théologiens allemands et anglais tinrent deux conférences à Cantorbéry et à la Wartbourg; les principaux rapports ont été réunis en un volume, par les soins de l'évêque anglican de Chichester et du professeur A. Deissmann; on y trouve des études christologiques où se reflètent les opinions diverses des anglicans et des protestants d'Allemagne : *Mysterium Christi. Christological Studies*, éd. par G.-C.-A. Bell et A. Deissmann, Londres, 1930.

J. Lebreton.

JOB (LE LIVRE DE). — I. Étude littéraire : 1° Place dans le canon; 2° Texte et versions; 3° Auteur et originalité; 4° Date; 5° Plan et composition; 6° Procédés littéraires; 7° Genre littéraire; 8° Job et l'histoire. II. Étude doctrinale : 1° La destinée; 2° L'homme pécheur devant Dieu; 3° Sens du livre. Bibliographie.

I. Étude littéraire. — 1° *Place dans le canon.* — Dans le canon juif, Job forme avec les Psaumes et les Proverbes le groupe des livres poétiques.

Les listes grecques conservent ce groupement, en y joignant les deux autres livres de Salomon, puis les deux Sagesses deutérocanoniques. Ce sont les « livres en vers », βίβλοι στιχηραί; l'ordre à l'intérieur du groupe peut varier ainsi que sa place dans la liste, mais sa composition reste invariable.

On retrouve ce groupement dans les canons des conciles d'Afrique (*Ench. Bibl.*, 11, cf. 14). Mais un ordre différent tend à prévaloir en Occident; à Job se joint Esther, puis Tobie, et Judith. Ce mode de groupement, par S. Hilaire de Poitiers, remonte à Origène. S. Augustin, dans le *De doctrina christiana* (*P. L.*, t. xxxiv, 41), et les listes romaines d'Innocent Ier et de Gélase (*Ench. Bibl.*, 16, 19) en font le second groupe des *libri historiarum*.

Le canon latin officiel (Florence, Trente, Vatican) suit l'ordre de la Vg. et se garde de toute qualification.

La Bible syriaque place Job immédiatement après les livres de Moïse; c'est aussi l'ordre suivi par S. Jérôme dans la lettre à Paulin (*Epist.*, liii).

2° *Texte et versions.* — 1. *Texte massorétique.* — Le texte hébreu du livre de Job est considéré, surtout depuis Merx (1871), comme en très mauvais état, ce qui autorise les corrections les plus arbitraires. Encore récemment, les commentaires de Torczyner et de Ball se livrent parfois à de véritables acrobaties critiques. Les grands commentaires de Budde, Driver-Gray, Dhorme, Peters ont fait bonne justice de ces préventions. Le texte de Job est mieux conservé que celui d'autres livres, Jérémie p. ex. On y relève les fautes ordinaires de copie (voir dans ce *Supplément*, Critique textuelle de l'A. T., t. ii, col. 245-255), peut-être en nombre un peu plus élevé, vu la difficulté du texte à transcrire.

Les corrections qui ne sont pas pures conjectures s'appuient soit sur des théories métriques, soit sur les anciennes versions. Quant à la métrique, les lois en sont trop mal connues, trop souples aussi, pour être d'un grand secours en matière de critique textuelle. Les exagérations de Bickell ont discrédité cette méthode.

Les versions anciennes peuvent, en principe, fournir un appui plus sérieux; encore faut-il d'abord se rendre un compte exact de leur caractère.

2. *Les Septante.* — Le texte actuel des grands onciaux ne représente que très mal l'état originel des LXX. Origène nous avertit lui-même qu'en présence d'un texte grec très abrégé par rapport à l'hébreu il a comblé les lacunes à l'aide des autres versions, surtout de Théodotion. Il distinguait ses additions par un astérisque; peu de mss. ont conservé ces précieux signes critiques : deux minuscules grecs, deux latins, la syro-hexaplaire; la version copte sahidique a omis les passages précédés de l'astérisque. L'édition manuelle de Rahlfs, qui reproduit les astérisques, permet de reconstituer le texte primitif.

Cette version, antérieure au Ier s. avant notre ère, est plus courte environ d'1/5e que le texte hébreu. On ne pense plus guère aujourd'hui qu'elle représente un état plus proche de l'original. Le traducteur grec s'est lassé à rendre un texte qu'il trouvait trop long, et l'a délibérément abrégé. Il s'est permis aussi d'autres libertés, et sa traduction confine parfois à la paraphrase; on ne peut l'utiliser qu'avec précaution pour restaurer le texte primitif (voir J. Ziegler, *Der textkritische Wert der Septuaginta des Buches Job*, dans *Miscellanea biblica*, t. ii, p. 277-96, Rome, 1934).

3. *Autres versions.* — Les versions grecques d'Aquila, Symmaque et Théodotion, la Vulgate de S. Jérôme, la syriaque Pešitto, témoignent d'un original peu différent du texte massorétique actuel. Elles permettent cependant d'améliorer la lecture en quelques points (voir Dhorme, p. clxix-clxxv; Peters, p. 84-93, précise bien le caractère de chaque version, en particulier de la Vulgate.

3° *Auteur et originalité.* — Inutile de vouloir déterminer l'auteur du livre de Job. On a nommé autrefois Job lui-même ou ses amis, Moïse ou Salomon. Pour fantaisistes qu'elles soient, ces attributions renfermaient une part de vérité. On a parlé d'un original arabe (H. Foster, *Am. Journ. of semit. lang. and liter.*, xlix, 1932, 21-45) sans apporter d'arguments sérieux. Plus vraisemblable, malgré ses excès, l'opinion de R.-H. Pfeiffer (*Zeitschr. für die alt. Wissensch.*, xliv, 1926, 13-25) qui trouve en Job un témoin de la sagesse édomite. Les personnages, les lieux, nous reportent bien en ce pays réputé pour ses sages; notre auteur leur a sans doute beaucoup emprunté; mais il se montre si familier avec la littérature sacrée, qu'on ne peut douter de son origine israélite.

C'est un sage; rien d'étonnant donc si on a pu prêter son œuvre à Salomon; il n'en reste pas moins vrai que, comme le grand roi, il est au courant de toutes les sciences, connaissant les pays étrangers, les mœurs, les langues, les littératures. On a cru lui trouver des modèles à Babylone. Les ressemblances sont trop vagues, « et la question d'une dépendance quelconque ne se pose même pas » (Plessis, art. Babylone et la Bible, dans ce *Suppl.*, t. i, 824-832).

C'est plutôt en Égypte qu'on cherche aujourd'hui des analogies. Cette hypothèse ne serait pas pour déplaire aux anciens, qui faisaient écrire le livre par Moïse, versé dans la science des Égyptiens. Dans ses *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël*, M. P. Humbert consacre un long chapitre au livre de Job (p. 75-106). Beaucoup des rapprochements signalés sont peu significatifs, et on hésite à reconnaître de la part du scribe hébreu une imitation intentionnelle de quelque pièce égyptienne. Mais il est indéniable que notre auteur est très au courant de bien des choses d'Égypte : il a vu ses canaux, ses marais où pousse le papyrus, ses barques de jonc, l'hippopotame et le crocodile; peut-être même a-t-il quelque notion des hiéroglyphes (Peters, p. 41). Pourquoi n'aurait-il pas connu aussi la littérature? Il semble imiter (xxxi) les confessions négatives, et s'inspirer des contes où l'on voit se mêler vers et prose, et le dialogue servir à l'exposé des points de vue (cf. L. Speleers, art. Égypte, dans ce *Suppl.*, t. ii,

col. 847 sq., 888-891). Les rapports entre l'Égypte et la Palestine ont toujours été très assidus, et au ve s. nous en avons pour témoins les papyrus d'Éléphantine. Notre auteur lui-même a dû faire le voyage; il pourrait bien nous livrer ses souvenirs de route à travers la presqu'île sinaïtique, lorsqu'il décrit le travail des mines (VI, 15-20; XXXVIII, 1-11).

C'est pourtant avec prudence qu'on parlera d'influence littéraire. Il y a tout un fond commun de formes et de motifs dans la littérature sapientielle de l'Orient; les textes les plus anciens nous viennent d'Égypte, mais ces formes transmises fidèlement à travers les âges peuvent se retrouver en des temps et des lieux très éloignés, sans qu'on soit en droit d'en conclure à une influence directe.

4° *Date.* — La date du livre de Job est des plus controversées. Les Pères de l'Église le plaçaient aux origines de la littérature d'Israël, comme le canon syriaque range Job immédiatement à la suite du Pentateuque. On trouverait difficilement aujourd'hui des partisans d'une date aussi reculée.

Certains modernes, passant d'un extrême à l'autre, ont voulu y voir un produit du judaïsme tardif d'époque grecque; cette opinion a rallié peu de suffrages; ce chef-d'œuvre de la littérature hébraïque ne peut dater d'une époque de décadence; aussi bien les influences grecques qu'on croyait y reconnaître sont loin d'être prouvées.

L'opinion des critiques sérieux s'échelonne de l'époque de Jérémie à la fin de la période perse. Les partisans d'une origine préexilienne sont encore nombreux dans toutes les écoles; mentionnons seulement, parmi les plus récents, Ricciotti et Vaccari, Szczygiel et Dennefeld, et aussi bien Gunkel que König, auquel se rallie le P. Calès, qui avait auparavant trouvé l'hypothèse de Dhorme assez vraisemblable (*Rech. de sc. relig.*, 1932, p. 222 et 1928, p. 396). Ces auteurs s'appuient surtout sur la haute tenue littéraire, marque de l'âge classique. Mais le siècle qui suit le retour d'exil est encore une belle époque littéraire; et les dépendances jouent plutôt en faveur d'une date plus tardive.

C'est en effet sur les dépendances littéraires que s'appuient les partisans d'une origine postexilienne : Bigot, Driver-Gray, Ball, Dhorme. L'argument est délicat à manier, mais en l'absence de toute donnée historique, il est le seul à notre disposition. Il y a bien, en Job, XII, 13-25, une allusion évidente à l'exil; mais un habitant de Jérusalem avait vu autour de lui assez de déportations, de Téglathphalasar à Asarhaddon, pour pouvoir peindre ce tableau avant la ruine de sa propre cité.

Ézéchiel (XIV) ne suppose pas nécessairement notre livre rédigé. La dépendance de Job par rapport à Jérémie, niée par Klostermann (*Prot. Realenc.*, 3e éd., t. VIII, 124 sq.), est généralement reconnue; le cas le plus frappant est le c. III de Job, qui s'inspire évidemment de Jer., XX, 14-16. Dhorme signale également des rapports avec la seconde partie d'Isaïe (p. CXXII-CXXVIII). Les rapprochements qu'il fait avec la vision de Zacharie paraissent moins probants; nous signalerons des points de contact; mais y a-t-il influence de l'un sur l'autre? N'est-ce pas simplement des idées et des préoccupations de l'époque qui se retrouvent dans deux œuvres contemporaines? Les déceptions du retour — et elles se sont longtemps prolongées — posaient le problème de la souffrance du juste, appelaient un jugement de Yahweh pour réduire à néant les puissances hostiles; c'est l'état d'esprit d'Isaïe, LVI-LXVI, de Zacharie, et encore de Malachie, sans parler d'un bon nombre de psaumes. La rencontre entre Job et Zacharie peut être une réminiscence; elle peut ne trahir qu'une atmosphère littéraire et religieuse commune. Nous en dirons autant du rapprochement avec Malachie, grâce auquel Dhorme croit pouvoir fixer un *terminus ad quem* pour la composition de Job.

Peters descend beaucoup plus bas, jusqu'à la fin du IVe s. Il est surtout impressionné par la dépendance de Job par rapport aux Proverbes. Mais l'introduction aux Proverbes n'est pas non plus à rejeter si tard (cf. A. Robert, *Les attaches littéraires de Prov., I-IX;* et pour les rapports avec Job, *Rev. bibl.*, 1935, p. 109-111). Aussi bien, la langue de Job, qui accueille volontiers des mots araméens, surtout pour le parallélisme — toute poésie aime à enrichir son vocabulaire de formes rares ou dialectales — reste, dans sa structure et sa syntaxe, parfaitement classique et fort éloignée de celle de Qohélet ou des Chroniques.

Il nous paraît donc plus sûr, sans vouloir trop préciser, d'assigner comme date au livre de Job le premier siècle de la période perse.

5° *Plan et composition.* — On distingue, à première vue, dans le livre de Job, un prologue (I et II) et un épilogue (XLII, 7-17), qui encadrent un long poème. Cette partie poétique comprend d'abord la discussion entre Job et ses amis (III-XXVIII), puis le plaidoyer de Job (XXIX sq.), avec les réponses d'Élihu (XXXII-XXXVII) et de Yahweh (XXXVIII-XLII).

1. *Prologue* (I sq.). — On nous présente les personnages du drame et la situation au lever du rideau. Job est un homme juste et par suite heureux. Devant la cour céleste, l'Adversaire, le Satan, porte l'accusation : « Ce n'est pas pour rien qu'on sert Dieu. » Dieu relève le défi; les calamités atteignent Job, d'abord en ses biens et dans sa famille, à un rythme inexorable, puis dans sa chair même et dans ses os. Job ne se révolte pas, il accepte de la main de Dieu le mal comme le bien. Le Satan est battu, il ne reparaîtra plus; c'est bien pour lui-même que Dieu est servi. Du reste tous les personnages secondaires du prologue et de l'épilogue, le Satan et les anges, la femme et les enfants de Job, ses proches, n'ont pas d'autre rôle à jouer que de fixer le décor et de déterminer le point de départ et le point d'arrivée; ils n'interviennent pas dans le drame lui-même, où les seuls acteurs sont Job et les sages devant Yahweh.

2. *Le dialogue entre Job et ses trois amis* (III-XXVIII). — L'auteur ne fait pas preuve seulement d'un génie poétique étincelant, il se révèle psychologue délicat. La question en litige ne sera pas posée telle quelle par un des interlocuteurs; elle viendra comme d'elle-même au cours de la conversation. Nous sommes en Orient, et il n'est pas dans les mœurs d'attaquer un procès de front; on n'est pas si pressé, il faut créer une atmosphère favorable avant d'en venir au sujet de la plainte.

Job prend la parole le premier. Après ce long silence de sept jours et sept nuits, la plainte de Job éclate déchirante : « A quoi bon vivre si c'est uniquement pour souffrir? Que ne suis-je mort avant de voir le jour! » (III.) Un pur cri de douleur, pas un mot contre la Providence, pas une allusion à la doctrine qui va faire l'objet du débat. Souveraine délicatesse de l'artiste.

Devant cette douleur qui n'est que douleur, les trois amis vont réagir selon leur tempérament. Éliphaz, le plus âgé sans doute, parle le premier. Sage instruit des convenances, il a appris à ne pas heurter inutilement l'homme exaspéré par la souffrance. C'est avec précaution qu'il veut appliquer sur les plaies vives de Job le baume de sa doctrine lénifiante : « Comment t'adresser la parole dans ta profonde affliction? » (IV, 2.) Il se réfugie même derrière un songe, une parole surnaturelle, pour faire

admettre un avertissement qui pourrait paraître dur (IV, 12-15). Job oublie-t-il donc cette sagesse qu'il enseignait naguère aux autres? Innocence et bonheur vont de pair, comme le malheur avec le crime. Bénédictions ni peines ne sont gratuites de la part de Dieu. Mais, pour le juste, il reste un recours, demander pardon de ses fautes de faiblesse, d'ailleurs inévitables; que Job s'humilie, et les faveurs célestes lui seront rendues (IV sq.). On ne pouvait exprimer plus clairement la doctrine classique qui va faire l'objet de la discussion : Dieu ne se laisse ni servir, ni offenser gratuitement.

Devant des reproches exprimés avec tant de modération, Job aurait mauvaise grâce à se révolter. Cependant, à sa plainte renouvelée, il ajoute maintenant un souhait : souffrir, mourir même, il l'a accepté; mais qu'au moins on n'essaie pas de le faire douter de son innocence (VI). Seulement, lorsque son regard se reporte vers Dieu, il ne parvient pas à comprendre pourquoi le Tout-Puissant s'acharne ainsi contre une pauvre créature et, devant ce mystère qui l'écrase, il est bien près de s'avouer coupable (VII).

Bildad aime les idées claires; il croirait sans doute faire injure à la Providence s'il y admettait des obscurités. Il va donc se charger de poser le problème en termes si lumineux qu'il ne laissera place à aucune échappatoire. C'est avec une véritable brutalité qu'il assène au malheureux Job la bonne doctrine, telle sans doute qu'il l'enseigne à l'école (VIII).

Son enseignement apporte en effet quelque lumière dans la conscience de Job. Ce n'est pas que Bildad soit plus savant que lui; il connaît la leçon mieux que le jeune maître, et il sait l'exprimer avec plus d'éloquence (IX, 1-20). Mais en face de cette accusation à peine déguisée, il sent plus vivement son innocence, et il éprouve le besoin de l'affirmer avec tant de force que la doctrine qu'il vient d'exposer lui-même, après Bildad, en paraît ébranlée (IX, 21-24). Ainsi, dans son âme, il voit clair, la théorie ne saurait prévaloir contre la voix de sa conscience; mais quand il se retourne vers Dieu, c'est toujours le même mystère. Comment, de ce côté, trouver la lumière? Impossible de discuter avec Dieu pour obtenir justice. Plutôt que de souffrir dans une telle ténèbre, mieux eût valu ne jamais naître (IX, 25-X, 22).

Ce désespoir, autant que ses affirmations d'innocence, scandalisent le jeune Sophar. Dieu est juste et sage; que Job s'écarte de la voie du mal, et il retrouvera le bonheur (XI)!

Sophar envoyait Job s'instruire près du petit de l'onagre; c'est aux poissons que Job renvoie ce novice. On en appelle à l'expérience; l'expérience prouve le contraire; les méchants sont heureux (XII, 2-6); voilà un fait moins facile à contester que l'innocence d'un malheureux. Fort de ce fait, Job, affirmant toujours avec plus de conviction la justice de Dieu, s'enhardit à en appeler à son tribunal (XII, 13-XIII, 28). Mais que peut-il espérer, chétive créature (XIV)?

Dans ce premier cycle de discours, le problème a été posé en termes nets, et la solution a déjà avancé d'un pas. Les amis ne veulent pas laisser leur théorie céder devant l'évidence des faits qui la contredisent; ils ne peuvent que s'enferrer toujours davantage. Job au contraire a progressé : il a pris une conscience plus vive de son innocence; le gouvernement divin ne lui en paraît que plus incompréhensible; mais solidement établi dans sa foi inébranlable en la sagesse et en la justice de Dieu, il en appelle au jugement divin. Le mystère éclaire sa route.

Dans cette assurance, Éliphaz ne veut voir que de l'orgueil. Il argumente à partir d'un aveu de Job, la misère de l'homme devant Dieu. Comment un être si misérable ose-t-il se prétendre pur, alors que Dieu trouve des souillures jusque dans ses anges (XV, 1-16)? Job objecte la prospérité des méchants; elle passe vite, on peut en croire l'expérience d'un ancien (XV, 17-35).

Lassé de ces discours qui n'apportent rien de nouveau (XVI, 1-5), Job ne compte plus que sur Dieu son juge, devant qui il prononce une plaidoirie pathétique, pressé qu'il est d'obtenir une sentence avant de mourir, car déjà le *še'ôl* est prêt à l'engloutir (XVI, 6-XVII, 16).

Bildad s'indigne d'une telle obstination à refuser la consolation des sages patentés; sans oser encore accuser ouvertement Job, il insiste avec énergie sur le nécessaire lien entre le malheur et l'impiété (XVIII).

Job n'a plus que dégoût pour cette doctrine injurieuse. « C'est Dieu, qui m'opprime, s'écrie-t-il, et on s'éloigne de moi comme d'un pestiféré. » Dieu même sera son vengeur, et malheur à ceux qui le jugent aujourd'hui si témérairement. Même la proximité du tombeau ne peut plus le faire chanceler dans son espérance (XIX).

Sophar peut répéter sa leçon a grands frais d'éloquence (XX), Job veut maintenant qu'on l'écoute : ce n'est pas lui, ce sont ses accusateurs qui font injure à Dieu, en lui attribuant un mode de gouvernement du monde que contredit la plus quotidienne observation des faits; les méchants sont heureux (XXI).

On peut considérer qu'à la fin de ce second cycle Job a gagné la partie. Au cours du dernier échange de discours, les amis ne pourront que ressasser leur refrain, en y ajoutant des injures qui trahissent leur impuissance irritée; les doxologies qu'ils y mêlent ne suppléent pas à la pauvreté des arguments. Job ne répond plus que par l'ironie; le bonheur du méchant est trop évident, et les outrages ne l'atteignent pas. Dieu tarde à lui rendre justice, mystère irritant qui ne décourage pas sa foi; il a entrepris de se justifier, il ne cessera de réclamer qu'il n'ait obtenu gain de cause au tribunal suprême (XXVII, 1-6).

L'ordonnance de ce troisième cycle paraît troublée; il y manque le discours de Sophar. Cette anomalie ne serait pas impossible, et il faut se garder des reconstructions trop logiques, à notre manière, qui n'était peut-être pas celle des anciens. Mais l'ordre actuel met dans la bouche de Job des assertions qu'on attendrait plutôt sur les lèvres de ses adversaires (XXIV, 18-25; XXVII, 7-23); la justice de Dieu y est exaltée en des termes qui contredisent la position de Job. N'aurions-nous pas là des restes du discours de Sophar? D'autre part, le discours de Bildad est étonnamment court (XXV), et la doxologie de XXVI, 5-14 s'accroche mal à ce qui précède; cela pourrait venir de quelque accident.

De nombreux arrangements ont été proposés; on peut en voir une liste dans l'introduction de Dhorme, p. XXXVIII, n. 2. Le plus simple est de supposer « une erreur de pagination » (Dhorme, p. XL, n. 3). La cinquantaine de versets de XXIV, 18-XXVII, 13 était écrite sur cinq colonnes à peu près égales. Le schéma ci-dessus rendrait compte de la confusion introduite; les chiffres donnent la répartition actuelle, les lettres l'ordre original supposé :

1	2	3	4	5
XXIV, 18-25	XXV, 2-XXVI, 4	XXVI, 5-14	XXVII, 2-12	XXVII, 13-23
E	B	A	C	D

Le feuillet E a pris la place de A, qui est tombé après B. Les titres ont été arrangés après coup; XXVII, 1 provient de XXIX, 1. Nous obtiendrions ainsi

pour le troisième cycle l'ordre suivant. La réponse de Job à Éliphaz se terminerait en XXIV, 17. A Job qui fait appel au Juge suprême et termine sur l'ombre où se cachent les malfaiteurs, Bildad rappelle que Dieu pénètre les ombres les plus épaisses, et que personne n'est juste devant lui, XXVI, 5-14 + XXV, 2-6. Job n'en est pas ébranlé, XXVI, 2-4 + XXVII, 2-12. Il resterait pour Sophar XXVII, 13-23 + XXIV, 18-25; mais nous aimerions mieux supposer que Job ne lui laisse pas le temps de répliquer, il fait lui-même son discours dont il connaît d'avance la teneur, prenant pour point de départ les dernières paroles de Sophar dans son discours précédent : XX, 29 = XXVII, 13. Job venait de dire (XXVII, 11 sq.) : « Je vous ferai connaître la main de Dieu..., mais à quoi bon débiter vos paroles vides? » Avant de décrire en splendeur la main de Dieu dans l'hymne à la Sagesse du ch. XXVIII, il développe non sans ironie la thèse creuse de ses adversaires. Le défi de XXIV, 25 consacre leur défaite et met le point final au dialogue.

On a souvent contesté l'authenticité du chap. XXVIII, on ne voit pas ce qu'il vient faire au milieu des récriminations de Job. D'après Dhorme, Sellin et Hölscher, c'est un poème composé plus tard, sans doute par le même auteur, et inséré ici à titre de « reposoir », comme s'exprime Dhorme. S'il est annoncé par XXVII, 11, comme nous le pensons, cette hypothèse devient inutile. Mais nous gardons l'idée que l'auteur a voulu nous y offrir un moment de détente. Or une pause, en poésie comme en musique, amène une coupe du morceau. L'hymne à la Sagesse marque donc la fin du premier acte, la discussion avec les trois amis. Cette discussion est encadrée entre deux monologues de Job, qui font le point de son état d'âme au départ et à l'arrivée, du désespoir résigné au mystère où se repose sa foi; le lyrisme déchirant de la complainte a fait place à l'enthousiasme contenu de l'hymne, mais ce sont deux chefs-d'œuvre bien dignes d'ouvrir et de fermer le rideau sur les splendeurs de ce premier acte.

3. *Le plaidoyer de Job* (XXIX-XXXI). — Le ton de la discussion n'a cessé de monter. De consolateurs (IV sq.), les amis se sont faits accusateurs (XXII); Job a progressé par contre-coup dans la fermeté de ses réclamations; il cherche un juge devant qui défendre sa cause (XVI; XIX; XXIII, 3-9; XXVII, 5 sq.). C'est devant lui qu'il développe sa plaidoirie.

Le plaidoyer est habilement bâti. Job fait ressortir l'injustice de la situation présente par le contraste violent avec le passé : autrefois bienfaisant autant que bienheureux, il n'a pas mérité l'ignominie dont on l'accable, aujourd'hui qu'il est tombé dans la misère (XXIX sq.). L'auditoire, ému par cette description, est prêt à entendre le réquisitoire; celui-ci se développe en une série d'imprécations qui somment Dieu de se prononcer; une assignation en forme exige finalement sa décision de façon impérieuse (XXXI).

4. *Le discours d'Élihu* (XXXII-XXXVII). — La décision va pourtant se faire attendre jusqu'au ch. XXXVIII. Nous devrons écouter avec patience les longs discours d'un nouveau venu, Élihu, qui remplissent les six ch. XXXII-XXXVII. Ce retard a paru suspect à nombre de bons exégètes, catholiques ou autres, et on a conçu de sérieux doutes sur l'authenticité de ces chapitres. On pourrait objecter qu'il est dangereux de juger une œuvre de l'Orient ancien selon les normes de notre goût occidental moderne. Mais d'autres indices viennent corroborer l'impression fâcheuse produite par l'intervention intempestive d'Élihu. Cet Élihu est aussi inconnu au prologue et à l'épilogue qu'à tous les personnages du drame, Dieu, Job et ses amis. De plus, alors que les autres parlent dans l'espoir de provoquer une réaction chez leur interlocuteur, Élihu monologue son enseignement sans aucune réponse, et il disparaît, comme il était venu, sans qu'on sache l'effet produit par ses paroles. En somme Élihu connaît tous les autres acteurs du drame, mais aucun de ceux-ci ne le connaît. Il a bien l'air d'un tard venu dans cette affaire.

Du reste, rien d'original dans ce flot de paroles. Tout a déjà été dit au cours du dialogue, ou sera dit, et plus brillamment, par Yahweh en personne. Tout au plus insiste-t-il davantage sur la valeur éducative de la souffrance; mais Éliphaz l'avait déjà signalée (V, 17 sq.), et Job n'ignorait pas cette vérité élémentaire, connue des sages comme des prophètes, que Dieu y éprouve les hommes comme l'or dans le creuset (VII, 18 *b*).

Le style est plus terne que celui des sages du dialogue. La langue est plus aramaïsante (Dhorme, p. LXXXII). Enfin, on a l'impression que l'auteur de ces discours a sous les yeux le reste du livre de Job déjà composé; il le cite ou le résume, pour l'expliquer ou en corriger les excès.

Bien que nous soyons ici, comme le remarque Dhorme, « dans le domaine du plus ou moins probable, » la probabilité semble vraiment très grande que ces discours sont une addition postérieure. L'ouvrage ne perd rien, il gagnerait plutôt, à notre goût, si on les retranche. Que la retouche ait été faite par l'auteur lui-même sur ses vieux jours, comme le voudrait Sellin, ou par un autre auteur inspiré, comme le donne à penser Dhorme, peu importe : c'est en tout cas une retouche.

Non seulement le prologue spécial (XXXII, 1-6), mais les longues précautions oratoires du jeune redresseur de torts (XXXII, 7-XXXIII, 7) font ressortir ce caractère adventice. Les trois discours qui suivent reprennent divers excès de langage tirés des paroles de Job. Le juste ne doit pas se targuer de sa pureté; la souffrance a précisément pour but de purifier son âme du secret orgueil que risquerait d'y développer un bonheur sans mélange (XXXIII, 8-33). Dieu ne peut être taxé d'injustice (XXXIV). Toi-même, sois assuré qu'il te rendra selon tes œuvres (XXXV). Élihu termine par un quatrième discours, où il expose positivement sa doctrine : la souffrance est un avertissement de Dieu; à ce Dieu dont l'univers publie la sagesse, il est insolent de demander des comptes (XXXVI sq.).

5. *Yahweh clôt le débat* (XXXVIII-XLII). — Job achevait sa plaidoirie par un mouvement pathétique en tendant à Dieu sa requête dûment signée, et il se flattait de voir l'acte d'accusation de la partie adverse tourner à sa gloire (XXXI, 35 sq.).

Il est moins facile de discuter avec Dieu qu'avec les maîtres en sagesse les plus réputés. L'ouragan est l'appareil ordinaire des théophanies judiciaires; mais le langage de Yahweh a, par lui-même, une autorité impressionnante qu'accentue encore ici l'ironie. Job exige un juge qui l'écoute, il se flatte de répondre fièrement à l'enquête; qu'il réponde donc aux questions du Tout-Puissant. Et c'est le déroulement éblouissant de l'œuvre créatrice, depuis le chaos initial jusqu'à l'ordre qui règne aujourd'hui dans les phénomènes célestes comme parmi les animaux les plus indomptables. Job a-t-il quelque lumière sur ces merveilles? Comment pourrait-il alors juger le gouvernement divin du monde moral? Le malheureux ne peut que reconnaître son ignorance. Dieu a réservé pour la péroraison ses œuvres les plus déconcertantes, Béhémoth et Léviathan. Écrasé sous la description de ces deux monstres, Job se prosterne dans la cendre et avoue sa folie.

On a mis en doute l'authenticité du second discours. La langue ni le style ne sont différents du reste

du livre, compte tenu de la nature du sujet. Mais pourquoi deux discours de Yahweh? Tout simplement parce qu'il y a en lui deux attributs à glorifier, sagesse et puissance, l'harmonie de ses œuvres et la force de son bras. Job s'y attendait quand il redoutait un procès avec lui; il savait qu'il ne pourrait lui répondre, précisément parce qu'il est sage et fort (IX, 3 sq.; cf. XII, 13, qui rappelle Is., XI, 2; et XXIII, 5 sq.). Il en fait aujourd'hui l'expérience : quand Yahweh a étalé le tableau de sa sagesse, il reconnaît qu'il a été bien léger, et l'omniscience de Dieu impose silence à son ignorance (XL, 4 sq.); quand Dieu célèbre la force de son bras vainqueur, il avoue : « Je sais que tu peux tout », et il s'abîme dans la poussière et la cendre en présence du Tout-puissant. Comme le reste du livre, les discours de Yahweh sont harmonieusement combinés.

6. *Épilogue* (XLII, 7-17). — Dieu n'a pas encore rendu la sentence; elle est réservée à l'épilogue, qui est donc aussi essentiel au drame. Job s'est humilié, mais Dieu ne lui a pas donné tort; le jugement sollicité arrive enfin : les trois sages sont condamnés, et Job déclaré innocent.

On refuse au livre de Job le titre de drame, et c'est à bon droit, car il n'a pas été écrit pour la représentation sur le théâtre, institution qu'ignoraient les Israélites. Mais ce n'est pas l'action dramatique qui lui fait défaut. Il n'y a pas d'action extérieure, c'est vrai; mais nous croyons avoir montré qu'il y a dans l'âme du héros une action : elle se noue au premier acte; le second acte porte la crise au paroxysme d'exaltation puis de dépression; l'épilogue, par le jugement final, laisse en paix l'âme des acteurs comme des spectateurs.

6° *Procédés littéraires.* — Le livre de Job est une œuvre savante et complexe. Avant de déterminer le genre littéraire de l'ensemble, il faut détailler les formes utilisées à travers les différentes parties.

1. *Cadre en prose* (I, sq.; XLII, 7-17). — Le récit débute exactement comme la parabole de II Reg., XII, 1 : « Il y avait un homme... » Les qualités qu'on attribue à cet homme nous le font connaître seulement comme le type du sage. Ses biens le mettent au rang des patriarches (cf. Job, I, 3 et Gen., XII, 16; XXVI, 14); les chiffres sont conventionnels. On retrouve les mêmes nombres 7 et 3, pour les fils et les filles, ce qui fera par suite 7 jours de fête et 7 holocaustes (I, 4 sq.), comme on aura à la fin un sacrifice de 7 taureaux et 7 béliers (XLII, 8), pour ne rien dire des 7 jours et 7 nuits de silence des 3 amis (II, 13).

Les seules données précises sont quelques noms propres. Les pays nommés ne situent pas le drame; on ne nous dit pas à la porte de quelle ville il se déroule. Nous sommes seulement renvoyés au pays classique de la sagesse (cf. Dhorme, p. XIX-XXIII). Les noms des sages, empruntés à l'onomastique de cette région, peuvent avoir été portés par des sages réputés. Quant aux noms des filles de Job, ils n'ont pas besoin d'autre justification que leur charme parfumé.

Les personnages sont si conventionnels, qu'ils ont chacun le même rôle à jouer par catégorie. Chaque fils invite à son tour ses frères et sœurs et a droit à son holocauste; les trois amis partent chacun de leur pays, se rencontrent à point nommé pour faire en chœur les mêmes gestes, et ils recevront aussi indistinctement les reproches de Yahweh et l'ordre d'offrir par les mains de Job un sacrifice expiatoire. On a affaire à des personnages typiques; et de même, les discours de Dieu, de Satan, des messagers, sont stéréotypés. Personnages sans personnalité, c'est le propre du conte.

Un dernier trait dans le même ordre d'idées, la femme tentatrice. C'était déjà son rôle au Paradis terrestre, mais c'est aussi son rôle dans les contes de tous les pays; nous avons, dans la Bible, la femme de Tobie (II, 11-14, *Sinaiticus;* la Vulgate souligne le rapprochement et l'accentue), pour ne rien dire de Dalila et de la femme de Putiphar; c'est aussi son rôle, en Égypte, dans le conte des deux frères. Aussi, tous les sages mettent-ils en garde contre ses pièges; non seulement le Qohélet désabusé (Eccl., VII 26-28), mais la mère de Lemuel enseignait à son fils la même méfiance (Prov., XXXI, 3).

Il ne faut donc pas s'étonner si on nous montre Dieu, les anges, le Satan délibérant entre eux, conversant avec les hommes. Les exégètes savent, depuis longtemps, distinguer dans l'Écriture inspirée le surnaturel véritable du merveilleux littéraire, simple mise en scène de vérités religieuses. Ainsi l'ont compris S. Jean Chrysostome, S. Augustin, S. Thomas d'Aquin (cf. Vaccari, *De libris didacticis*, n. 73).

Le récit en prose a donc tous les caractères d'un conte à but didactique; ce fait ne préjuge en rien de la question de l'historicité de Job qui sera traitée plus loin.

2. *Le dialogue entre Job et ses amis* (III-XXVIII). — La forme dialoguée est une innovation dans l'A. T.; frappés par cette anomalie, certains l'attribuaient à une influence grecque. Il a fallu abandonner cette prétention depuis qu'on a trouvé le dialogue usité de longue date en Égypte et en Babylonie; c'est donc une des formes de la littérature sapientielle en Orient.

Cette forme a pu naître spontanément, la réflexion se présentant comme un dialogue avec son âme; ainsi le dialogue égyptien du Lassé avec son âme; dans l'Ecclésiaste, le dialogue affleure bien souvent (p. ex. c. II; cf. Luc., XII, 16-21). On pourrait songer à des discussions d'école, les sages ou leurs élèves débattant entre eux une question pour l'approfondir. On ne voit, en Orient, aucune institution de ce genre; à l'école des sages on interroge (Luc., II, 46), on ne discute pas. Aussi ne faut-il pas s'étonner que le genre garde une certaine raideur, les réparties se rangeant avec trop de symétrie. C'est un trait commun aux dialogues que nous connaissons dans les littératures babylonienne et égyptienne. Les Grecs sont arrivés à plus de naturel parce que le dialogue était chez eux vécu; leur philosophie se discutait réellement dans les jardins d'Académos.

a) Discours des sages. — La forme des discours correspond à la différence des situations. Tandis que les trois amis développent avec virtuosité les formes classiques de la littérature sapientielle, Job s'en écarte souvent pour recourir aux formes propres de la poésie lyrique.

Les sages coulent leur pensée dans la forme du *mašal.* On rencontre à chaque pas de ces proverbes bien frappés, d'un seul membre, comme V, 17 *a* — introduit par *hinnêh*, qu'il n'y a aucune raison de supprimer, comme le suggère Beer (Kittel, *Bibl. hebr.* 3e éd.); c'est avec *kî* une façon classique d'introduire un proverbe (cf. Gunkel-Begrich, *Einleitung in die Ps.*, p. 391) — ou de deux membres parallèles, comme V, 2, avec toutes les variétés et tous les ornements que comporte ce genre; volontiers aussi il se développe pour donner naissance à de petites strophes, ainsi V, 3 sq., 6 sq. Inutile de multiplier les exemples; qu'on parcoure J. Schmidt, *Studien zur Stylistik der alttest. Spruchliteratur :* Job y est cité à chaque page.

Les motifs, comparaisons, artifices de développement sont empruntés à l'arsenal usuel de la sagesse. Les animaux défilent pour notre instruction; les semailles et la moisson, la pluie fécondante et bien d'autres comparaisons, que nous retrouvons dans les Proverbes, coulent de source sur les lèvres d'Éliphaz, dès son premier discours, où il utilise aussi sans raideur le procédé du *mašal* numérique (V, 19-22). Ses amis

jouent comme lui avec dextérité de ces clichés, que la tradition de l'école imposait avec leur symbolisme immuable.

Ils développent d'ailleurs sans se lasser et sans se répéter les sujets les plus chers de la sagesse orientale, misère de l'homme, mystère des voies de Dieu, et surtout cette rétribution pour ainsi dire mécanique, qui réduit Dieu à n'être plus qu'un distributeur automatique de récompenses et de châtiments.

Toute cette sagesse est administrée sur un ton qui n'admet pas de réplique; c'est l'enseignement traditionnel indiscutable, confirmé par de secrètes révélations. C'est le ton du maître en sagesse tançant son élève (cf. par ex. Prov., XXIII, 12-14).

On doit pourtant signaler une intrusion d'un genre différent, le style hymnique, au participe, des doxologies (v, 9-13; XXVI, 7-9). Hors de là, les trois sages s'en tiennent à la rhétorique de leur métier, où ils sont du reste passés maîtres.

b) Lyrisme de Job. — Job n'a pas à développer un enseignement magistral; il se plaint ou il se défend. Cependant, il imite le ton de ses adversaires pour rétorquer leurs arguments (XII, 7-12; XXI). Il manie aussi bien qu'eux le *mašal* harmonieusement balancé (VII, 9 sq.), il sait même le développer en strophes régulières pour décrire la misère de l'homme (XIV, 7-12) ou le mystère de la Sagesse (XXVIII); ce petit chef-d'œuvre le met bien au-dessus des maîtres patentés.

Mais l'enseignement des sages est impersonnel; si le sage se nomme, c'est pour renforcer son autorité par un appel à son expérience (v, 3; XV, 17; IV, 12-16). L'expérience de Job est trop cuisante, il ne la décrit pas avec complaisance à titre d'exemple, elle s'exprime en des cris passionnés qui rappellent les psaumes des affligés. Non que Job chante des psaumes; Gunkel (*Einleitung...*, p. 172) dit fort bien qu'il nous en fait entendre un écho dans ses plaintes. En réalité, la description lyrique de la misère individuelle n'est pas spéciale aux psaumes de lamentation, on la retrouve dans les psaumes d'action de grâces, et les mêmes formes sont utilisées dans le genre tout profane de la lamentation funèbre.

Le c. III de Job ressemble à une *qînah*. C'est la lamentation de Job sur son bonheur, qui a péri le jour de son entrée en ce monde de misères. Il maudit ce jour, comme David maudissait les monts de Gelboé, témoins de la mort des héros; la malédiction est motivée (*kî*, Job, III, 10; II Reg., I, 21 *b*), et sur ce motif se greffe la lamentation en double partie, autrefois-aujourd'hui, caractéristique du chant funèbre; l'émotion s'y traduit par les mots interrogatifs, qui ont valeur d'exclamation; mais la nature du sujet remplace le style descriptif de David par des formules optatives.

Le *še'ôl*, avec ses ténèbres, son gouffre insatiable, son silence lugubre, tient une telle place dans cette poésie qu'on serait tenté de la rattacher toute à la *qînah;* mais les psaumes de malades ne reculent pas devant ces hyperboles; c'est bien souvent du fond du *še'ôl* que le malheureux crie vers Dieu. Ici, comme dans les psaumes, la maladie est décrite comme un feu qui dévore les os, un venin qui ronge les entrailles; des meutes furieuses l'environnent; glaive, flèches, filet s'abattent sur lui. Ces images ont, en Égypte ou à Babylone, un sens plus fort; on y attribue les maladies à des génies malfaisants (cf., dans ce Dict., t. II, col. 863 sq.), que l'on représentait sous des figures terrifiantes, et c'est une divinité irritée qui perce le pécheur de ses flèches empoisonnées ou l'enserre dans son invisible filet. L'Israélite attribue à Dieu ou à ses ministres, anges, Satan, l'origine des maux qui le frappent, mais la poésie garde, à titre de métaphores, les produits mythiques de l'imagination orientale (cf. par ex. Ps., XCI; voir Calès, *Le livre des Psaumes*, t. II, p. 164 sq., et Gunkel, *Einleitung...*, p. 198).

On voit où Job puise ses motifs; mais l'ordonnance des discours est très différente de celle des psaumes. Ceux-ci s'adressent à Dieu à la seconde personns; Job parle de Dieu à la troisième et, si dans ses trois premières réponses, il finit par s'adresser à lui (VII, 7-21; IX, 30-X, 18; XIII, 20-XIV, 22), ce n'est pas pour demander sa guérison, mais pour implorer une mort plus prompte. Les psaumes sont des prières, pas de prières dans Job, des plaintes, des souhaits, des regrets; ses appels à Dieu tiennent plus du reproche que de la prière. Et pourtant, ici encore, un rapprochement intéressant se présente. Les psalmistes invoquent Dieu, lui exposent leur plainte, puis, l'âme réconfortée, ils expriment leur confiance en Dieu, parlant de lui à la troisième personne, comme dans l'hymne ou l'action de grâces; c'est dans la nature des choses, on n'appelle plus celui dont l'intervention est si assurée qu'on l'en remercie déjà. Or Job n'invite pas son juge, son vengeur, à se lever pour le secourir (cf. Ps., XXXV, 1-3), il est sûr que son vengeur va se dresser, et qu'il verra de ses yeux la confusion de ses adversaires; comparer Ps., VII, d'abord invocation (v. 2-10), puis assurance semblable à celle de Job (v. 11-18) (cf. Gunkel, *Einleitung...*, p. 250). Job n'adresse pas à Dieu une prière, il décrit déjà son intervention vengeresse, comme il décrivait en style hymnique ses œuvres dans le passé.

3. *Le plaidoyer* (XXIX-XXXI). — Le texte nous avertit que Job profère ici un *mašal;* le terme est assez imprécis. Job nomme ainsi le trait piquant (XVII, 6), comme Is., XIV, 4 désigne par là la *qînah* satirique sur le roi de Babylone. Le poème de XXIX-XXXI s'apparente aussi à la *qînah*, on nous le dit explicitement (XXX, 31). Il en a la structure générale : l'opposition autrefois-aujourd'hui aboutissant aux malédictions du ch. XXXI.

Rien d'étonnant que le plaidoyer emprunte la forme littéraire du chant funèbre; l'appareil extérieur y invitait. On se présentait au tribunal en tenue de deuil, vêtements déchirés, sac et cendres; cf. XVI, 15 sq., dans le plaidoyer de XVI, 7-18; de même I Reg., XXI, 27; Zach., III, 1-5. Is., LXI, 3. Thamar déshonorée prend exactement l'attitude des pleureuses sur la tombe d'Ahiram (II Sam., XIII, 19); ainsi se présente Job devant le juge invisible, et il profère une lamentation sur son honneur perdu. Les serments imprécatoires prennent naturellement la place des malédictions dans le chant funèbre; ils étaient depuis longtemps en usage (I Reg., VIII, 31 sq.; Ex., XXII, 6-10) en Israël comme chez ses voisins, pour décider dans le cas où manquaient les preuves matérielles.

Finalement, c'est en termes juridiques que s'exprime l'assignation solennelle : appel au juge (*šôm^{e}a*; cf. II Sam., XV, 1-3) signé (XXXI, 35 *a*). Shaddaï est sommé de répondre. On voit que les actes judiciaires sont écrits; nous n'avons pas de témoignage de ce qui se passait en Israël, mais nous savons qu'il en était ainsi en Égypte. Ainsi se comprend le dernier défi de Job; l'acte écrit de son adversaire, qui pèserait sur lui comme une malédiction s'il était fondé (cf. Zach., V, 1-4), il est prêt à le prendre sur ses épaules et sur sa tête, mais, il l'affirme avec serment, cette ignominie se changera pour lui en marque d'honneur, qu'on porte aussi sur l'épaule (cf. Is., IX, 5; XXII, 22), en glorieux diadème. Le lyrisme et l'éloquence s'unissent ainsi aux formes juridiques les plus précises pour donner à ce plaidoyer la vigueur passionnée qui culmine dans l'appel final.

4. *La sagesse d'Élihu* (XXXII-XXXVII). — Avec Élihu, nous retrouvons à l'état pur les formes docto-

rales de l'enseignement sapientiel. Quelques traits cependant distinguent son style de celui des trois interlocuteurs de Job. Il est volontiers plus verbeux, sans être plus éloquent; sa rhétorique fait apprécier la relative sobriété des autres; qu'on relise, par ex., sa longue entrée en matière (XXXII, 6-22). Ses discours, qui imitent en partie le reste du livre, développent, à l'aide des mêmes procédés, les thèmes généraux de la sagesse classique; Élihu se rapprocherait seulement un peu plus du genre rabbinique par sa manière de citer et de discuter : « Tu as dit... Je te répondrai... » La grande discussion des ch. III-XXXVIII ignorait la raideur de ces formules dépourvues d'agrément (seulement XI, 4). Le dernier discours (XXXVI, 23-XXXVII, 24), à la manière des réponses de Yahweh, décrit les merveilles de la création. Nous pensons que c'en est une réplique; d'autres diront une esquisse. Il ressortit en tout cas au même genre littéraire.

En somme, Élihu est aussi versé que ses émules dans l'art des maîtres en sagesse; il le manie seulement avec moins de souplesse.

5. *La réponse de Yahweh* (XXXVIII-XLI). — A part quelques versets d'introduction au début des ch. XXXVIII et XL, les discours de Yahweh sont deux hymnes au Créateur.

Ces versets d'introduction sont en style juridique. Job souhaitait trouver en Dieu un enquêteur et se disait prêt à lui fournir tous les éclaircissements avec la fierté d'un prince; Yahweh l'interroge et attend de lui des réponses dignes d'un homme (XXXVIII, 3; XL, 7).

Dieu déploie alors sous les yeux de Job la splendeur de ses œuvres en un hymne descriptif à la manière de Ps., CIV. Les interrogations répétées ont déjà leur antécédent dans les hymnes, qui posent volontiers la question ironique et triomphante : « Qui est comme Yahweh? Qui comme lui...? »

L'ordre de la création est en gros celui de la Genèse. D'abord la terre solide et l'élément mouvant (XXXVIII, 4-11; cf. Gen., I, 2); puis le jour (XXXVIII, 12-15; cf. Gen., I, 3) et par contraste les ténèbres, qui nous invitent à pénétrer dans leur demeure abyssale, où sont les eaux d'en bas (XXXVIII, 16-18); de là, nous retournons au séjour de la lumière, aux eaux qui sont au-dessus (XXXVIII, 19-30); c'est l'œuvre des deux premiers jours. Job n'avait pas à revenir sur la division du sec et de l'humide, et la description de la pluie l'a déjà amené à faire une rapide mention de la végétation (℣. 27); c'est tout ce qu'on nous dira des œuvres du quatrième jour. Parmi les luminaires du ciel, seules les étoiles sont décrites; la Genèse les nommait à peine au cinquième jour (XXXVIII, 31-33). Les ℣. 34-38 s'enchaîneraient mieux au ℣. 30, ils ont le même objet que les ℣. 25-30; peut-être y a-t-il eu déplacement. Les bêtes, surtout celles de la terre, pas de poissons et peu d'oiseaux, animent la fin du tableau (XXXVIII, 39-XXXIX, 30). Ne demandons pas au poète un ordre logique dans ses descriptions; il encadre la grâce de la gazelle et la liberté de l'onagre entre le lion et le buffle; la course rapide de l'autruche amène par comparaison le cheval fier au combat, et le champ de bataille attire les charognards.

Le second discours de Yahweh est d'un genre assez voisin, c'est un chant de victoire; on célèbre le bras de Dieu, sa voix, sa fierté, sa colère qui écrase les méchants et se joue des monstres les plus terribles. Deux de ces monstres sont décrits complaisamment, Béhémoth et Léviathan, ce dernier surtout, sous les traits épiques d'un guerrier invincible; et Dieu en fait le jouet de ses enfants.

6. *Science, mythe, poésie.* — Les sages n'étaient pas seulement les gardiens d'une doctrine morale, experts dans l'art du *mašal* multiforme; ils se transmettaient aussi les rudiments de science connus à leur époque; on peut même se demander pour le fils de Sirach s'il n'était pas médecin. Les trois sages étaient-ils médecins (XIII, 4)? L'auteur de Job pourrait bien avoir été plutôt un malade. Encore n'a-t-il pas décrit sa maladie avec beaucoup de précision, si bien qu'un diagnostic est aujourd'hui difficile d'après ses rares données (II, 7 sq.; VII, 5); le reste se réduit à de vagues généralités sur son état lamentable et l'horreur qu'il inspire (VI, 7; VII, 4, 13 sq.; IX, 17 sq.; XVIII, 13; XIX, 17-20).

Notable aussi la façon dont Job décrit sa formation dans le sein de sa mère : il insère dans les données générales de la Genèse, statue d'argile animée par le souffle divin, les connaissances embryologiques encore très enveloppées de symboles de la science antique (X, 8-12; cf. Ps., CXXXIX, 16). En tout cas, nulle recherche des causes, pas le moindre esprit scientifique; c'est Dieu qui dirige tout; naissance, vie, santé, maladie, mort dépendent de lui directement, et il n'y a pas d'autre remède que le recours à la prière (V, 8-18; XII, 10; XIV, 5, 20). A cette explication théologique se mêle un reste des explications mythiques qui avaient cours alors; elles se réduisent aux anthropomorphismes qui figurent l'action terrible de Dieu (VI, 4; X, 16 sq.; XV, 24; XVI, 7-14; XVIII, 8-14; XIX, 6-12; XX, 23-25) et à la personnification de la maladie sous des traits qui rappellent les génies infernaux (XVIII, 13 sq.).

L'auteur de Job ne se montre pas plus scientifique dans son système du monde; tout son but est de mettre en relief la puissance et la sagesse du Créateur. La terre est une solide maison bâtie sur colonnes. Sur quoi reposent-elles? Dieu seul le sait. Sous terre, c'est le domaine de l'ombre; là sont les eaux de l'abîme qui alimentent les sources, là aussi le séjour des morts. Tandis qu'au-dessus, la voûte du ciel est le domaine de Dieu dans la lumière; là il garde les réservoirs de la pluie, de la grêle, de la foudre; il y promène les constellations par des chemins connus de lui seul (IX, 5-9; XXVI, 7-13; XXXVIII, 4-38).

On n'aurait pas de mal non plus à relever des traces du vocabulaire et de l'imagerie mythique, le serpent fuyard, Rahab, Léviathan, la mer ou les constellations personnifiées (cf. la note de Dhorme sur III, 8); mais pas la moindre trace de polythéisme en tout cela; Job s'en défend même énergiquement (XXXI, 26 sq.). L'auteur use seulement de la liberté permise à tout poète; les poètes chrétiens, et même les hymnes liturgiques, ne reculent pas devant de tels emprunts. Des exégètes, qui ne partagent pas nos idées sur l'inspiration, ne sont pas loin de reconnaître qu'on ne trouve dans la Bible que de pâles reflets de la mythologie ambiante, simples métaphores ou anthropomorphismes (Gunkel, *Die Relig. in Gesch. und Gegenw.*, 2e éd., t. IV, 389; cf. 381). En ce sens, il y a longtemps qu'on a reconnu l'intrusion de mythes dans la Bible; les LXX n'ont pas craint d'appeler Corne d'Amalthée la troisième fille de Job (XLII, 14), et S. Grégoire de Nysse remarque à ce propos : « La sainte Écriture utilise volontiers jusqu'aux mythes des païens pour les faire servir à ses fins, et, sans fausse honte, elle emploie des termes empruntés à l'histoire mythique pour renforcer l'expression de ses propres pensées » (*P. G.*, XLIV, 973; cf. Bea, *De sacræ Scripturæ inspiratione*, 2e éd., p. 105). Ajoutons seulement que notre poète ne se contente pas d'emprunter à la mythologie quelques teintes un peu vives pour enrichir sa palette; il reste maître de son pinceau et corrige habilement le dessin, grâce à ses dons d'observation; ainsi le monstrueux Léviathan est peint d'après nature sous les traits du crocodile.

7° *Genre littéraire.* — La complexité que révèle l'analyse précédente permet-elle de définir d'un mot le

genre littéraire de Job? S'attachant surtout à certains points de vue en somme secondaires, on y a vu un drame, un dialogue philosophique, un poème lyrique, pour ne rien dire de ceux qui le réduisent en une poussière de fragments sans lien. Mieux vaut distinguer le principal de l'accessoire, le but essentiel et les ornements. « Le livre de Job est au plus haut point un écrit didactique..., il tient à la fois du genre dramatique et du genre lyrique » (A. Robert, *Initiation biblique*, p. 179). C'est, pouvons-nous dire, le chef-d'œuvre du genre sapientiel.

La forme propre du genre sapientel est le *mašal*, qui peut varier du simple dicton en quelques mots (Ez., XVI, 44 *b*) jusqu'à de longues séries de conseils s'organisant en discours (Prov., II): mais ces conseils, qui s'appuient sur l'expérience, aiment s'envelopper d'un exemple, qui pourra, lui aussi, revêtir des formes très variées, comparaison qui peut s'élargir en tableau (Prov., VI, 6-11), devenir une fable (Jud., IX, 8-16), une scène de mœurs (Prov., VII, 6-27), une parabole (II Reg., XII, 1-4).

L'auteur de Job n'a fait que pousser ce développement à son maximum. Il ne présente pas son enseignement sous une forme abstraite — l'exposé abstrait un peu prolongé est inconnu à la littérature d'Israël, comme à toutes celles de l'Orient ancien — mais sous l'enveloppe d'une expérience vécue, d'une crise d'âme. Il était assez naturel de rédiger la présentation et la mise en place des personnages, le décor du drame, sous forme de récit en prose. L'exemple de Jérémie l'invitait au contraire à utiliser toutes les ressources de la poésie lyrique pour exprimer les sentiments du juste souffrant. L'idée du plaidoyer se trouvait également chez les prophètes : Jérémie confiait à Yahweh son procès (Jer., XX, 12), Habacuc plaidait la cause de la souffrance imméritée et voyait à la fin paraître Yahweh en vengeur. Le problème se pose plus encore après l'exil : la vision de Zacharie est un procès analogue à celui de Job, et le livre de Malachie n'est qu'une série de discussions sur ce même sujet.

Job reste un livre sapientiel jusque dans sa facilité à s'approprier les moyens d'expression des autres genres littéraires. Le genre sapientiel est, en effet, un genre savant, cultivé par des lettrés qui se piquent d'utiliser, pour leur but didactique, toutes les ressources de la science et de la littérature; d'autres en deviendront pédants, notre auteur est trop maître de son métier, il joue de son art savant avec l'aisance de la spontanéité; c'est la marque du chef-d'œuvre.

8° *Job et l'histoire.* — Dans son introduction au livre de Job, Dhorme pensait « que le genre littéraire de Job était ambigu, puisque le récit en prose appartenait au genre historique, tandis que les discours poétiques rentraient dans le genre des livres sapientiaux » (p. LXXXVIII).

Pour qu'il y ait ambiguïté, il faudrait au moins que le récit se présentât comme historique, or nous avons vu qu'il n'en a même pas l'apparence. Mais surtout, il est tout à fait dans la manière des livres sapientiaux et de leurs émules des pays environnants de mêler récit et exposé de l'enseignement. Qu'on se reporte à l'autobiographie de Qohélet (Eccl., I sq.), où il est difficile de voir une forme poétique; l'auteur, revêtant le personnage de Salomon, propose son expérience à l'appui de sa thèse. Même procédé dans le livre de la Sagesse. C'est aussi le cas de l'Ahiqar araméen; et pourquoi ne pas ajouter Tobie? Loin donc de faire difficulté, le récit a sa place normale dans un écrit de genre sapientiel (cf. Podechard, *L'Ecclésiaste*, p. 127).

La question n'est pas tranchée pour autant de savoir si Job est un personnage réel ou fictif, et si le livre inspiré nous apprend quelque chose sur son histoire. On n'ira pas chercher dans l'Ecclésiaste ou la Sagesse l'histoire de Salomon; cela n'empêche pas Salomon d'être un personnage historique, et bien des traits des livres sapientaux sont empruntés à sa vie. Nous sommes moins favorisés pour Job, car aucun livre de caractère historique ne nous parle de lui, et les littératures voisines, à qui il est sans doute emprunté, ne nous sont pas parvenues.

Il y a bien une mention de Job, avec Noé et Dan[i]el, dans le prophète Ézéchiel, c. XIV; il cite ces trois personnages comme types de justes fameux hors d'Israël; porte-t-il par là-même un jugement sur la valeur des traditions de ces peuples? Rien ne nous oblige à le croire. Tout ce que prouve cette mention — antérieure à notre livre, croyons-nous — c'est qu'il existait une légende ou une histoire de Job, et notre auteur n'a donc pas eu à l'inventer de toutes pièces. Dans le N. T., l'épître de Jacques cite en exemple de patience le Job de notre livre (Jac., V, 11); mais rien ne l'empêche de proposer en modèle un personnage purement littéraire, comme Jésus recommande à son interlocuteur d'imiter le Bon Samaritain, et comme la liturgie nous souhaite le sort du pauvre Lazare. Même de chauds partisans de l'historicité le reconnaissent loyalement, ainsi Göttsberger (*Einleitung in das A. T.*, p. 230, n. 6) : « Le fait que la Bible cite Job en exemple ne requiert pas absolument que le dialogue ait eu lieu réellement, ni même à la rigueur que Job ait eu plus qu'une existence littéraire. » Même concession « à la rigueur » par M. Lesêtre, qui a traité cette question dans la *Revue apologétique* (t. V, p. 477).

Dans l'état actuel de nos connaissances, une solution ferme ne peut donc être donnée. Le sage inspiré a emprunté son héros, et sans doute certains traits de sa vie, à une tradition existante, comme les auteurs de la Sagesse ou de l'Ecclésiaste ont puisé dans l'histoire de Salomon, d'ailleurs avec la liberté que permet un genre qui n'a pas de prétentions historiques. Quelle était la valeur de cette tradition? Nous n'en savons rien. Les exégètes catholiques sont portés à penser qu'il y a au moins un fond historique, et il existe en ce sens une tradition qui, pour n'être pas dogmatique, n'en est pas moins respectable. Peut-être un coup de pioche heureux nous fournira-t-il quelque jour un document; en attendant, l'absence de preuve ayant un caractère historique nous interdit d'imposer une opinion dans un sens ou dans l'autre.

II. Étude doctrinale. — Le livre de Job touche à peu près toutes les questions qui intéressent la théologie de l'A. T.; il ne peut être question de les passer toutes en revue. Nous nous contenterons d'examiner deux points sur lesquels notre auteur apporte une contribution spéciale, la destinée et le péché; les opinions divergentes qui se sont manifestées à ce propos nous obligeront à quelque développement. Le sens général de l'ouvrage n'a pas été moins controversé; nous l'examinerons en dernier lieu pour tenter de mettre en valeur ce que le livre de Job a de plus original à nous enseigner.

1° *La destinée.* — La mort est sans cesse présente à la pensée de Job et de ses amis; son imminence rend le problème plus angoissant, car elle apparaît comme un jugement de Dieu; si on pouvait espérer au delà une révision du procès, la question se poserait autrement.

On a cru voir dans les derniers versets du ch. XIX percer une espérance en ce sens. Y a-t-il dans ce texte fameux une allusion à la résurrection, ou du moins à une réhabilitation possible *post mortem*? C'est une question qu'on ne peut se dispenser de traiter.

Notons que la tradition ne nous impose pas une interprétation toute faite. Notre texte est peu utilisé

par les Pères, et Tertullien a pu écrire un traité *De carnis resurrectione*, sans le citer une seule fois. Si quelques Pères grecs, Clément de Rome, Origène, Cyrille de Jérusalem, Épiphane, entendent ce passage de la résurrection, S. Jean Chrysostome affirme nettement à deux reprises que Job ignorait les récompenses de l'au-delà (*P. G.*, LII, 565; cf. LVII, 396), ce qui rend sa patience d'autant plus admirable; et s'il doit expliquer le mot ἀναστήσει, il préfère y voir l'attente d'un « rétablissement » dans son état primitif, plutôt que l'espoir d'une résurrection (*Rev. d'hist. eccl.*, 1912, p. 657 sq.). L'exégèse dite traditionnelle date de S. Jérôme et de S. Augustin qui s'appuie sur la Vulgate (*P. L.*, XLI, 799).

Le texte même de Job, XIX, 25 sq. est difficile; les LXX, la Pešitto, la Vulgate, l'ont traduit de trois façons différentes, et aucune ne rend parfaitement le texte massorétique, d'ailleurs assez obscur. Aussi les opinions sont-elles très variées. Les tenants de la résurrection se font rares. A Rome, on peut signaler Ricciotti, Ceuppens (*Angelicum*, 1930, p. 433-459), mais en sens contraire Parenti, qui renvoie à Palmieri (*Gregorianum*, 1931, p. 168). Le P. Vaccari se montre plus circonspect : *Quod in altera, post hanc mortalem, vita pro virtute præmium detur et innocentia hic oppressa vindicetur, id semel optat* (XIV, 13-33) *atque etiam sperare audet* (XIX, 23-27) *Job, at non clare enuntiatur et de illis locis disputant exegetæ* (*Institutiones biblicæ, De libris didacticis*, p. 73). Impossible et inutile de relever toutes ces opinions. Certains catholiques se prononcent résolument contre la résurrection : Peters, Bigot (*Dict. de théol. cath.*, t. VIII, col. 1472 sq.), Dennefeld (*ibid.*, col. 1584); d'autres cherchent une voie moyenne : l'auteur n'a pas dit tout ce qu'il savait, parce que ses lecteurs n'étaient pas prêts à recevoir une telle révélation (Lesêtre, *Rev. apol.*, t. V, p. 477-483), ou au moins la vigueur de son espérance « a un goût prononcé d'éternité » (Duesberg, *Les scribes inspirés*, t. II, p. 142).

Des exégètes non catholiques se rapprochent de cette opinion moyenne. F. Delitzsch admettait pour Job « l'espérance hardie, mais fugitive, de voir Dieu après la mort » (cf. *Rev. bibl.*, 1902, p. 309). Pour Gunkel, c'est un rêve, d'après son article *Job* dans *Relig. in Gesch. und Gegenw.* (2e éd., t. II, col. 1928 sq.), alors que dans la même encyclopédie Proksch trouve évidente *(unverkennbar)* l'espérance de la résurrection (t. I, col. 627 sq.), et que Seeger nie que le regard de Job porte au delà de ce monde (t. II, col. 270). Le dernier commentateur, Hölscher, pense que Job attend une justification posthume, dont il espère jouir hors de sa chair.

Une telle diversité nous invite à ne présenter que sous toutes réserves notre opinion, si certaine qu'elle puisse nous paraître.

Rappelons d'abord un principe évident, mais parfois oublié. Un texte doit s'interpréter d'après le système général de pensée de celui qui le prononce. Quand l'Église chante : *Credo videre bona Domini in terra viventium*, son espérance est autrement large que celle du psalmiste, et chacun des mots prend sur des lèvres chrétiennes un sens nouveau. Un exposé de la pensée générale de Job sur la destinée est donc indispensable pour remettre les affirmations de XIX, 25 sq. sous leur vrai jour.

Job scandalise ses amis par un mépris de la vie qui leur paraît blasphématoire. C'est que la vie est un don de Dieu, et le plus précieux de tous ses dons. La mort, dans ces conditions, doit être repoussée le plus loin possible. Éliphaz (IV sq.) expose clairement la doctrine traditionnelle sur ce point. La mort est le fruit naturel du péché (V, 2-7); le juste en est préservé au milieu de tous les périls (V, 19-23); il n'est pourtant pas immortel, mais, à la manière des patriarches, il sera moissonné à la fin d'une longue vie comme une gerbe mûre (V, 26). La mort avec ses circonstances est donc le signe d'un jugement.

Les appels de Job vers une mort libératrice, son dégoût de la vie, sont une révolte contre cette doctrine, et, agacé par les attaques de ses amis, Job va plus loin; il défie la mort (XIII, 14 sq., 19). Il est si sûr de son innocence et de la justice de Dieu, qu'il ne doute pas d'être justifié, dût-il mourir dans un instant, comme tout le fait prévoir. Par quel moyen? Il l'ignore. Mais sa mort ne sera pas un signe de condamnation. C'est cette assurance qu'il oppose avec une force chaque fois accrue dans ses réponses des c. XVI sq. et XIX; au c. XXI, il rétorque l'argument de ses adversaires en leur montrant le méchant, heureux durant sa vie, et mourant de la mort qu'Éliphaz réservait aux justes. On voit le progrès de sa pensée. Au souhait de mourir pour obtenir le repos de la tombe, Job a substitué peu à peu un autre vœu; il mourra, c'est sûr, mais auparavant il veut être justifié. Il le répète sans cesse, encore dans XXVII, 2-6, et XXX, 24, alors qu'il se sent mourir (℣. 16-23).

Sa mort ne doit donc pas être prise pour un jugement de Dieu. Mais après la mort que peut-il espérer? Job connaît comme tout le monde la survie dans la mémoire des hommes et dans une descendance qui ne s'éteint pas (XXIX, 19 sq.; cf. V, 25, etc.), et il pensait que c'était là une faveur réservée au juste. Mais la souffrance lui a ouvert les yeux; il va mourir sans laisser d'héritier de son nom (I, 18 sq.; cf. XXIX, 5) et méprisé des hommes (XXX), alors que les méchants s'en vont comblés d'honneur (XXI, 32 sq.). Il n'a donc aucun espoir en cette survie factice.

Il sait aussi que l'homme ne périt pas totalement. Lorsqu'il a quitté cette terre des vivants, il s'en va au séjour des morts. Est-ce là qu'il escompte une revanche? En ce lieu de ténèbres, pas de distinction entre oppresseur et opprimé; l'impuissance à laquelle tous sont réduits donne seulement à ce dernier la satisfaction de goûter enfin le repos (III, 17 sq.).

Du reste, c'est devant Éliphaz, Bildad et Sophar que Job veut être justifié, et ceux-ci ne semblent pas pressés de le suivre dans la tombe. On pourrait songer avec Hölscher, à une justification posthume dont Job aurait connaissance, au fond du *šeʾôl*. Cela s'accorde mal avec tout ce que nous dit expressément le livre de Job sur ce sombre séjour qui est peut-être un lieu de repos, mais non le refuge de l'espérance (XVII, 13-16); d'ailleurs, là-bas, les ponts sont coupés avec la terre des vivants (XIV, 21; XXI, 21).

Il faudrait donc revenir sur terre pour être justifié; mais le *šeʾôl* est le lieu d'où l'on ne revient pas (VII, 10; X, 21; XIV, 20). Si ce n'était qu'un lieu de passage, le problème serait tout différent, et cette considération n'échappe pas à Job (XIV, 13 sq.); mais il ne l'évoque que pour la repousser au rang des chimères (XIV, 7-22). Mais alors comment comprendre les appels si assurés au témoin céleste (XVI, 18-20), au Vengeur (XIX, 25 sq.) qu'il verra de ses yeux? Au ch. XVI sq., l'hyperbole est visible (elle est d'ailleurs de style; cf. par ex. Ps., XXX, 4, et Gunkel, *Einleitung.*, p. 186 sq.); Job n'est pas encore mort, nous dirions qu'il a un pied dans la tombe (XVII, 11-16); il compte bien au contraire que Dieu interviendra de son vivant, avant que la terre ait couvert son sang, et son appel ne se fait si pressant que parce qu'il se sent aux portes de la mort (XVI, 22; XVII, 1). Mais son espérance n'en est pas ébranlée; alors même que Dieu le tuerait, il mettrait en lui son espoir, comme Abraham *contra spem in spem credidit* (Rom., IV, 18) au moment où il levait le couteau sur Isaac.

En va-t-il autrement au ch. XIX? Sans prétendre

lever toutes les obscurités du texte, on peut essayer de l'interpréter en accord avec la doctrine générale du livre. Job voudrait qu'un acte *(séfèr)* fût dressé de son affaire *(millay)*, d'une écriture indélébile, pour survivre à son trépas; car il a la certitude que son vengeur, le Dieu vivant en personne, va se dresser maintenant après ses accusateurs, pour clore le débat, debout sur cette poussière où il gît lui-même et où ses amis sont venus s'asseoir près de lui (℣. 25). Dieu parlera le dernier et de sa peau rongée, de ses yeux brûlés par les larmes, il assistera à sa justification; cet espoir fait tressaillir les reins du mourant (℣. 26 sq.) quelle confusion alors pour ses détracteurs (℣. 28 sq.)!

Cette assurance d'être justifié avant de mourir, il s'y tiendra désormais. C'est encore sur ce point qu'il insiste dans sa dernière repartie : jusqu'à son dernier souffle, il espérera faire reconnaître la justice de sa cause, obtenir la condamnation de ses adversaires (XXVII, 2-12). Aussi lance-t-il sans trembler son appel au Juge suprême, alors que celui-ci est en train de l'anéantir (XXX, 23 sq.; XXXI, 35 sq.).

Dira-t-on que cette espérance est bien mesquine pour une protestation aussi solennelle? Mieux vaut remarquer que ce pauvre Job eût été justement déçu, lorsque Dieu prononça le verdict et lui octroya seulement une vie de rechange, s'il avait espéré la gloire d'une résurrection. Que l'on compare le sort autrement glorieux fait au Serviteur de Yahweh en Is., LIII.

Cependant, si Job n'ose pas attendre un pareil triomphe en compensation de ses souffrances, il ne faudrait pas fermer son horizon d'une barrière trop rigide; gardons-nous de faire évanouir le mystère, recommandait le Père Lagrange (*Rev. bibl.*, 1932, p. 464 sq.). C'est plutôt une nuée mobile qui borne la vue de Job, il sait que ce brouillard peut cacher des merveilles insoupçonnées, et il ne désespère pas de le voir un jour se dissiper. Faut-il rappeler que le *še'ôl* est pour lui ce qu'il y a après Dieu de plus profond, de plus inconnu, de plus mystérieux (XI, 8)? Ce mystère que Dieu seul pénètre (XXXVIII, 17), Dieu peut aussi le révéler quand le temps sera venu. Job a posé un point d'interrogation, c'est déjà beaucoup. Le voile commençait à se soulever de son temps; comparer le Serviteur de Yahweh d'Is., LIII, et, à propos de la souffrance des justes en opposition au bonheur des méchants, Is., LVI sq. Pour avoir plus de lumière, il faudra attendre les martyrs de l'époque macchabéenne et la pleine clarté ne se lèvera qu'au jour où le Juste par excellence aura mérité par ses souffrances la gloire de la Résurrection.

2° *L'homme, pécheur devant Dieu.* — La doctrine morale de Job est celle de l'A. T. dans son ensemble, surtout celle des Psaumes, et des Sapientiaux; « lieux communs de la littérature hagiographique », dit Dhorme, qui la résume en quelques pages (XCXVII-CI). Mais cette doctrine n'est ramassée nulle part ailleurs comme dans ce livre, et la discussion amène les interlocuteurs à préciser leur pensée.

L'idéal de la perfection est résumé dès les premiers versets : craindre Dieu et éviter le mal. Craindre Dieu, c'est observer ses commandements : pour un Israélite, la loi de Moïse; pour un étranger non assujetti à cette loi, comme Job, c'est obéir à sa conscience, à laquelle il ne cesse de faire appel pour se justifier; il sait de plus que Dieu, qui l'a tissé dans le sein de sa mère, le surveille pour voir s'il y conforme sa conduite (VI, 10; VII, 17-21; X, 8-17).

Craignant Dieu, l'homme évite le mal. Le livre énumère plus d'une fois le contenu de la loi morale. C'est avant tout les devoirs envers le prochain, les préceptes négatifs de la seconde table, contre le vol, le meurtre, l'adultère, le mensonge. Job n'ignore pas cependant les devoirs envers Dieu, la prière, le sacrifice, la fuite de l'idolâtrie. Son examen de conscience ne se limite pas à ces crimes graves; il surveille aussi ses pensées et ses désirs, comme l'y invitait déjà le Décalogue; bien plus, il se sait tenu à des obligations positives, vu surtout sa situation privilégiée, et il considérerait comme un crime d'éprouver de la joie à voir son ennemi dans le malheur. Cette morale a des parallèles dans la littérature sapientielle des peuples voisins (cf. pour Babylone, dans ce Dict., I, col. 842, et pour l'Égypte, *ibid.*, II, col. 848-851). La conscience de Job est donc assez délicate.

Mais il est une forme de péché plus subtile encore. Tout le livre de Job est pénétré de cette idée que l'homme est pécheur, foncièrement, profondément, plus profond que sa conscience claire; le péché infecte l'humanité, ce n'est pas assez dire, toute créature, même les anges. La nature exacte de ce fond de péché n'est pas facile à définir.

Écartons d'abord une interprétation qui a le tort d'être chrétienne : le péché originel, tel que nous le comprenons depuis S. Paul et S. Augustin, est inconnu à l'A. T.; inutile de vouloir le trouver déjà dans le livre de Job. Un verset surtout pourrait donner le change : *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? Nonne Tu qui solus es?* (XIV, 4). Ce verset que l'Ancienne Latine lisait d'après les LXX : *Nemo mundus a sorde, etiamsi unius diei fuerit vita ejus;* est souvent cité par S. Augustin à propos du péché originel. Ce texte est abandonné aujourd'hui par les théologiens (voir *Dict. de théol. cath.*, t. XII, col. 237 sq.; art. de Mgr Gaudel sur le *Péché originel*).

La tradition patristique était déjà loin d'être unanime. Parmi les Grecs, les Alexandrins, Clément et Origène utilisent souvent ce verset pour montrer l'universelle corruption du genre humain. Ils avaient un précurseur dans le Juif Philon, qui cite Job, XIV, 4 pour prouver qu'il est difficile à l'homme de se dégager du péché. « C'est qu'infinies sont les souillures de l'âme, et impossible de totalement les laver; il restera nécessairement en tout mortel des penchants innés, qu'on pourra bien apaiser, mais jamais extirper complètement » (*De mut. nom.*, 48 sq.). Penchant au mal, inhérent à la nature périssable, telle est la souillure indélébile qui infecte l'humanité. Ce n'est pas encore notre péché originel.

S. Jérôme, à son habitude, cite toujours ce verset d'après l'Ancienne Latine. Il s'en sert contre les pélagiens, pour montrer qu'il est impossible à l'homme de se garder pur de toute faute vénielle, au moins de pensée, ou de premier mouvement (déjà contre Jovinien, *P. L.*, XXIII, 284; contre les pélagiens, *P. L.*, XXIII, 537-540; cf. *In Ez.*, *P. L.*, XXV, 169); on voit parfois cependant le péché originel apparaître, ainsi *In Jonam* (*P. L.*, XXV, 1140 sq.) : *Si enim stellæ non sunt mundæ in conspectu Dei, quanto magis vermis et putredo, et hi qui peccato offendentis Adam tenentur obnoxii.* D'où vient sa traduction de la Vulgate? L'original dit seulement : *Quis potest facere mundum de immundo? Ne unus quidem.* S. Jérôme a-t-il subi l'influence d'une tradition juive? Le Targum paraphrase : *Quis potest facere mundum de homine qui pollutus est peccatis, nisi Deus qui solus ea dimittere potest?* La seconde partie se rapproche assez de la Vulgate. Pour la première partie du verset, il a dû être impressionné par le rapprochement, classique chez les Pères, avec Ps., LI, 7; déjà les *Testimonia* de S. Cyprien joignaient les deux textes. Mais le ps. LI ne parle que du péché actuel; le pécheur y reconnaît s'être souillé depuis sa plus tendre enfance, comme ici Job affirme au contraire avoir été juste et bienfaisant depuis le sein de sa mère (XXXI, 16-18). La traduction de S. Jérôme est donc une interprétation selon une théologie exacte certes, mais inconnue au Ve s. av. J.-C.

Quelle était au juste la pensée de l'auteur inspiré? Seule une confrontation des textes peut le révéler. Job répartit l'humanité en deux catégories, les justes et les pécheurs. Il s'exclut de cette classe maudite, ces riches, ces puissants, qui oppriment le pauvre et font violence au faible, eux qui poussent l'orgueil jusqu'à oublier Dieu (VIII, 13). Et pourtant Job, craignant Dieu et évitant le mal, est-il parfaitement pur, exempt de tout péché? C'est qu'en dehors des fautes graves qui séparent de Dieu et classent un homme parmi les pécheurs, il y a tout un dégradé de péchés plus ou moins consentis, plus ou moins ignorés, qui obligent toute créature à s'humilier devant Dieu. Il y a d'abord les fautes de jeunesse (XIII, 26), fautes vénielles, bien excusables; Dieu doit leur être au moins aussi indulgent que S. Thomas d'Aquin (*In Job*, I, lect. 1ª) : *Quædam enim in juvenibus tolerantur, quæ in personis gravibus reprehensibilia sunt.* Il y a aussi des fautes d'ignorance, des mots échappés sans malice (VI, 26), dont Job n'a pas conscience, et dont il pourrait cependant être souillé (XIII, 23). Ces fautes cachées et ces fautes de jeunesse n'empêchent d'ailleurs pas Job de revendiquer sa justice devant Dieu (XIII, 18-28).

Mais cette justice même ne permet pas à l'homme de marcher la tête haute (X, 15); si innocent qu'il soit devant sa conscience, il est impur devant Dieu (IX, 28-31), et de cette source impure qui pourrait tirer un être pur? Job s'appuie sur cette faiblesse inhérente à la condition humaine pour réclamer l'indulgence de son juge, mais il ne l'accuse pas d'injustice s'il se voit châtié pour cela (XIII sq.).

Qu'est-ce au juste que cette impureté native de l'homme? Eliphaz la connaît bien aussi, et, dès le début de la discussion, alors qu'il se gardait encore d'incriminer son ami, il lui suggérait qu'aucun homme ne doit se prétendre juste et pur devant Dieu, son Créateur (IV, 17). Les considérants qu'il ajoute nous éclairent sur la nature de cette souillure : « Dans ses anges mêmes Dieu trouve à redire; combien plus dans l'homme, être de boue, qu'on écrase comme une mite » (IV, 18 sq.; cf. XXV, 4 sq.). On dirait que l'homme est souillé par la matière d'où il est tiré; Éliphaz, Bildad, et aussi Job, quand ils mentionnent cette impureté foncière de l'homme, la rattachent à sa condition matérielle (comparer le livre de la Sagesse; cf. Schültz, *Les idées eschatologiques du livre de la Sagesse*, p. 36-43).

L'allusion aux anges apporte quelque lumière. Il ne peut être question de la chute des anges; cette idée est entrée beaucoup plus tard dans la pensée juive; elle est inconnue à l'A. T. Les textes suggèrent d'ailleurs que Dieu trouve de l'imperfection dans tous ses anges, comme il en trouve en tout homme. Si donc Dieu ne se fie pas à ses anges, c'est que. par leur condition d'êtres créés, ils sont soumis au changement, capables de pécher. Combien plus fragile l'homme, cette pourriture, cette vermine.

S. Athanase comprenait ainsi Job, IV, 18 : « La nature des êtres créés et engendrés est muable, comme extérieure à la substance de Dieu et subsistant de non-être; c'est pourquoi *omnis homo mendax* et *omnes peccaverunt et egent gloria Dei*. S'il ne se fie pas à ses serviteurs, c'est que les créatures sont par nature soumises au changement. Seule la nature divine est immuable » (*P. G.*, XXVII, 1545-1548). On citerait bien d'autres autorités en ce sens, jusqu'à S. Thomas : « Le but de l'auteur, dit-il dans son commentaire du ch. IV, est de montrer que *cum conditio hominis sit tam fragilis, de facili cadit in peccatum* »; et il en avait donné précédemment la raison : *Est autem humana conditio talis, quia ex terrena materia corpus ejus compactum est* (cf. son comm. sur XV, 14).

L'auteur inspiré suggère donc ici de la corruption universelle du genre humain une raison d'ordre métaphysique. En savait-il davantage? L'A. T. insiste souvent ailleurs sur la solidarité qui rend les hommes responsables des fautes de la collectivité. Le N. T. expliquera le règne du péché par cette solidarité de race, qui a sa contre-partie dans la solidarité avec le Rédempteur; mais il est inutile de vouloir trouver cinq siècles avant J.-C. une révélation aussi claire. Job prépare déjà la voie à S. Paul, en montrant l'homme, si juste qu'il paraisse, courbé sous la loi du péché, incapable de lever la tête. Dieu a d'abord appris aux hommes les attitudes religieuses vraies, celles qui doivent demeurer les nôtres encore aujourd'hui; la connaissance des raisons pouvait attendre une révélation plus complète. Ainsi l'A. T. fut le pédagogue de l'humanité, et il le reste pour nous former à la religion chrétienne.

3° *Sens du livre.* — Le livre de Job a reçu les interprétations les plus variées : on peut voir les principales énumérées dans l'art. *Job* du *Dict. de théol. cath.* (VIII, col. 1462-1466). La plupart de ces interprétations sont justes; on leur reprochera surtout d'être incomplètes. Nous écarterons cependant l'interprétation allégorique, qui voit en Job la figure du peuple opprimé; rien dans le livre ne suggère que ce fût l'intention de l'auteur.

Que Job soit un modèle de patience, l'épître de Jacques, et depuis lors des Pères en grand nombre et tous les auteurs ascétiques sont en droit de le souligner. Mais cela n'épuise pas l'enseignement du livre.

S. Thomas d'Aquin y voit une justification de la Providence; on peut en effet l'y trouver. Mais ce n'était pas ainsi que le problème se posait dans l'antiquité israélite; personne ne mettait en doute la justice de Dieu; les tentateurs, le Satan, la femme de Job ne suggèrent rien de pareil; et dans ses cris de détresse les plus passionnés Job n'accuse pas Dieu d'injustice, même en IX, 22 sq.; il ne s'explique pas sa conduite, ce qui est tout différent. Aussi beaucoup d'auteurs modernes font-ils fausse route en cherchant dans Job une « théodicée ».

On admet généralement aujourd'hui que le problème à résoudre est celui de la souffrance, la question posée étant celle-ci : Pourquoi le juste souffre-t-il? Deux opinions partagent les exégètes. Pour les uns (Prat, Budde, Bigot), la réponse serait à chercher dans les discours d'Élihu; la souffrance a pour but de prémunir le juste contre l'orgueil secret qui menace tout homme heureux. Mais si Élihu a résolu le problème, on se demande ce que viennent faire les discours de Yahweh. De plus cette interprétation a le grave inconvénient de supposer Job coupable en ses paroles (*Dict. de théol. cath.*, VIII, col. 1465), ce qui donnerait raison non seulement à Élihu, mais aussi au Satan et aux trois sages; ce n'est pas l'enseignement de l'épilogue (XLII, 7 sq.).

Beaucoup d'exégètes récents ne voient qu'une solution négative; on resterait finalement sur un grand point d'interrogation. C'est une vue dont on ne peut nier la justesse. Aujourd'hui nous voyons mieux comment la souffrance, conséquence naturelle de notre état de créature, s'insère dans le plan de la Providence; la Rédemption et la félicité éternelle nous ont apporté des lumières inconnues à Job; mais qui oserait prétendre le problème résolu?

Cette solution introuvable était-elle le but de l'auteur? Le problème est posé par la souffrance du juste. Mais se demande-t-on précisément pourquoi le juste souffre? Seul Élihu répond à cette question; Yahweh l'ignore, le Satan ne l'avait pas posée, ni les amis pour qui elle n'aurait pas de sens. Job lui-même se la pose-t-il? Il connaît déjà la réponse qu'Élihu lui apportera à grand renfort d'éloquence; c'est un creuset où

s'épure le juste (VII, 17-21); il ne voit d'ailleurs pas pourquoi Dieu ne se contente pas de pardonner tout de suite. Mais ce n'est pas là pour lui le vrai problème; il ne doute nullement de la sagesse divine. La question qu'il pose à Dieu avec insistance n'est pas : « Pourquoi me fais-tu souffrir? », mais : « Ne suis-je pas juste? ». C'est sur ce point qu'on l'a attaqué, c'est au sujet de sa justice qu'il exige une solution.

Le problème posé est donc bien celui du juste souffrant; mais au lieu de mettre l'accent sur la souffrance, c'est plutôt sur la justice qu'il faudrait le placer. La souffrance n'est qu'un réactif; ce qu'il faut déterminer, c'est la justice. Est-elle un pur calcul d'intérêt? Est-elle une valeur humaine qui lierait, pour ainsi dire, Dieu? Est-elle un bien dont l'homme aurait le droit de se faire gloire? Les malheurs qui fondent sur Job, plus encore la crise morale qui bouleverse son âme, les doutes qu'on y veut faire naître au sujet de son innocence, finalement la révélation de la Majesté divine, lui font trouver la réponse à ces questions.

Au reste, mieux vaudrait se garder de vouloir déterminer avec trop de précision le « problème à résoudre »; c'est là une attitude d'esprit toute moderne, qui risque de fausser notre examen, en nous plaçant à un point de vue qui n'est pas celui de l'auteur. Plus ou moins influencés par le souvenir des dialogues de Platon, nous cherchons dans Job la discussion d'une thèse; c'est une erreur de perspective. La sagesse d'Israël, comme celle de tout l'Orient ancien, n'est pas une philosophie, une étude raisonnée sur des idées abstraites, fût-ce sous un revêtement aussi pittoresque et même poétique qu'on voudra; c'est une expérience vécue. Dans les livres sapientiels, l'enveloppe concrète n'est pas un ornement, c'est le sujet lui-même. On nous décrit l'expérience de Salomon, de Tobie, d'Ahiqar, de Job. Pour comprendre ces livres, il ne faut pas se demander d'abord quelle est la thèse, mais plutôt essayer de réaliser l'exemple proposé; une fois cette expérience bien assimilée, il sera permis de formuler, selon nos habitudes abstraites, la thèse sous-jacente. Encore ne faudra-t-il pas oublier qu'une tranche de vie a toujours plus de complexité et moins de précision qu'un système d'idées.

Suivons Job dans son expérience pour essayer de dégager la pensée de l'auteur inspiré. Au point de départ, c'est un juste qui ne perd pas son temps à s'analyser; il est si naturel d'être heureux, surtout quand on est juste. Une mauvaise langue l'accuse de manquer de désintéressement; il perd ses biens, ses enfants; il se cramponne à sa vertu. Touché même dans son corps, réduit à une existence plus triste que l'ombre du tombeau, il résiste à la parole tentatrice de sa femme; sa foi en Dieu est inébranlable, il se soumet et il trouve même le courage de bénir la main qui le frappe.

Certains croient qu'ici tout est dit; Job ne pourra plus que descendre de ces hauteurs. On voit même dans ses cris désespérés, ses appels à la mort, plus qu'un recul, une contradiction avec l'attitude soumise du prologue; d'où l'hypothèse toujours si commode de deux livres mal soudés. Ne vaut-il pas mieux chercher une solution qui sauvegarde la cohérence de l'ouvrage? C'est d'ailleurs une vue trop simple de croire la perfection atteinte, parce que le patient est résigné. L'acceptation de la volonté divine est le *minimum* que l'on puisse exiger de l'âme religieuse sous le coup de l'épreuve; plutôt qu'un point d'arrivée, c'est un tremplin de départ pour l'ascension vers Dieu.

La résignation n'empêche pas de souffrir, et le cri de douleur par lequel Job rompt le silence ne doit pas scandaliser; mais la douleur risque de paralyser la réflexion, et il fallait l'intervention maladroite des trois amis pour faire tirer à Job les fruits de son expérience amère. Il s'était sans doute comme tout le monde, comme ses amis, contenté jusqu'ici de la bonne doctrine si simple et si conforme à l'observation des gens bien portants : le malheur ne frappe que les impies, ou, si le juste est parfois effleuré, c'est pour un temps, afin de le purifier de quelque secrète faute vénielle (Éliphaz, IV sq.; Job, VII, 17-21; IX sq.; XIII, 23-27). Son esprit se reposait en paix sur cette sagesse qu'il enseignait aussi aux autres pour les réconforter dans leurs peines (IV, 3 sq.). Aujourd'hui, les rôles ont changé; en vain ses amis lui rappellent cette doctrine, ils ne parviennent qu'à lui en faire voir le vide et la fausseté.

Cette constatation fait faire à Job un grand pas en avant. La bonne sagesse humaine traditionnelle s'écroule, au moment même où elle devrait offrir un appui; c'est pour Job l'occasion d'un déchirement plus intime, mais aussi d'un nouveau détachement et d'un nouveau progrès. Les pauvres pensées des hommes cessent de lui voiler l'immensité de Dieu; perdu ce parapet branlant, il se trouve au bord d'un abîme qui lui donne un instant le vertige, le mystère de ce Dieu, qui fait périr également le juste et l'impie, car c'est bien lui (IX). Mais cette tentation plus subtile n'aura pas plus raison de sa foi que les assauts du Satan ou de sa femme. Il ne veut pas plus douter de la Justice de Dieu que de la sienne propre (XII sq.), si déroutante qu'elle soit (XIV); le mystère ne le fait pas chanceler (XVII, 9). Son regard s'affermit; il s'appuie désormais sur cette Justice même (XIX), au point de défier ses adversaires et la mort même; il ne la comprend pourtant pas davantage (XXIII et XXVII), mais son mystère l'enchante (XXVIII).

La justice de Job est désintéressée, le prologue l'a montré. Elle ne lie pas cependant la Justice de Dieu, dont il est présomptueux de vouloir pénétrer le mystère. Job a déjà beaucoup appris, à discuter avec ses amis et avec sa conscience. Il lui reste un pas décisif à franchir; Yahweh en personne lui imposera le dernier détachement, qui le libérera totalement. Job tient encore à son honneur; sa justice lui paraît un bien propre et inaliénable, qu'il est en droit de revendiquer jusqu'au tribunal de Dieu.

Job a eu raison du Satan et des sages; il n'aura pas raison de Dieu, et pourtant il trouvera la paix. Yahweh ne relèvera rien de faux ni d'exagéré dans la plaidoirie passionnée des ch. XXIX-XXXI; il n'a pas parlé inconsidérément comme Éliphaz et ses deux compagnons (XLII, 7 sq.), mais le brevet d'innocence se fera attendre. A l'assignation de Job, Dieu répond par une description de la création, l'œuvre des cinq premiers jours. Discrètement, le poète ne va pas plus loin; Job a déjà compris : l'homme est un être autrement mystérieux que toutes ces merveilles qui déjà déroutent sa raison. Devant la Majesté divine, il abandonne sa fierté, il s'abîme humblement prosterné dans la poussière et la cendre. On ne pouvait lui demander sacrifice plus difficile; il avait sans aigreur renoncé à tous ses biens, à sa santé; déçu par les conséquences de la sagesse humaine, il avait triomphé de son désarroi en se réfugiant dans le mystère. Job prend maintenant de lui-même l'attitude du pénitent; il en avait accepté jusqu'ici les dures marques dans sa chair, il en prend cette fois les humbles sentiments dans son âme.

L'itinéraire de Job est terminé, il a renoncé à tout, à sa justice même; à l'instant il est justifié. De sa poussière, Dieu le relève : « Mon serviteur Job n'a point comme les autres erré dans ses paroles » (XLII,8).

La justice sort de là, dégagée de tout ce qui pouvait tromper sur sa véritable nature; elle est tellement au-

dessus de ce qui paraît qu'elle n'attend pas une récompense visible; désintéressée, on n'en peut juger sur les apparences; et Dieu reste libre de faire périr le juste avec l'impie, comme il fait pleuvoir sur les bons et sur les méchants (Matth., v, 45); le gouvernement du monde est un mystère qu'il vaut mieux adorer que juger, si on ne veut pas encourir le blâme qui tombe sur Éliphaz et ses compagnons. Mais la justice de l'homme est elle-même un mystère; elle n'est pas au pouvoir de l'homme, il ne peut s'en glorifier : il ne mérite que d'être condamné, mais le Souverain Juge lui fait grâce dès qu'il consent à avouer son indignité (XLII, 6 sq.).

Les mystères entrevus font briller dans l'âme de Job des lumières qui annoncent le N. T. Le problème de la souffrance en reçoit-il aussi quelque éclaircissement? Job a décrit ses douleurs comme des bêtes féroces qui l'assaillent. Dieu lui répond par la description des monstres dont il fait le jouet de ses enfants. La souffrance est un jeu cruel de l'homme avec les puissances mauvaises; il y apprend à connaître ses propres forces et la Bonté de Dieu. Il est comme un enfant que son père laisse jouer avec le molosse qui pourrait le blesser; mais, d'un regard, il fera rentrer le monstre dans son antre, et l'enfant se jettera dans ses bras, ayant fait l'apprentissage de sa faiblesse, connaissant mieux la puissance et la bonté de son père. Est-ce là une solution purement négative?

A l'exemple de Job, tout homme aux prises avec la souffrance doit lutter avec les hommes et avec Dieu; comme autrefois Jacob, il ne l'emportera qu'au prix d'une blessure profonde, qui est la marque de son triomphe.

BIBLIOGRAPHIE. — 1° *Commentaires patristiques*. — Les Pères ont souvent utilisé Job, mais peu de commentaires complets nous sont parvenus.

a) Grecs. — Il ne reste guère que des fragments dispersés dans les Chaînes. De l'étude de Mgr Devreesse (*Supplém.*, t. I, col. 1140-1145), on tirera cette conclusion que les attributions ont besoin d'être vérifiées. C'est donc avec prudence qu'on utilisera les fragments publiés par Migne, sous le nom de Clément d'Alexandrie (*P. G.*, IX, col. 739-742), Origène (*P. G.*, XII, col. 1029-1050 et XVII, col. 57-106), Athanase (*P. G.*, XXVII, col. 1343-1348), Didyme d'Alexandrie (*P. G.*, XXXIX, col. 1119-1154), Chrysostome (*P. G.*, LXIV, col. 505-656), Olympiodore (*P. G.*, XCIII, 13-470); parmi ces derniers, un bon nombre appartiennent à Polychronius. Les rares commentaires qui ont échappé ne nous sont parvenus que mutilés, et restent d'un accès difficile. Un manuscrit de Florence, dont on a une page dans Migne (*P. G.*, LXIV, col. 503-506), garde une bonne partie du commentaire de S. Jean Chrysostome (cf. L. Dieu, *Le commentaire de S. Jean Chrysostome sur Job*, dans *Rev. d'hist. eccl.*, 1912, p. 640-658). Une version arménienne du commentaire d'Hésychius de Jérusalem a été publiée par le P. Tchérakian (Venise, 1913); ce texte n'a pas encore fait l'objet d'un examen scientifique. Enfin il existe en manuscrit un commentaire qui appartiendrait, d'après les Chaînes, à un certain Julien totalement inconnu par ailleurs. M. Draguet (*Rev. d'hist. eccl.*, 1924, p. 38-65) a montré qu'il s'agit d'un auteur arien de la fin du IVe siècle. Une traduction latine, due à Perionius, en a été publiée par Génébrard, dans son édition latine d'Origène. Pour ce qui reste de Théodore de Mopsueste, voir dans ce Dict. t. II, col. 96.

b) Syriaques. — La situation est assez semblable à celle des commentaires grecs. S. Éphrem avait-il commenté Job? La Chaîne de Sévère d'Édesse (IXe s.) lui attribue un certain nombre de fragments, réunis dans les *Opera syriaca* (t. II, p. 1-20) avec une traduction latine approximative. Du nestorien Išodad de Merv, le commentaire a été publié par J. Schliebitz (Giessen, 1907); la traduction allemande a été assez vivement critiquée. Bernstein a publié dans sa *Chrestomathia syriaca* des scolies de Bar Hebræus sur Job.

c) Latins. — Les quatre livres de S. Ambroise *De interpellatione Job et David*, dont l'assemblage est assez factice, se rapprochent plus de l'homélie que du commentaire; à son habitude, l'évêque de Milan s'inspire beaucoup des Alexandrins (*P. L.*, XIV, col. 797-850). — S. Augustin n'est pas très fier des *Annotationes in Job* publiées sous son nom (*P. L.*, XXXIV, col. 825-886); il renonce à en donner une édition correcte (cf. *Retract.*, *P. L.*, XXXII, col. 635). — De S. Jérôme, nous n'avons que ses deux traductions avec leurs préfaces. Un de ses disciples, le prêtre Philippe, a commenté le texte traduit par son maître sur l'hébreu. Ce commentaire a été souvent recopié, et il en existe des recensions très différentes, qui ont été publiées dans les œuvres de S. Jérôme ou de Bède le Vénérable; on en trouve dans Migne une recension courte (*P. L.*, XXVI, col. 619-802); l'*Expositio interlinearis* (*P. L.*, XXIII, col. 1407-1480) n'est qu'un extrait du même commentaire (voir la préface de Vallarsi, *ibid.*, col. 1402). — Le commentaire de Julien d'Éclane, publié en 1897 dans le *Spicilegium Casinense* (vol. III, pars Ia, p. 333-417), est, au dire du P. Vaccari, ce que l'antiquité latine nous a laissé de mieux pour l'exposé du sens littéral (*Un commento a Giobbe di Giuliano di Eclana*, Rome, 1915). — Un anonyme, qui prétend traduire un texte grec, mais se contente, semble-t-il, de chercher son inspiration dans un auteur de l'école d'Antioche, a longuement commenté les trois premiers chapitres (*P. G.*, XVII, col. 371-522). Cette œuvre, faussement attribuée à Origène, est due à la plume d'un arien, peut-être Illyrien (Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes*, p. 502-504). — Le plus célèbre commentaire de Job est celui de S. Grégoire (*P. L.*, LXXV-LXXVI). C'est un traité spirituel de première valeur; l'exégète n'y trouvera guère à glaner pour l'interprétation littérale. S. Grégoire domine toute la tradition postérieure jusqu'à S. Thomas d'Aquin, qui revient à l'étude de la lettre.

2° *Commentaires récents*. — Le commentaire de Dhorme ne laisse pas grand chose à désirer au lecteur français (Paris, 1926). Parmi ses émules à l'étranger, il suffit de citer : Driver-Gray (*Intern. crit. comment.*, Edinburg, 1921); Ball (Oxford, 1922); Buttenwieser (London, 1922); Ricciotti (Torino-Roma, 1924); Thilo (Bonn, 1925); Peters, excellent (Münster i. W., 1928); Szczygiel (Bonn, 1931); Hölscher (Tübingen, 1938). Ces auteurs donnent une bibliographie plus complète; voir aussi l'art. *Job* de L. Bigot (*Dict. de théol. cath.*, t. VIII, col. 1458-1486), et l'étude de A. Lods, *Recherches récentes sur le livre de Job*, dans *Rev. d'hist. et de phil. relig.*, 1934, p. 501-533. Les articles récents du P. A.-M. Dubarle (*Vie spir.*, 1945, t. LXXII, p. 64-87 et 178-196), réédités dans son livre *Les sages d'Israël*, Paris, 1946, exposent souvent des opinions contraires aux nôtres. Cette divergence ne les empêche pas de compléter avantageusement notre exposé.

A. LEFÈVRE.

JOEL (LE LIVRE DE). — I. Division. II. Technique littéraire. III. Date de composition. IV. Le problème. V. Exégèse des deux premiers chapitres. VI. Conclusion : valeur religieuse. Bibliographie.

I. DIVISION. — La prophétie est répartie en quatre chapitres dans le T. M., en trois seulement dans les LXX, la Peschitto et la Vulgate : le c. II se termine au ℣. 27 dans le T. M., et continue jusqu'au ℣. 32 dans les LXX; ces cinq versets forment le c. III en hébreu.

Le livre est à partager en deux parties, car il traite deux sujets. La coupure n'est pas pour autant facile à placer avec certitude. En général on divise ainsi : *a)* I, 1 à II, 17; — *b)* II, 18 à fin. La coupure réelle, ainsi soulignée entre II, 17 et II, 18, paraît pourtant n'être qu'une division mineure, comme serait celle de scènes d'un même acte. Le véritable entr'acte, marqué par le changement de temps, est plutôt entre la fin du c. II et le début du c. III. Les deux parties ainsi délimitées (c. I et II; III et IV) comprennent l'exposé d'une crise et sa solution. Chacune roule sur un thème propre : la première, sur une invasion de sauterelles; la seconde, sur le jugement des nations. Il n'est plus question du premier thème après l'entr'acte; et il n'est pas question du second avant. Comme le thème des sauterelles ne sort pas de l'ordre normal, fût-ce exceptionnel, de l'histoire providentielle présente, et que celui du jugement des nations est une révélation sur des faits posthistoriques, on les opposera comme histoire à eschatologie.

II. Technique littéraire. — 1° *Première partie.* — Le genre relève de la liturgie de lamentation, soit du cadre où trouvaient place les psaumes de lamentation du peuple; justement II, 17 en donne un spécimen typique (cf. Ps., LXXIX).

1. Le chapitre premier commence par une série d'invitations à la plainte, d'un style analogue à Is., XIII, 6; XIV, 31; XVI, 7; XXIII, 1, 6, 14; Jer., IV, 8; XXV, 34; XLIX, 53; Ez., XXX, 2 Elles s'adressent aux anciens, aux buveurs, au peuple, aux laboureurs, et aboutissent aux prêtres, chargés de publier un jeûne (I, 2, 5, 8, 11, 13). Ces appels sont motivés par un fléau qui comporte invasion de sauterelles (I, 4, 5), sécheresse (I, 10, 11, 12) et famine (I, 17-20). Au milieu vient une première allusion à l'imminence du jour de Yahweh (I, 15). Dans ce chapitre, le prophète épuise complaisamment le vocabulaire agricole (arbres, champs, cultures, demeures, troupeaux, et finalement bêtes sauvages).

2. Le chapitre second comprend deux mouvements, l'un menaçant, l'autre apaisant.

a) Le premier (II, 1-17) s'ouvre par l'ordre de sonner le cor comme signal du jour de jeûne, et forme un discours de menaces, qui passe du fléau actuel à l'appréhension d'un désastre nouveau qui doit le suivre. Ici l'auteur manie des images tirées du répertoire militaire (chevaux, chars, cavaliers, murailles), ainsi que du registre des désordres cosmiques, facilement de mise dans les descriptions de batailles. Il se donne ainsi de quoi orchestrer le thème du jour de Yahweh (II, 10 sq.). L'appel au deuil cède alors à une sommation, qui convie au repentir, au cours de laquelle apparaît, sous le voile du doute, une première évocation d'espérance (II, 12-14). Un nouvel ordre de sonner le cor prépare une assemblée (qui donne occasion d'énumérer les termes de famille) autour des prêtres dans leur liturgie de supplication (II, 15-17).

b) Le second mouvement (II, 18-27) introduit de suite l'oracle de salut, réponse de Yahweh à son peuple. C'est la réplique exacte du c. I, comme lui en terminologie agricole; mais cette fois, il s'agit d'invitations à la joie. Leur genre (cf. Soph., III, 14; Zach., IX, 9) rappelle celui des psaumes d'actions de grâces. Elles s'adressent à la terre, aux animaux et aux hommes (II, 21-23). Des promesses symétriques aux plaintes du ch. I annoncent la pluie, l'abondance et la compensation des ravages des sauterelles. Cette partie s'achève d'une façon sereine par l'affirmation de l'habitation de Yahweh parmi les siens (II, 27).

2° *Seconde partie* (c. III et IV). — De moitié plus courte, elle utilise de façon grandiose le cadre du procès, également associé à l'usage du jeûne (cf. I Reg., XXI, 9). Elle comprend un prélude, le tableau du jugement et un finale.

1. Le ch. III règle d'abord ce qui doit advenir d'Israël : l'effusion préliminaire de l'Esprit, les signes du jour de Yahweh et la sauvegarde d'Israël. Ces trois idées ramènent des motifs du ch. II; la première, le style domestique (III, 1, 2; cf. II, 16); la seconde, les cataclysmes cosmiques (III, 3, 4; cf. II, 10); la dernière, la montagne de Sion (III, 5; cf. II, 1).

2. Le procès comprend la convocation (IV, 1, 2), l'accusation (IV, 3-5) et la sentence (IV, 6-8). Les termes de contentieux sont de circonstance : héritage, partage, tirage au sort, vente, vengeance, talion. Suivent les reprises : transposée sur le mode guerrier, la convocation devient levée de troupes en armes (IV, 9-12); en langage agricole, le jugement devient moisson et vendange (IV, 13); en images cosmiques, la sentence devient ébranlement du ciel et de la terre (IV, 14-16).

3. Le finale (IV, 17-21) est une évocation apaisée du règne de Yahweh au milieu de son peuple, dont la prospérité contraste avec la ruine des nations. La rédaction emprunte à la géographie un dernier répertoire : montagne, colline, torrent, source, vallée, désert, pays habité; elle rend ainsi à sa série naturelle l'expression de l'habitation de Yahweh à Sion. Cette idée, qui terminait déjà la première partie (II, 27), ici répétée en forme d'*inclusio* (IV, 17, 21), clôt ce livret dramatique dans un climat édénique.

III. Date de composition. — Le texte ne contenant aucun repère explicite sur l'époque de sa composition, il reste à délimiter celle-ci par les trois voies suivantes : l'examen des circonstances politiques que le livre suppose, l'examen des emprunts littéraires et celui des idées, pour estimer la place probable de Joël dans l'histoire religieuse d'Israël.

1° *État politique.* — La Palestine n'est pas sujette à la division en deux royaumes. Il n'est pas question de Samarie, et quand le mot Israël se présente (II, 27; IV, 2; IV, 16), loin de s'opposer à Juda, Sion ou Jérusalem, il leur est équivalent. Joël est donc après 722. L'absence de roi avait suggéré à Credner (1831) l'époque de la minorité de Joas, à tort (cf. W.-R. Smith et T.-K. Cheyne, art. *Joel*, dans *Enc. brit.*, 1911). Elle s'explique naturellement, si le livre date d'après la monarchie, ce que suggère l'omission des deux grands envahisseurs du temps des rois, Assur et Babylone, dans les peuples jugés au ch. IV. Ceux-ci comprennent, en plus des voisins perpétuels (Tyr et Sidon, les Philistins, l'Égypte, Édom), les Sabéens et les Grecs, qui conviennent mieux après le retour de l'exil. Il est compréhensible qu'alors Jérusalem n'ait pas l'aspect d'une capitale militaire, mais d'une communauté où la parole est aux anciens et aux prêtres. Le Temple est rebâti (I, 9, 13, 16). Peut-être, II, 7, 9 demandent-ils que les murs soient aussi reconstruits, c'est-à-dire qu'on dépasse Néhémie. La discrétion concernant les Perses et la présence des Grecs dans les peuples à juger invitent à penser que les Grecs n'ont pas encore occupé le pays, à la place des Perses. Sous le jour politique, Joël est possible entre 445 et 333.

2° *Dépendance littéraire.* — Joël comprend un bon nombre d'expressions ou de versets communs avec d'autres livres de la Bible. Voici les plus suggestifs : I, 15; cf. Is., XIII, 6; Ez., XXX, 2; — II, 1ᵇ, 2, cf. Soph., I, 14 sq.; — II, 3, cf. Ez., XXXVI, 35; — II, 6, cf. Nah., II, 11; — II, 10 (et IV, 15), cf. Is., XIII, 10, 13; Ez., XXXII, 7; — II, 11 (et III, 4), cf. Mal., III, 2, 23; — II, 13, cf. Ex., XXXIV, 6; Ps., LXXXVI, 15; CIII, 8; CXLV, 8; Neh., IX, 17; Jon., IV, 2; — II, 14, cf. Jon., III, 9; — II, 17, cf. Ps., LXXIX, 10; CXV, 2; — II, 27, cf. Is., XLV, 5, 14, 22; XLVI, 9; — III, 5, cf. Abd., 17; Is., XXXVII, 32; — IV, 9, cf. Jer., VI, 4; — IV, 10, cf. Mich., IV, 3; Is., II, 4; — IV, 16, cf. Am., I, 2; — IV, 18, cf. Am., IX, 2. De ces rencontres verbales, il est parfois malaisé de conclure à la priorité d'un texte par rapport à l'autre, ou d'apprécier l'emploi de formules stéréotypées qui s'expliquent même sans emprunt. Cependant, la dépendance de Joël vis-à-vis d'Ézéchiel n'est guère douteuse, de même qu'Is., XIII semble avoir fourni plusieurs données. Abdias est équivalemment cité par la formule « Yahweh a dit ». Par contre, la priorité de Joël sur Jonas est probable. Joël se situe donc entre Abdias et Jonas. Si cette conclusion se réfère à des prophéties de dates elles-mêmes incertaines, elle cadre pourtant avec l'approximation de la première méthode, et serait même à l'aise dans les deux premiers tiers de la zone envisagée.

3° *Examen des idées.* — 1. *Le culte.* — Les prophètes préexiliens avaient comme problème ordinaire la lutte entre le service de Yahweh et l'idolâtrie. Joël ne connaît pas un antagonisme de ce genre. Son peuple est résolument yahwiste. Les prophètes préexiliens, soucieux de la religion intérieure, ont été amenés à

des invectives du genre de Am., v, 21-23; Mich., vi, 6; Is., i, 11-15; Jer., vii, contre le culte et le Temple, qui justifient en quelque mesure l'antinomie : prêtre et prophète. Certes, il faut y voir l'appel aux conditions intérieures qui doivent accompagner les sacrifices plutôt que la condamnation de ces derniers (cf. Matth., v, 23), mais il est vrai que les recommandations positives du culte sont surtout le fait des prophètes d'après l'exil. En ce cas, Joël est bien dans cette catégorie, car on conçoit mal Amos, Isaïe, ou Jérémie, convoquant la caste sacerdotale au Temple pour une réunion comme celle de Joël, i, 13 et ii, 12-17. Ils n'auraient jamais pensé à dénoncer comme le pire malheur de la disette l'impossibilité d'assurer la continuité des sacrifices (cf. Joel, i, 9, 13).

2. Le *jour de Yahweh* est une expression reprise du vocabulaire prophétique, où elle suit un développement historique. Le point de départ est une espérance de salut racial et national, que corrige Amos, en présentant ce jour comme un jugement sur Israël. Il doit être passé au crible, et seul, un reste sera sauvé. L'espoir de conversion générale d'Osée permet à Habacuc de revenir à l'ancien particularisme, coloré cette fois de moralité. Cette attente paraît encore plus dans Isaïe, puis dans Sophonie, qui, dans un cadre élargi, reparlent du jugement des nations, comme Amos, et comme lui, d'un tri éventuel en Israël. Rendus à ce point, Jérémie et Ézéchiel, avant 586, vont préciser que Jérusalem est perdue, et que le « reste » sera à chercher dans les déportés. Après 586, le tri paraissant opéré, ils conçoivent Juda comme une collectivité de justes réunis par une nouvelle alliance : dès lors, le jour de Yahweh est tout en faveur de Juda, et les menaces réservées aux nations. Is., xiii-xiv (comme xl-lv) fait bien peser la sévérité sur Babylone, mais accentue le caractère moral du jugement, avec possibilité d'extension de la communauté élue. Une fois laissée l'idée de crible, il reste celle de purification. Aggée envisage celle des rapatriés avant tout par une restauration du Temple et du culte. Jérusalem a encore un rôle à jouer, celui de métropole. Zacharie le suit, mais entr'ouvre l'accès de ce culte sauveur aux étrangers, d'autant plus sauveur qu'il doit aller de pair avec la conversion intérieure. Sa conception est proche de l'idéal de Is., lvi-lxvi, idéal à la fois rituel et moral, sioniste et universaliste. Les prophètes ultérieurs contiennent des dosages divers des idées précédentes. Les jugements, sévère pour les nations et favorable à un Israël moral, sont des constantes; mais on voit aussi bien le discernement à opérer parmi les Juifs, que la tendance à accueillir les Gentils, par ex., Zach., ix-xiv. Cependant, le jour de Yahweh, toujours décrit sous une forme idéale, sort progressivement des données terrestres (Is., lvi-lxvi). Avec Is., xxiv-xxvii, il passe de l'eschatologie historique à l'eschatologie transcendante, qui fera la matière des Apocalypses : un jugement ultime clôt l'ère de l'histoire, pour ouvrir celle d'un monde nouveau, caractérisé par le règne des saints (Daniel).

Sur ce schéma, où placer Joël? D'abord, pas aux extrêmes. Son particularisme n'est pas celui d'avant Amos, mais moral, sioniste et ritualiste. A l'opposé, Joël ignore les périodes de l'avenir du monde, la résurrection des morts et le rôle du Messie, qui marquent Daniel. Entre les deux, il est certain que l'absence de tri en Israël écarte Joël des prophètes de la fin de la monarchie. Plus tard, à côté d'une tendance universaliste manifeste dans Is., xl-lv, lvi-lxvi, Zacharie, Malachie et Jonas, l'esprit xénophobe, maintenu dans Aggée, Abdias et Is., xxiv-xxvii, trouve son jalon le plus net dans la réforme d'Esdras-Néhémie. Ce particularisme, auquel Joël se rattache, est certes un instinct qui revient d'une façon cyclique et ne permet pas à lui seul de dater un livre, mais il le situerait bien, par exemple, au premier tiers de la période suggérée par la première méthode. Joël se comprendrait, en chiffres ronds, vers 400 (fin du v^e^ s. d'après M. Plath, art. *Joel*, dans *Die Relig. in Gesch. und Gegenw.*, t. iii, col. 312-313). T.-H. Robinson propose, pour la partie apocalyptique, « à peine avant le iii^e^ s. ». Cette date paraît difficile à retenir.

IV. Le problème. — Les deux parties ne sont pas indépendantes comme deux drames juxtaposés, au moins dans l'état actuel du texte, où le premier « acte » traite déjà du jour de Yahweh (i, 15; ii, 1, 11). C'est de là que part le problème. Faut-il forcer l'opposition entre les pages « historiques » et les pages « eschatologiques », au point de donner à la formule « le jour de Yahweh » un sens différent dans les premières, de celui qu'il aura dans les secondes? Y verrons-nous l'épreuve économique passée et présente (Vernes)? Pourquoi alors le déclarer « proche » (i, 15; ii, 11) c'est-à-dire futur? Si le jour est l'intervention libératrice qui doit y mettre fin, le remède, tel qu'il est décrit (ii, 1, 2), ne sera-t-il pas pire que le mal? En ce cas, laissons à la formule, dans la première partie, un sens moins éloigné de celui qu'elle a dans la seconde, et plus ou moins dans tous les prophètes. De fait, les détails de style, les bouleversements cosmiques de ii, 10 font partie du vocabulaire eschatologique. Mais alors, il faut reconnaître que la première partie, déterminée par son thème propre, ne laisse pas de parler aussi d'un thème voisin de celui de la seconde. C'est déclancher une cascade de questions qui conditionne les avatars de l'exégèse des deux premiers chapitres.

V. Exégèse des deux premiers chapitres. — Il est douteux que l'auteur ait délibérément mêlé deux sujets aussi différents que l'invasion des sauterelles et le jugement des nations. Aussi sera-t-il tentant de réduire le thème « sauterelles » à celui du jour de Yahweh. Pour cela, il suffit de comprendre dans l'invasion des sauterelles une invasion militaire travestie, une catastrophe politique qui puisse rentrer dans les prodromes du jour de Yahweh. Ce fut l'interprétation *symbolique* de S. Jérôme, et ce qui est assez curieux, du plus littéraliste des Antiochiens, Théodore de Mopsueste. Les Pères et le Moyen Age latin suivent, jusqu'à Albert le Grand inclus. Plusieurs protestants du xix^e^ s. y reviendront (Hengstenberg, Hilgenfeld, Hävernick).

L'exégèse symbolique tendait à comprendre comme futur et prophétique ce qui est décrit comme passé ou présent — que ce futur ait été historique ou eschatologique. Il parut que c'était surtout l'aspect futur qui sauvait l'unité des deux premiers chapitres, et le symbolisme étant déconseillé par une exégèse obvie, plusieurs économisèrent le symbolisme, en gardant l'idée de l'*avenir*, avec une interprétation *réaliste* : le Pseudo-Rufin, en partie S. Cyrille d'Alexandrie, et Théodoret préférèrent voir de vraies sauterelles là où il paraît y en avoir. Nicolas de Lyre et les rabbins du Moyen Age, Rashi, Abenesra, Kimchi, Maïmonide, font de même. Luther y reviendra, puis Bochard et dom Calmet, avec la majorité des interprètes du xx^e^ s. Parmi les réalistes, un groupe, en particulier, tiendra le sens *eschatologique*, en considérant que de vraies sauterelles figurant dans les plaies d'Égypte, elles sont de mise dans un répertoire de désordres précurseurs du jour de Yahweh, comme d'autres fléaux économiques, à côté de désordres politiques et cosmiques (Schegg, Merx, Scholtz, van Hoonacker, Tobac).

Pourtant, une fois admis que le réalisme valait mieux que le symbolisme, d'autres exégètes pensèrent que le *présent* valait aussi mieux que le futur, les deux premiers chapitres parlant manifestement du présent.

La fidélité ramenait ainsi le problème à son début, car si les c. I et II parlent du présent, tout ce qui dans ces passages vise l'eschatologie redevient un sujet incompatible. C'est, dira-t-on, une surcharge : un Deutéro-Joël a inséré, sur des pages traitant de réalisme présent, ses évocations eschatologiques, qui n'ont rien à y voir. La *pluralité d'auteurs* est admise par Vernes (1871), Rothstein (1896), Sievers (1907), Duhm (1911), Bewer (1912), Hölscher (1914), Marti (1922), T.-H. Robinson (1938). A titre d'exemple, voici la répartition de ce dernier : Au premier Joël reviennent : I, 2-20 (sauf I, 15); II, 12-27 (sauf II, 20). Au second : I, 15; II, 1-11, 20; III, 1-5; IV, 1-21.

Le morcellement est un pis aller. Pour l'éviter, tout en gardant le sens *réaliste et présent* des sauterelles, Dennefeld verra dans leur invasion soit le commencement, soit le prodrome du jour de Yahweh, par un recours au manque de perspective prophétique (1926).

N.-B. — Sur l'historique de l'exégèse, cf. Dennefeld, *Les problèmes du livre de Joël*, Paris, 1926, p. 23-40.

VI. Conclusion. La valeur religieuse. — Joël présente une eschatologie sans trace d'influence étrangère; le fond de ses idées appartient à nombre d'écrits bibliques, pour qui le salut individuel importe moins que celui de la nation. La série des événements terrestres conduit à un but moral, l'instauration du royaume de Dieu. Aussi le malheur ne saurait entraîner le désespoir du croyant, qui est sûr d'une revanche du Dieu de l'histoire. Son but dernier est immuable, mais, vis-à-vis des étapes intermédiaires, Dieu garde une indépendance qui le différencie de l'inexorable fatum païen : Yahweh peut « se repentir ». Ces repentirs, dans les prophètes, ne sont pas du type de Gen., VI, 6, mais de celui d'Ex., XXXII, 12-14, c'est-à-dire des pardons (Am., VII, 3, 6; Jer., XVIII, 8; XXIII, 13, 19). Joël retrouve la source de cette expression dans l'Exode, à l'épisode du Veau d'or, d'où il prend également la liste des épithètes divines (Ex., XXXIV, 6), pour l'allonger d'un dernier qualificatif, fait de ce repentir de Dieu (cf. Jon., IV, 2). Cette conception d'une influence exercée sur Dieu par le repentir humain fonde l'efficacité de la prière et des rites expiatoires, joints à la conversion intérieure (Joel, II, 12-17).

L'originalité réside dans le c. III. Ce prélude au jour de Yahweh, consistant dans l'effusion de l'Esprit, dérive d'Ez., XXXVI, 26, 27, mais Joël y ajoute l'effet charismatique du don de l'Esprit. Ce sont ces versets qui attirèrent l'attention de la prédication apostolique; S. Pierre les cite en entier dans son discours de la Pentecôte, pour déclarer la prédiction accomplie (Act., II, 16-21). Du principe de III, 5, « quiconque invoquera le nom de Yahweh sera sauvé », S. Paul tirera la portée d'espérance universelle, latente dans des pages qui peuvent compter parmi les plus particularistes de la Bible (Rom., X, 13).

Bibliographie. — 1° Avant 1900, consulter les art. *Joël*, dans Vigouroux, *Dict. de la Bible* (V. Ermoni); *Jewish Encyclopedia* (V. Ryssell); *Hastings' Diction. of the Bible* (G.-G. Cameron).

2° *Commentaires.* — S.-R. Driver, *The Books of Joel and Amos*, Cambridge, 1901; K. Marti, *Dodekapropheton erklärt*, Tübingen, 1904; A. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908; A.-C. Gæberlin, *The prophet Joel*, Londres, 1909; B. Duhm, *Die zwölf Propheten*, Tübingen, 1910; P. Riessler, *Die kleinen Propheten*, Rottenburg, 1911; J.-M.-P. Smith, W.-H. Ward, J.-A. Bewer, *Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel (Intern. Crit. Comm.)*, Edinburgh, 1912; Williams, *The minor prophets unfolded, Joel and Amos*, Londres, 1918; J.-H. Hennessy, *Joel, Obadiah and Malachi*, Cambridge, 1919; E. Tobac, *Les prophètes d'Israël*, t. II-III, Malines, 1921; E. Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch*, Leipzig, 1922; J. Schmalohr, *Das Buch des Propheten Joel (Alttest. Abhandl.)*, Munster im W., 1922; K. Marti, *Der Prophet Joel*, dans E. Kautzsch-A. Bertholet, *Die heilige Schrift des A. T.*, Tübingen, 1923, 4e éd.; G.-W. Wade, *Micah, Obadiah, Joel and Jonah*, Londres, 1925; Pilcher, *Hosea, Joel, Amos*, Londres, 1929; J. Lippl-J. Theis, *Die zwölf klein. Propheten*, Bonn, 1937; G.-M. Rinaldi, *Il libro di Joele tradotto e annotato*, Rapallo, 1938; H. Robinson.-F. Horst, *Die zwölf klein. Propheten (Handb. zum A. T.)*, Tübingen, 1938.

3° *Articles et travaux.* — E.-G. Hirsch, *Day of the Lord* dans *Jew. Encycl.*; A.-B. Davidson, *Eschatology*, dans *Hastings' Dict. of the Bible;* L. Dennefeld, *Joël*, dans *Dict. théol. cath.;* O. Procksch, Eschatologie II, dans *Die Rel. in Gesch und Gegenw.*; M. Plath, *Joel, ibid.;* W.-R. Smith-T.-K. Cheyne, *Joel*, dans *Encycl. britan.;* H.-S. Stocks, *Der « Nordliche » und die Komposition des Buches Joel*, dans *Neue kirchliche Zeitschr.*, XIX (1908), p. 725-750; J. Halévy, *Recherches bibliques. Le livre de Joël*, Rostock, 1912; K. Budde, « *Der von Norden* » *in Joel II, 20*, dans *Orientalist. Literaturzeitung*, XXII (1919), p. 1-5; Id., *Der Umschwung in Joel II, ibid.*, p. 104 sq.; W. Baumgartner, *Joel I und II*, dans *Budde-Festschrift (Beitr. zur Wissensch. von A. T.*, XXXIV), 1920, p. 10-19; L. Dennefeld, *Les problèmes du livre de Joël*, Paris, 1926; Cannon, « *The Day of the Lord* » *in Joel*, dans *Church Quart. Rev.*, CIII (1927), p. 32-63; W. Staerk, *Zu Habakuk I, 5 1-11*, dans *Zeitschr. für die altt. Wissensch.*, LI (1933), p. 15-18; O.-R. Sellers, *Stages of locust in Joel*, dans *Amer. Journ. of semit. Lang. and Liter.*, LII (1936), p. 81-85; A. Régnier, *Le réalisme dans les symboles des prophètes*, *Rev. bibl.*, XXXII (1923), p. 400-408.

4° *Texte.* — G.-R. Driver, *Linguistic and textual problems : Minor prophets*, III, dans *Journ. of theolog. Stud.*, XXXIX (1938), p. 400-402; Œsterley, *Old Latin text of the minor prophets, ibid.*, VI (1904-1905), p. 67-70; Groussow, *The coptic versions of the minor prophets*, Rome, 1938.

R. Pautrel.

JOHANNIQUE (THÉOLOGIE). — Voir Théologie biblique *(Nouveau Testament)*.

JONAS (LE LIVRE DE). — I. Généralités sur la personne et le livre de Jonas. II. Auteur et date de composition. III. Unité de composition. IV. Genre littéraire. V. Les sources du livre de Jonas. VI. Doctrine et importance de l'ouvrage. Bibliographie.

I. Généralités sur la personne et le livre de Jonas. — Le livre de Jonas tranche nettement sur les autres écrits prophétiques : ce n'est ni un recueil des oracles du prophète Jonas, ni un récit portant sur l'ensemble de son ministère; il raconte simplement une mission particulière de Jonas à Ninive et ce qui lui advint personnellement en cette occasion.

Jonas reçoit de Dieu l'ordre de se rendre dans la capitale du royaume assyrien et d'y prêcher contre les Ninivites à cause de leur méchanceté. Il refuse de s'exécuter et s'embarque à Joppé pour Tharsis (I, 1-3). Une violente tempête éclate; les marins tirent au sort pour savoir qui peut avoir excité la colère divine; Jonas est désigné comme coupable et demande lui-même qu'on le jette à la mer. A peine a-t-il disparu que la mer se calme, et les matelots rendent hommage à Yahweh (I, 4-16). Cependant Jonas est englouti par un monstre marin; dans le ventre du poisson, il adresse à Dieu un cantique d'action de grâces pour sa délivrance et est au bout de trois jours rejeté sain et sauf sur le rivage (II, 1-11). Dieu alors lui intime la même mission; cette fois il obéit. Les Ninivites à sa voix font pénitence et sont épargnés par Dieu (III, 1-10). L'octroi de ce pardon mécontente vivement le prophète; Yahweh lui montre le bien-fondé de sa conduite miséricordieuse (IV, 1-11).

En II Reg., XIV, 25, il est question de « Jonas, le prophète, fils d'Amittaï, qui était de Gath-Hépher », village du territoire de Zabulon, dans le royaume du Nord (Jos., XIX, 13). Ce voyant prédit de Jéroboam II (788 748) qu'il rétablirait les frontières d'Israël « depuis l'entrée de Hamath jusqu'à la mer de la ʿArabah », oracle qui, comme on le voit, n'a rien de commun avec le contenu de notre livre prophétique. Cependant, comme ici et là on est pareillement en

présence d'un « Jonas, fils d'Amittaï », noms qui ne se rencontrent nulle part ailleurs dans l'A. T., on suppose tout naturellement que dans les deux cas il s'agit du même personnage. Ainsi donc il résulte de II Reg., XIV, 25, que le prophète Jonas exerça son ministère au VIIIe siècle et qu'il était originaire du royaume du Nord.

Dans la Bible hébraïque, le livre de Jonas vient au cinquième rang, après Osée, Joël, Amos, Abdias; dans la Bible grecque, qui présente un ordre différent pour les six premiers prophètes, il vient seulement au sixième rang, après Osée, Amos, Michée, Joël, Abdias. La préoccupation chronologique n'a pas été étrangère, semble-t-il, à la classification des douze petits prophètes, puisque effectivement les premiers nommés, tant dans les LXX qu'en hébreu, sont bien dans l'ensemble les plus anciens, et les derniers nommés les plus récents. Mais, au moins pour les six premiers prophètes, d'autres considérations sont intervenues, en particulier des considérations d'ordre littéraire. En ce qui touche le livre de Jonas, le seul point de vue chronologique devait le rapprocher d'Amos et d'Osée, puisque, d'après II Reg., XIV, 25, Jonas paraît avoir vécu comme eux sous Jéroboam II. Si les compilateurs ont tenu à le mettre tout près d'Abdias, c'est sans doute, comme le pense E. König (*Dict. of the Bible* de Hastings, II [1899], 748), parce qu'ils ont vu en cette histoire une intéressante illustration d'Abd., 1 : « ...un héraut a été envoyé parmi les nations ».

Ce petit livre de Jonas, écrit en une langue simple et claire, est cependant un livre difficile, qui a donné lieu à de vives discussions et à une abondante littérature. On ne s'entend ni sur son auteur, ni sur la date et l'unité de sa composition, ni sur son genre littéraire, ni sur les sources qu'a utilisées l'écrivain inspiré, ni sur le but doctrinal qu'il poursuit. Aussi devrons-nous examiner l'un après l'autre ces divers problèmes. Ils sont d'ailleurs jusqu'à un certain point solidaires. Si le livre de Jonas a été composé après l'exil, on sera moins porté, à priori, à y reconnaître le récit d'événements réels appartenant à la vie du prophète de ce nom du VIIIe siècle. D'autre part, la détermination de la date et du genre littéraire du livre permet de poser convenablement la question des sources où a puisé son auteur. Enfin, tous ces éléments réunis nous aideront à marquer la portée théologique de l'ouvrage avec plus de précision peut-être qu'on ne l'avait fait jusque-là.

II. Auteur et date de composition. — Il semblerait plus logique d'étudier cette question en tout dernier lieu. Nous l'abordons la première, parce que c'est la moins ardue, qu'on peut la résoudre indépendamment des autres, et que sur ce point l'accord tend de plus en plus à se faire aujourd'hui parmi les exégètes de toute nuance. L'ensemble des commentateurs anciens a considéré le prophète Jonas du VIIIe siècle, non seulement comme le héros, ce qui est difficilement contestable, mais encore comme l'auteur même de notre livre. Néanmoins actuellement, même parmi les catholiques, on reconnaît que ce problème peut être librement discuté (*quæstio quam libere in utramque partem agitare poteris*, écrit Knabenbauer, *In prophetas minores*, 1886, vol. I, p. 361), et si certains restent fidèles à l'opinion traditionnelle (par ex. Höpfl, et encore avec des réserves), la plupart, même parmi les conservateurs (par ex. J. Lippl, *Die zwölf kleinen Propheten*, Bonn, 1937, p. 158), songent à une date de composition plus tardive. De fortes raisons militent en effet en faveur de ce sentiment.

1° *Raison psychologique.* — A la différence des autres prophètes, Jonas n'apparaît jamais comme l'auteur de l'ouvrage qui porte son nom; il est toujours question de lui à la troisième personne. Au reste, il est difficilement concevable que Jonas ait fait de son propre caractère une critique aussi mordante et aussi ironique : nous avons, en effet, devant nous un prophète qui s'imagine pouvoir échapper à l'emprise divine; un prophète qui, sauvé miraculeusement, reproche à Dieu sa miséricorde envers les Ninivites, après avoir obtenu auprès d'eux un succès inespéré et tout simplement inouï!

2° *Raisons historiques.* — Ninive, à l'apogée de sa splendeur à l'époque de Jéroboam II, ne paraît plus être pour l'auteur du livre de Jonas qu'un souvenir lointain : « Or, Ninive était une grande ville devant Dieu » (III, 3). Tellement lointain qu'elle prend à ses yeux des proportions colossales, historiquement invraisemblables : une ville « de trois journées de marche » (III, 3), indication qui se rapporte, non pas à sa circonférence, comme le pensait S. Jérôme (*civitas magna et tanti ambitus ut vix trium dierum posset itinere circumiri)*, mais à son diamètre, puisqu'il est dit aussitôt après que Jonas s'engage dans la ville « pendant une marche d'une journée » (V, 4). Les trois journées de marche ne peuvent plus être dès lors que la description hyperbolique d'une grande cité, demeurée fameuse dans les traditions populaires.

C'est ce que confirme la donnée de IV, 11 : ce chiffre de 120 000 enfants en bas âge implique une population totale d'au moins un million d'habitants; on a de la peine à croire qu'une telle agglomération ait pu exister à une date si ancienne. C'est ce que confirme encore la mention du « roi de Ninive » (III, 6), alors que les autres livres bibliques et les inscriptions cunéiformes parlent toujours du « roi d'Assur ».

Après sa chute sous les coups de Cyaxare, en 612, Ninive disparut complètement, au point que pendant de longs siècles on perdit tout souvenir de son emplacement; c'est seulement en l'an 1160 de notre ère que ce site fut retrouvé par un savant juif, Benjamin de Tudela. Dans ces conditions, l'imagination populaire put très tôt grandir démesurément les proportions de l'antique capitale de l'Assyrie. Notre livre de Jonas, qui reflète cette tradition, fut donc composé après 612, mais on ne saurait préciser sa date exacte sans faire appel à d'autres arguments.

3° *Argument littéraire et théologique.* — C'est le principal. La langue accuse une époque récente, celle d'Esdras, de Néhémie et des Chroniques. En voici quelques marques : prépondérance de la forme brève אֲנִי sur la forme longue אָנֹכִי, ce qui est une caractéristique des auteurs postexiliens; — emploi du relatif שֶׁ (I, 7, 12; IV, 10), à la place de אֲשֶׁר; — en IV, 1, substitution de אֶל à עַל, confusion provoquée sans doute par l'usage de l'araméen (cf. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, § 133 *b*): — l'expression de Jon., I, 9, « le Dieu du ciel », fréquente à partir de l'époque persane (Esdr., I, 2; V, 11; VI, 9 sq.; VII, 12, 21, 23; Neh., I, 4, 5; II, 4; II Chron., XXXVI, 23; Dan., II, 18, 37, 44...).

Nous devons aussi mentionner des aramaïsmes. On a fait observer (H. Schmidt, *Absicht und Entstehungszeit des Buches Jonas*, dans *Theol. Stud. und Krit.*, Gotha, 1906, p. 189 sq.) que Jonas renferme à lui seul, dans ses quatre chapitres, à peu près la moitié autant d'aramaïsmes que les autres petits prophètes réunis, et cinq fois plus qu'une section d'Ézéchiel de même longueur. On peut distinguer les aramaïsmes lexicographiques et les aramaïsmes grammaticaux (cf. Kautzsch, *Die Aramaismen im Alten Testament*, Halle, 1902).

Aramaïsmes lexicographiques : le mot טַעַם, employé au sens de « décret » (III, 7), et qui rappelle le

mot araméen טַעַם, si fréquent dans Esdras et Daniel; — le verbe dont nous avons la forme hitpaël (I, 6), יִתְעַשַּׁת, ne se trouve ailleurs que dans la partie araméenne de Daniel (VI, 4); — רִבּוֹ myriade de IV, 11 est soit une forme hébraïsée de l'araméen (König), soit un aramaïsme pur (Kautzsch); — le piel מִנָּה, au sens de « préparer », « ménager » (II, 1; IV, 6, 7, 8), ne se rencontre que dans l'hébreu récent; il est possible que ce soit là un aramaïsme; cf. l'emploi dans le même sens de מָנָה, à la forme pa'il, dans les parties araméennes de Daniel et d'Esdras (Dan., II, 24, 49; III, 12; Esdr., VII, 25...).

Aramaïsmes grammaticaux : בִּשְׁלַמִּי (I, 7), « à cause de qui », expression d'un auteur qui pense araméen et qui traduit de l'araméen en hébreu (Kautzsch); il faut en dire autant de בִּשְׁלִי de I, 12; — en IV, 6, on peut noter l'emploi du datif לְהַצִּיל לוֹ, au lieu de l'accusatif d'objet (לְהַצִּילוֹ) : « Dans la langue postérieure principalement, on trouve assez souvent ל employé comme exposant de l'accusatif du nom objet direct déterminé... L'emploi du ל comme exposant de l'objet déterminé est dû, en grande partie, à l'influence de l'araméen » (Joüon, *Grammaire*, § 125, *k*, et note 1).

Nous n'avons pas voulu dresser une liste complète. On peut d'ailleurs discuter sur tel ou tel des indices philologiques relevés par les exégètes, mais leur ensemble permet de conclure que le livre de Jonas a été composé à un époque assez basse. H. Schmidt (art. cité, p. 184 sq.) veut le dater d'avant 586, sous prétexte qu'il refléterait encore la conception antique de la responsabilité morale collective (tout Ninive est voué à la destruction, puis épargné), battue en brèche par Jérémie et Ézéchiel. Mais il est obligé pour cela de supposer gratuitement que les aramaïsmes les plus significatifs font partie d'additions postérieures; c'est avouer implicitement que l'ouvrage, tel qu'il se présente à nous, est postexilien.

La date de 586, tel est donc le *terminus a quo*. D'autre part, le livre doit être antérieur à la période grecque; on n'y discerne aucune influence du grec, et la correction textuelle, qui permet à Van Hoonacker de trouver dans le psaume (II, 7) le mot Hadès, est très problématique. A plus forte raison ne peut-on retarder sa composition jusqu'au IIe siècle, puisque, sinon Tobie (XIV, 4), du moins Ben Sirach (Eccli., XLIX, 10) le connaît déjà. Si l'on examine de près les indices philologiques cités plus haut (en particulier טַעַם et l'expression « le Dieu du ciel »), on conclura que le temps qui convient le mieux, c'est le milieu du Ve siècle, l'époque d'Esdras-Néhémie. Nous verrons plus loin qu'effectivement la sympathie témoignée par l'auteur au monde païen (plus difficilement concevable avant l'exil) et sa mentalité polémique s'expliquent à merveille à cette époque, alors qu'universalisme et particularisme se heurtaient de façon très vive : d'un côté on adorait « le Dieu du ciel », et de l'autre, sous l'impulsion des grands réformateurs Néhémie et Esdras, la communauté, en partie du moins, tendait à se séparer des étrangers pour se replier sur elle-même dans le culte de la Loi. Le livre de Ruth, plus serein que celui de Jonas, mais qui témoigne comme lui d'une étonnante largeur d'esprit à l'endroit des non-israélites (une fille du pays maudit de Moab devient l'aïeule du roi David!) a été composé, selon Joüon, dans les débuts de la période postexilienne (P. Joüon, *Le livre de Ruth*, Rome, 1924, p. 6 et 13). Jonas, dont la langue est moins pure, peut être regardé comme un peu plus récent.

III. Unité de composition. — 1° *L'ensemble du livre.* — Dans la discussion sur l'époque de composition du livre de Jonas, nous avons supposé son unité. Cette dernière a pourtant été niée, à cause de certaines incohérences apparentes. Les hypothèses formulées par les critiques peuvent se ramener aux deux types suivants : celle des récits parallèles, celle des interpolations et transpositions.

1. *Le système des récits parallèles.* — En 1799, J.-C. Nachtigal (dans *Eichhorns allgemeine Bibliothek der bibl. Literatur*, Lips, 1799, IX, 221 sq.) supposait qu'au psaume d'action de grâces composé par le prophète lui-même à la suite de la délivrance d'un danger mortel (II, 3-10), et à un texte poétique du temps de l'exil dirigé contre le particularisme juif (c. III et IV), un scribe de l'époque d'Esdras-Néhémie avait ajouté une introduction fantaisiste en prose, en vue d'unir les deux premiers morceaux primitivement indépendants. — P. Kleinert (dans *Langes Theologisch-Homilitisches Bibelwerk*, Leipzig, 1868, XIX, p. 13 sq.) croit que les c. III et IV de Jonas sont nés de la combinaison de deux récits qui exprimeraient tous les deux le même enseignement, l'un très brièvement, l'autre avec plus de détails : premier récit : III, 1-5, 10; IV, 1-5; — second récit : III, 1-4, 6-10; IV, 1-3, 6-11. — Autrement compliquée est la dissection opérée par W. Böhme (*Die Komposition des Buches Jona*, dans *Zeitschr. für alttest. Wissenschaft*, VII, 1887, p. 224-284). Cet auteur discerne quatre sources principales, et en plus des gloses : A, la source principale due au narrateur yahviste; B, la source élohiste; R, le rédacteur élohiste qui fond en un seul récit les narrations A et B; enfin C, un écrivain yahviste qui ajoute des compléments. — Avec plus de vraisemblance, A. Thoma (*Die Entstehung des Buchleins Jona, Theol. Stud. und Krit.*, LXXXIV, 1911, p. 47 sq.) songe à deux récits séparés du même auteur (III-IV, et I, jusqu'à II, 1-11), réunis plus tard grâce à l'addition du psaume II, 3-10.

2. *Le système des interpolations et transpositions.* — Le commentateur juif K. Kohler (*The original form of the Book of Jonah*, dans *Theol. Review*, 1879, p. 139 sq.), après une analyse des plus minutieuses, conclut à une multitude d'interpolations et de transpositions. — H. Winckler (*Altorient. Forschungen*, IIe sér., t. II, fasc. 2, 1899, p. 260 sq.) admet quelques transpositions. — H. Schmidt (*Die Komposition des Buches Jona*, dans *Zeitschr. für alttest. Wissensch.*, XXV, 1905, p. 285-310) explique ce qu'il regarde comme des incohérences par toute une série d'additions : par ex. le psaume II, 3-10 fut ajouté après coup pour développer II, 2 (« ...et Jonas pria »), parce que le passage de Yahweh de la colère au pardon paraissait trop brusque; au jeûne des Ninivites (III, 5), on a ajouté le décret porté par le roi de Ninive (III, 6-9), développement de la formule « depuis le plus grand jusqu'au plus petit », parce que la pitié de Yahweh envers ces païens ne paraissait pas assez fondée. Au ch. I, les ℣. 13 et 14 seraient une insertion postérieure complétant le ℣. 12, et destinée à éviter le scandale de païens jetant un prophète à la mer sans encourir de punition. Les ℣. 4 *a*, 5 *a*, 9 *b*, tout ce qui est dit du sommeil de Jonas et de son entrevue avec le chef d'équipage seraient encore des additions.

Parce qu'il regarde le livre entier comme un poème, et donc pour des raisons métriques, E. Sievers (*Metrische Studien*, I, 1910, p. 482-485; id., *Alttestamentl. Miszellen*, II, 1905, p. 35-45) croit pouvoir discerner un certain nombre de gloses, nées selon lui du

désir d'accentuer le caractère religieux de l'ouvrage : I, 9 *b;* III, 8 *b;* IV, 2... Il est piquant de constater que W. Erbt (*Elia, Elisa, Jona*, Leipzig, 1907), s'appuyant sur le même argument métrique, aboutit à des conclusions et à une division du texte entièrement différentes. En fait, en dehors du cantique II, 3-10, le livre de Jonas ne paraît pas être autre chose que de la prose, rythmée peut-être en certains endroits, comme il arrive souvent pour la prose hébraïque.

3. *Jugement sur ces théories.* — Fait significatif, les commentateurs les plus récents de Jonas : A. Van Hoonacker (1908), J. Bewer (1912), H.-C.-O. Lanchester (1921), E. Sellin (1929), T.-H. Robinson (1936), J. Lippl (1937), n'en tiennent guère compte, ou même les rejettent formellement; à l'unanimité, ils se prononcent pour l'unité de l'ensemble de l'ouvrage (mise à part la question du psaume, étudiée plus loin). Les hypothèses mentionnées plus haut leur paraissent insuffisamment fondées et trop artificielles. On a de la peine par exemple à admettre toute la série de gloses et de transpositions imaginées par I. Kohler, H. Winckler et H. Schmidt. Par ailleurs, il n'est nullement prouvé que nous soyons en présence d'une compilation de documents divers. Certes les ch. I, III et IV renferment trois épisodes distincts (le prophète indocile, la conversion de Ninive, le Juif particulariste en face de Dieu miséricordieux), qui pourraient avoir existé séparément; mais, dans le livre tel qu'il se présente à nous, la troisième histoire est inséparable de la seconde, et toutes les deux sont très étroitement soudées à la première. Rien ne prouve que ces trois récits n'ont pas été composés en même temps : il n'y a pas de différence entre eux au point de vue linguistique; ils sont animés du même esprit universaliste, et nous verrons plus loin qu'ils concourent tous les trois à inculquer la même leçon.

On objecte (W. Böhme) l'emploi des noms divins au ch. IV : tandis que, dans les trois premiers chapitres, le tétragramme sacré est réservé aux Hébreux, ou du moins, comme c'est le cas, en I, 14, à des païens en voie de conversion (cf. l'emploi des noms divins dans le livre de Job; voir P. Dhorme, *Le livre de Job*, Paris, 1926, p. 411), au ch. IV, nous avons, tour à tour et sans raison apparente : *Yahweh* (℣. 2, 3, 4, 10), *Yahweh-Élohim* (℣. 6), *Élohim* (℣. 7, 8, 9). Disons tout de suite que ce phénomène ne peut servir d'appui à la théorie de Böhme, puisque, dans les versets qu'il attribue au yahviste (IV, 7, 9), nous rencontrons Élohim. Comment l'expliquer? On a pensé à une dépendance par rapport à Gen., II (Nowack), ce qui n'est pas une solution, car alors pourquoi l'auteur n'aurait-il écrit qu'une fois Yahweh-Élohim? Mieux vaut songer, avec Bewer et Sellin, à des corrections de copistes, dues à l'influence exercée sur eux par le ch. III, où l'on trouve presque partout Élohim : dans IV, l'auteur n'avait aucune raison d'employer Élohim, mais des copistes ont pu substituer ou ajouter ce nom divin, qu'ils venaient de lire, à celui de Yahweh.

2° *Le psaume du chapitre II.* — Si les commentateurs les plus récents reconnaissent volontiers l'unité de composition de l'ensemble du livre de Jonas, ils ont presque tous soin de mettre à part le cas du cantique. A leurs yeux, ce psaume ne provient pas de la même main que le reste de l'ouvrage (Cheyne, Nowack, Marti, Sellin, Robinson, Lippl...), ou bien il faut supposer une transposition et le placer après le ℣. 11 (Döller). Bewer ajoute que, même transposé, le passage n'est pas authentique.

1. *L'hypothèse d'une addition postérieure.* — Ceux qui la soutiennent font remarquer que la langue du cantique, exempte d'aramaïsmes, diffère sensiblement de celle de son contexte; il ressemble au contraire, par son style, aux psaumes d'action de grâces qu'on chantait pour l'accomplissement de vœux après la délivrance d'un danger mortel (cf. O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen, 1934, p. 137). Ce n'est même, dit-on, qu'un centon de divers fragments de psaumes du même genre : on peut donc croire que, comme eux, il a originairement un sens figuré, la descente au fond de l'abîme, au sein des grandes eaux, n'étant que la figure de graves périls. Surtout, il n'existe aucun rapport entre ce chant et la situation concrète de Jonas emprisonné dans le ventre du poisson : le « ventre du schéol », au ℣. 3, désigne le sein des flots, et aucune allusion n'est faite au monstre marin.

Ces raisons sont certes impressionnantes, mais on peut estimer, avec J. Halévy (*Le livre de Jonas*, dans *Revue sémitique*, 14, 1906, p. 27 sq.), Van Hoonacker, Döller et d'autres qu'elles ne sont pas décisives. Les différences stylistiques entre ce morceau et son contexte peuvent provenir du fait que dans un cas nous avons de la prose, dans l'autre de la poésie, et de la poésie remplie de réminiscences de psaumes plus anciens (cf. Joël, tenu par nombre d'exégètes pour plus récent que Jonas, et qui a une langue relativement pure, parce qu'il emprunte constamment aux prophètes antérieurs). Il ne faut pas exagérer d'ailleurs le caractère anthologique du cantique de Jonas : cette pièce a son originalité (℣. 6 et 7 en particulier) et certaines de ses expressions (cf. par ex. ℣. 4 *a*) ne font pas partie du langage métaphorique des psaumes lorsqu'ils décrivent un grand danger. Au reste, le défaut d'adaptation au contexte n'est pas un phénomène isolé : qu'on songe au *Magnificat*, si peu relié à la scène qui vient de se dérouler entre Marie et Élisabeth (cf. Lagrange, *Évangile selon S. Luc*, 1927, p. 53), ou encore, d'une manière générale, au vague des allusions historiques ou personnelles dans les psaumes, d'où la difficulté de les dater.

2. *L'hypothèse d'un simple déplacement.* — Cette hypothèse, selon laquelle le cantique serait venu originairement après le ℣. 11, paraît au premier abord très séduisante : Jonas a été rejeté par le monstre sur le rivage, et son chant d'action de grâces se comprend alors très bien. Cette position cependant est intenable : elle n'échappe à certaines difficultés que pour en susciter d'autres plus graves : le ℣. 2 dit formellement que la prière fut formulée par Jonas du fond des entrailles du poisson; l'absence d'allusion au monstre est inconcevable, si le prophète vient d'en être délivré : pourquoi parle-t-il uniquement de flots, de vagues, d'algues marines?...

IV. Genre littéraire. — C'est, avec celui de sa portée doctrinale, le problème le plus difficile posé par le livre de Jonas : sommes-nous en présence d'un récit historique ou d'une fiction didactique? Dans ce dernier cas, s'agit-il d'une fiction à base historique (midrash) ou d'une fiction pure? Enfin, la fiction est-elle allégorique ou parabolique? Examinons successivement chacune de ces questions.

1° *Récit historique ou fiction didactique?* — Il y a longtemps que la question est posée, au moins en germe. Déjà, à cause des difficultés soulevées par un païen, le prêtre Deogratias consultait, à ce sujet, l'évêque d'Hippone, qui répondait de façon tranchante : *Ad hoc respondetur quod aut omnia divina miracula credenda non sint, aut cur hoc non credatur, causa nulla sit* (*Epist.*, CII; *P. L.*, t. XXXIII, col. 382).

Malgré cette réponse, le même problème est, depuis S. Augustin, sans cesse agité : les incrédules ont continué de se servir du livre de Jonas pour attaquer la religion, et de leur côté, les croyants se sont souvent demandé si leur foi leur imposait d'admettre la réalité de cette histoire.

1. *Première opinion : le livre de Jonas est un récit historique.* — Jusqu'aux temps modernes, cette manière de voir a été de beaucoup la plus commune, du moins dans l'Église catholique : c'est encore celle de J. Lippl; T.-E. Bird (*The Book of Jona*, London, 1938) se contente de dire qu'elle est « peut-être la plus probable ». On invoque en sa faveur des raisons à priori, des raisons historiques, des arguments d'autorité, et l'on s'efforce de répondre comme on peut aux difficultés.

a) Raisons à priori. — Le personnage de Jonas appartient lui-même à l'histoire; l'aventure qu'on nous raconte à son sujet ressemble à une réminiscence personnelle. Un écrivain postérieur n'eût pas osé s'attaquer à la mémoire de ce prophète en lui attribuant une telle étroitesse d'esprit. On ajoute que la mission de Jonas à Ninive n'a rien d'impossible historiquement parlant : Élie est bien allé en Phénicie et Élisée en Syrie. Dans l'antiquité, on n'avait pas l'habitude de créer de pures fictions, sans lien avec des faits réels.

b) Raisons historiques. — On a dit parfois que les documents profanes et les fouilles pratiquées à Ninive confirment les dimensions extraordinaires prêtées à cette ville par le livre de Jonas (par ex. J. Thomas, *Ninive, la grande cité*, dans *Mélanges d'histoire et de littérature religieuse*, Paris, 1899, p. 283-306). Aujourd'hui on se montrerait sans doute plus circonspect : en réalité la circonférence de Ninive proprement dite, telle qu'elle est indiquée par les explorations archéologiques, n'est que d'environ 12 km., et non pas de « trois jours de marche » (Jon., III, 3), et du reste, ces trois jours de marche s'appliquent très probablement, d'après le contexte, à la traversée de la cité, ce qui supprime toute possibilité d'harmonisation.

On a encore invoqué la couleur locale très accentuée de l'édit du roi de Ninive (III, 7-8). Récemment J.-B. Schaumberger (*Das Bussedikt des Königs von Ninive bei Jonas III, 7-8 in keilschriftlicher Beleuchtung*, dans *Miscellanea Biblica*, 1934, II, p. 123 sq.) a attiré de nouveau l'attention sur ce point, tout en corrigeant ce qu'on disait habituellement. Jusque-là, sur la foi de A.-H. Sayce (*The Higher Criticism and the Verdict of the Monuments*[5], London, 1895, p. 489 sq.), on renvoyait à un édit d'Asarhaddon d'Assyrie, selon lequel le monarque, à l'approche d'une invasion nordique, aurait ordonné une pénitence de 100 jours avec prières au dieu Soleil. Schaumberger donne de cet édit une interprétation toute différente, mais il estime qu'on peut alléguer beaucoup d'autres textes, et il cite quelques exemples. La littérature cunéiforme est extrêmement riche en demandes de pardon et en psaumes de pénitence : les calamités, les maladies et les présages de semblables malheurs poussaient les Assyriens et les Babyloniens à se tourner vers la Divinité pour essayer de l'apaiser par des prières et des rites d'expiation; très facilement, ils ajoutaient foi aux présages de leurs devins, et il devient dès lors tout à fait compréhensible, selon Schaumberger, que la prédiction de la ruine de Ninive par Jonas ait fait sur ses habitants une profonde impression, et qu'ils aient cherché à apitoyer le Dieu irrité contre eux; en outre, dans le culte assyro-babylonien, on faisait quelquefois participer les animaux au deuil et au jeûne des hommes.

c) Arguments d'autorité. — On a cité en faveur de l'historicité de Jonas Tob., XIV, 4, mais c'est sans doute à tort : si les mss. *B* et *A* de la version grecque attribuent à Jonas la prophétie de la chute de Ninive, le *Sinaïticus*, qui semble à beaucoup (Nestle, Schürer, Simpson...) le texte le plus soigné, l'attribue à Nahum : c'est l'hypothèse la plus probable, puisque, selon le livre de Jonas, Ninive fut sauvée. Peut-être, d'ailleurs, le texte primitif araméen ne contenait-il aucun nom de prophète, comme le donnent à penser la version syriaque et même la traduction hiéronymienne. Les témoignages de *III Macch.* (VI, 8), apocryphe de l'an 100 av. J.-C., et de Flavius Josèphe (*Ant. jud.*, IX, IV, 1, 2) méritent plus de considération. Toutefois, Josèphe opère dans l'histoire de Jonas certains changements significatifs : c'est par crainte personnelle que ce prophète essaie de se soustraire à sa mission; il s'embarque pour Tarse de Cilicie; c'est dans la région du Pont-Euxin qu'il est rejeté à terre par le poisson; il obtient son pardon et va à Ninive, où il prêche que, sous peu, cette cité perdra sa prépondérance en Asie; ensuite il s'en retourne. Pas un mot du repentir de Ninive et de l'aventure subséquente de Jonas.

On se plaît encore à invoquer la tradition juive. Pourtant on ne peut guère s'appuyer sur l'exégèse rabbinique, qui, ici plus que partout ailleurs, a donné libre cours à sa fantaisie : la raison de la fuite de Jonas, c'est qu'il avait déjà reçu un message semblable à l'endroit des gens de Jérusalem, qui, ensuite, s'étaient repentis et avaient été pardonnés; le monstre qui engloutit le prophète avait été créé par Dieu dès le commencement du monde pour accomplir cette tâche; une grosse perle suspendue dans ses entrailles permettait à Jonas de voir clair; avalé tout d'abord par un poisson mâle, il avait refusé de prier, mais, transféré ensuite dans une baleine femelle, prête à avoir des petits (dans II, 1, il y a le mot masculin דָּג, et au verset suivant, le mot féminin דָּגָה), il se trouva fort mal à l'aise et se décida à implorer Dieu! Les marins retournèrent à Joppé, montèrent à Jérusalem et se soumirent à la circoncision. Cf. *Jewish Encyclopedia*, art. *Jona* (Hirsch); dom Calmet, *Les XII petits prophètes*, 1719.

C'est surtout l'autorité même de Jésus qui est alléguée en faveur de l'historicité de Jonas : Matth., XII, 39-42; XVI, 4; cf. Luc., XI, 29-32. On fait remarquer que Jonas, présenté ici comme une figure du Christ, doit être comme lui un personnage réel, et que la conversion des Ninivites est mise sur le même plan que la visite historique de la reine de Saba à Salomon et opposée comme elle à l'incrédulité de Juifs. J.-F. Driscoll (dans *The catholic Encyclopedia*, New-York, 1910, art. *Jonas*) expose cette argumentation avec une particulière vigueur : si, dit-il, le séjour de Jonas dans le ventre du poisson n'est qu'une fiction, le séjour du Christ dans le sein de la terre n'est, lui aussi, qu'une fiction; si les hommes de Ninive ne doivent pas « se lever » au jour du jugement, les Juifs ne « se lèveront » pas réellement, eux non plus. Le Christ oppose des faits à des faits, non une fiction à une fiction, ou une fiction à des faits. Il serait très étrange, certes, qu'il se présentât comme plus grand qu'un personnage de fiction; il ne serait pas moins étrange de condamner les Juifs pour leur manque de pénitence, en mettant ce manque en contraste avec la pénitence de Ninive qui n'a jamais existé. Toute la force de ce saisissant contraste est perdue, si nous admettons que l'histoire de Jonas n'est pas un fait historique. En outre, le Christ ne fait aucune distinction entre l'histoire de la reine de Saba et celle de Jonas (cf. Matth., XII, 42). Il attribue donc au livre de Jonas la même valeur historique qu'au troisième livre des Rois.

Enfin, on met en avant le fait incontestable que la tradition patristique, dans son ensemble, a traité comme une histoire réelle les aventures de Jonas.

d) Réponse aux objections. — A l'objection populaire et constamment renouvelée de Jonas englouti

par une baleine, on répond avec raison que le texte hébreu ne parle pas de baleine, mais de grand poisson, et que le mot correspondant des LXX κῆτος, dans son sens général et vulgaire, « désigne non seulement tous les monstres marins du genre des cétacés, mais tout grand poisson quelconque, et notamment le *canis carcharias* ou requin, la *lamia*, la *pristis* ou scie ou les autres grands poissons du genre nombreux des squales » (T.-J. Lamy, art. *Jonas*, dans la 1re éd. du *Dict. apol. de la foi cathol.*). Beaucoup d'exégètes pensent au requin; d'autres au cachalot; effectivement, ces monstres marins sont capables d'avaler un homme. Aujourd'hui, on a le bon goût de s'en tenir là et de ne plus aller chercher, comme le font encore Crampon (*Les Prophètes*, Tournai, 1901, p. 810) et von Orelli (*Comment.*, 1908, p. 207) des exemples d'hommes avalés par des poissons, puis rejetés, pour expliquer le cas évidemment miraculeux de Jonas. L'aventure du pêcheur de baleines James Bartley, avalé par une baleine et retrouvé vivant le lendemain, dans l'estomac de l'animal (*The Expository Times*, t. XVII, p. 521), est tout simplement un conte de marins (*ibid.*, t. XVIII, p. 239).

On a raison de faire observer que le caractère miraculeux du livre ne saurait être en soi un motif pour en rejeter l'historicité : dans ce cas, il faudrait refuser créance à tous les récits miraculeux de la Bible, et on ne peut le faire qu'en vertu de préjugés philosophiques.

Par contre, du simple point de vue littéraire, le cantique d'action de grâces, qui est si peu approprié à la situation, suggère l'hypothèse d'une composition artificielle du livre. Cette objection est difficile à résoudre, pour qui prétend sauvegarder l'objectivité des faits : de tels accents de jubilation se comprennent mal de la part d'un homme emprisonné tout vivant.

Mais, ce qui est le plus malaisément explicable dans l'hypothèse de l'historicité, c'est la conversion de Ninive; car ce fait inouï n'est mentionné par aucun autre document profane ou sacré. On répond que notre documentation sur les rois d'Assyrie est incomplète; que la conversion des Ninivites a pu être de courte durée, d'où le silence des autres livres de la Bible et des annales assyriennes; que cette conversion, préparée d'ailleurs par la connaissance des aventures prodigieuses du prophète, n'implique pas forcément l'adhésion au monothéisme hébreu, mais seulement la pénitence pour les crimes commis; on fait enfin remarquer que vers le milieu du VIIIe siècle l'histoire de l'Assyrie a été fort troublée (incursions arméniennes, pestes, éclipses de soleil, séditions) : ce serait pour la prédication de Jonas un contexte favorable.

2. *Deuxième opinion : le livre de Jonas est un écrit didactique.* — C'est la solution vers laquelle s'oriente de plus en plus l'exégèse, même l'exégèse catholique. Cf. Gigot, *Special introduction to the study of the Old Testament*, New-York, 1906, t. II, p. 315 sq.; Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, p. 315 sq.; Lesêtre, *Les récits de l'histoire sainte, Jonas*, dans *Rev. prat. d'apol.*, 1910, p. 881-900; Condamin, *Dict. apol. de la foi cathol.*, art. *Jonas;* Dennefeld, *Dict. de théol. cathol.*, art. *Jonas*... Ce n'est pas la peur du surnaturel qui fait adopter ce sentiment, mais seulement les caractères intrinsèques du livre : il manifeste une convergence d'indices, dont chacun pris à part ne suffirait sans doute pas à prouver la non-historicité de l'ouvrage, mais dont l'ensemble crée une très grande probabilité, sinon une certitude. Voici les arguments qu'on avance et la réponse qu'on donne aux objections.

a) Arguments. — *a. La composition tardive de l'ouvrage et son allure générale.* — S'il est vrai (cf. *supra*) que le livre de Jonas a été composé environ trois siècles après l'existence du prophète de ce nom, on sera peu enclin à le regarder comme historique, alors surtout que la notice du livre des Rois sur Jonas ne fait aucune allusion aux aventures ici racontées. D'ailleurs, il est caractéristique que l'ouvrage, en dépit de son apparence historique, ait été classé au canon parmi les prophètes. On a donc su comprendre que l'intention de l'auteur est avant tout doctrinale et même satirique. En fait, il est remarquable que, surtout après l'exil, les auteurs sacrés aiment présenter leur enseignement sous forme d'« histoire », afin de le rendre plus attirant et persuasif : Job, Daniel, Tobie...

b. Le caractère artificiel de l'élément miraculeux. — Aucun catholique ne sera tenté de contester la possibilité du miracle. Mais ici on ne peut s'empêcher d'observer que les prodiges sont multipliés comme à plaisir : la tempête fait rage subitement; le sort désigne Jonas comme coupable; un monstre marin reconduit Jonas au rivage, devançant les intentions de l'équipage (I, 13); le prophète est préservé et il compose un cantique dans les entrailles du poisson... Recourir à la science actuelle des monstres marins pour expliquer ce dernier fait, n'est-ce pas un concordisme plutôt puéril? Il est possible que tel ou tel géant de la mer soit capable d'avaler un homme tout entier, mais l'auteur décrit et veut décrire un prodige inouï : un prophète qui reste trois jours dans le ventre d'un poisson et s'y trouve tout à fait à l'aise. Ajoutons l'apparition subite d'un ricin (« en une nuit », IV, 10) pour donner de l'ombre à Jonas; le ver qui vient juste à temps, à la pointe du jour, pour piquer le ricin; le vent d'est brûlant qui se lève ensuite tout exprès pour exercer la patience de notre héros. Ce n'est pas tant l'étrangeté de ces prodiges qui déconcerte un lecteur croyant que le manque de proportion entre le moyen et la fin (cf. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Leipzig, 1935, II, p. 95).

Dans l'hypothèse d'une fiction didactique, les miracles ne servent plus qu'à exprimer la leçon que l'auteur a en vue.

c. L'accumulation des invraisemblances. — Il importe de souligner ici les plus frappantes. Jonas reçoit l'ordre d'aller prêcher la pénitence à Ninive, mais au lieu de prendre la direction de l'Est, s'embarque à Joppé pour se rendre à Tarsis, probablement en Espagne, c'est-à-dire vers l'Ouest, et jusqu'au bout du monde connu. Ces données sont étranges. Jamais aucun prophète n'a reçu une telle mission près des païens, pas même Jérémie « institué prophète pour les nations » (I, 5). On cite le cas d'Élisée allant à Damas prédire à Hazaël son accession au trône de Syrie (II Reg., VIII, 7-15), mais le message politique dont il est chargé ne ressemble en rien à celui de Jonas. Voit-on un prophète hébreu du VIIIe siècle apparaissant soudain dans la puissante Ninive? Comment pouvait-il faire accepter son autorité? Pouvait-il se figurer qu'il échapperait par la fuite à l'emprise divine, dût-il s'enfuir pour cela jusqu'au bout du monde? Par ailleurs, quand la tempête éclate, est-il normal que les matelots en attribuent la responsabilité à l'un des passagers, comme si de tels accidents étaient rares en Méditerranée? Enfin, que doit-on penser de la psychologie de Jonas, tout à l'heure si peu généreux dans sa réponse à l'appel divin, maintenant si empressé à s'offrir comme victime pour sauver ses compagnons?

Le point culminant du récit, et aussi de la série des invraisemblances, est la *conversion subite de Ninive.* Ce ne peut être qu'une suprême ironie, surtout quand on se souvient de la manière dont la Bible parle ailleurs des Assyriens (Is., X; XIV, 24-27; XVII, 12-14; Nahum; Soph., II, 13-15...). La question vaut la peine d'être examinée sérieusement.

Ce n'est pas qu'il y ait lieu d'insister, comme on le

fait parfois, sur l'impossibilité pour les Ninivites de comprendre le langage du prophète hébreu : un message qui ne comprenait que cinq mots pouvait être traduit facilement, et avec d'autant plus d'empressement qu'il devait exciter une vive curiosité. La vraie difficulté n'est pas là; elle se trouve dans la conversion soudaine de Ninive. L'auteur a souligné à dessein les immenses proportions de cette cité; on estime que les 120 000 enfants en bas-âge de IV, 11 présupposent une population totale d'au moins un million d'habitants. Ainsi donc, à peine Jonas, cet inconnu, a-t-il annoncé la ruine totale de la capitale que les Ninivites, grands et petits, c'est-à-dire environ un million de personnes, se livrent aux manifestations les plus extraordinaires du repentir. Le texte est formel : le mouvement fut général : aucune opposition, ni de la part des grands, ni de la part du collège sacerdotal. Le roi lui-même descend de son trône, se revêt d'un cilice et s'assied sur la cendre.

On suppose parfois gratuitement que les Ninivites furent émus par le récit du sauvetage miraculeux du prophète : même alors, leur transformation si rapide demeurerait un fait sans précédent; mais le texte suppose que la simple audition de l'oracle de menaces les a bouleversés. On dit encore (même Condamin, art. cité, col. 1547) qu'il n'est pas nécessaire de voir là une véritable adhésion à la religion de Yahweh. Ce serait déjà étonnant s'il ne s'agissait que de pénitence. Mais, sans aucun doute, il s'agit, pour cette multitude, d'abandonner les idoles et d'accepter le monothéisme, car, dans la Bible, la morale est toujours étroitement soudée au dogme. Sans doute, la phrase : « les gens de Ninive crurent en Dieu », peut signifier simplement qu'ils ajoutèrent foi à ce que Jonas leur annonçait, mais c'est uniquement le vrai Dieu qu'ils implorent dans leur demande de pardon (III, 8-9). Au reste, Yahweh eût-il pu accorder son pardon à des âmes encore attachées au culte des fausses divinités? Si l'auteur n'a pas précisé ce détail et s'est contenté de formules vagues (III, 8), c'est qu'il a conçu, non sans ironie, la conversion de ces païens sur le modèle de celle qui était demandée aux Israélites par les prophètes, et en particulier par Jérémie (cf. *infra*, Doctrine du livre de Jonas). Évidemment, il veut parler de conversion vraie et totale : Yahweh n'est-il pas le Dieu unique (cf. I, 9)?

Dans ces conditions, avouons que s'il s'agissait d'un fait historique, nous serions en présence d'un miracle sans égal dans l'histoire de l'humanité, bien supérieur, comme on l'a fait remarquer, à celui de la Pentecôte. Comment expliquer qu'un tel prodige n'ait laissé aucune trace dans la Bible, ni dans les annales assyriennes? On invoque les lacunes de ces annales; on allègue que la conversion a pu être sans lendemain, sans prendre garde qu'ainsi on met en doute sa sincérité, pourtant reconnue par Dieu lui-même. Ces réponses d'ailleurs paraîtront des échappatoires, si l'on veut bien se rendre compte de la grandeur unique du prodige : cette énorme multitude d'Assyriens atteint, d'un seul coup, l'idéal que les prophètes se plaignent sans cesse de ne pas trouver réalisé en Israël. Si l'on pouvait penser que les Ninivites, effrayés des menaces de Jonas, s'étaient contentés d'ajouter à la longue liste de leurs dieux une divinité nouvelle, la chose pourrait encore se concevoir, mais il faut se rappeler ce qu'implique le passage du paganisme à la religion de Jahweh. On sait d'ailleurs que les beaux efforts des païens en vue d'unifier la multiplicité de leurs dieux ont toujours abouti au monarchisme divin ou à la monolâtrie : or ce sont là simples variétés du polythéisme, dépourvues comme lui de lien essentiel avec la morale, et donc avec le monothéisme si exigeant d'Israël.

Nous sommes en mesure maintenant de juger de l'exacte portée de l'argument qu'on tire de la couleur locale de l'édit du roi de Ninive (cf. *supra*). Nous ne nions pas l'exactitude des rapprochements invoqués, mais que prouvent-ils? Tout au plus que l'écrivain sacré avait une certaine connaissance des mœurs assyriennes. Même là, d'ailleurs, on peut légitimement mettre un point d'interrogation. Le livre de Jonas parle du « roi de Ninive », alors que la formule constamment usitée était « le roi d'Assur »; il parle d'un décret émanant du roi et de ses grands, ce qui fait songer à l'empire perse plutôt qu'à celui d'Assyrie. Or, si l'on en croit Hérodote, IX, 24, les Perses faisaient eux aussi, dans certains cas, participer les animaux aux rites de deuil et de pénitence.

Après ce que nous venons de dire, il n'y a pas lieu d'insister sur les autres invraisemblances de détail. Nous n'en relevons qu'une : l'humeur chagrine de Jonas, après le succès si grand de sa mission, serait psychologiquement inexplicable, même de la part d'une âme vulgaire, à plus forte raison de la part d'un prophète, si elle n'avait sa raison d'être dans une intention satirique et pédagogique de l'auteur.

d. Le caractère schématique du récit. — Ce caractère ressort de l'absence de nombreux détails que n'eût pas manqué de donner un véritable historien : par quels crimes les Ninivites provoquèrent-ils la colère divine; quels sentiments traversèrent l'âme de Jonas avant qu'il ne prît le parti de s'enfuir; sur quelle côte fut-il rejeté; comment s'appelait le roi assyrien qu'on nous présente comme un modèle d'esprit de pénitence; en quel temps vivait-il; comment Jonas apprit-il que Dieu retirait sa menace contre Ninive; quelles furent les destinées ultérieures de la capitale assyrienne; que fit Jonas après avoir été repris par Yahweh...? Comme le note Bewer (*Commentaire*, p. 4), aussitôt que l'auteur a exprimé la vérité qu'il avait en vue, il s'arrête, parce que manifestement il ne s'intéresse qu'à cela. Van Hoonacker écrit de son côté (*op. cit.*, p. 315) : « Le narrateur se borne, en bien des occasions, à des généralités, qui ne trahissent pas seulement chez lui-même l'absence de toute représentation objective et concrète d'une vivante succession de faits réels, mais qui empêchent le lecteur de se rendre compte de certaines situations entrant comme éléments essentiels dans la trame du récit. »

b) Réponse aux objections. — *a.* La plus grave de toutes, c'est le *témoignage de Jésus*. Bon nombre d'exégètes croyants en sont impressionnés, et à cause de cela, semble-t-il, hésitent à s'engager dans la voie d'une interprétation purement didactique. Si on leur cite des exemples où Jésus semble s'être accommodé aux idées courantes de son milieu, s'en servant comme d'un argument *ad hominem* sans pour autant les garantir (Matth., XII, 43-45; XVI, 1-4; Luc., XVI, 22), ils ne sont pas entièrement satisfaits, et c'est peut-être à bon droit, car l'insistance avec laquelle le Maître parle de Jonas fait que le cas paraît assez différent.

Meilleure certainement est la solution proposée par Van Hoonacker : il fait remarquer que les récits de l'engloutissement de Jonas par un poisson et de sa délivrance sont utilisés par Jésus comme des figures de sa sépulture et de sa résurrection, et la conversion des Ninivites comme un signe annonçant par contraste la condamnation des Juifs incrédules. Or, que ces événements soient historiques ou fictifs, ils gardent en toute hypothèse la signification que leur donne le Christ. Nous-mêmes, dans la prédication, nous n'hésitons pas à proposer comme modèles l'enfant prodigue, le publicain; et l'Église, dans sa liturgie, traite le Lazare de la parabole comme un personnage réel : *...et cum Lazaro quondam paupere æternam habeas*

requiem. Van Hoonacker cite trois autres cas où l'Écriture use de thèmes littéraires uniquement comme termes de comparaison, sans se prononcer sur leur caractère historique : I Cor., x, 4 : S. Paul semble faire allusion à la légende rabbinique du rocher animé accompagnant les Hébreux pendant la traversée du désert; — Judæ, 9 : l'altercation de l'archange Michel avec le diable au sujet du corps de Moïse est une donnée empruntée à un livre apocryphe, l'*Assomption de Moïse* (selon Origène, Clément d'Alexandrie et Didyme, car ce passage est perdu); son emploi par un auteur inspiré n'impose pas de la regarder comme un fait historique; — II Tim., III, 8 : l'apôtre rapproche les mauvais bergers de Jannès et de Jambrès, personnages empruntés au targum de Jonathan et au Talmud; cela ne veut pas dire qu'il couvre de son autorité sur ce point la tradition juive. On peut encore alléguer Jac., v, 10-11 : le livre de Job, tel qu'il se présente à nous, est un drame fictif, et pourtant c'est à ce que nous dit cet ouvrage de la patience de Job que nous renvoie l'épître de S. Jacques; elle ne craint pas de mettre les leçons de constance que nous donne le héros de ce poème didactique à la suite des exemples historiques de prophètes persécutés. D'une manière générale, on peut dire que le Christ et les apôtres traitent l'A. T. tout entier comme une prophétie, au sens large de l'ère messianique : entre les narrations historiques et les paraboles de l'Écriture, il y a ceci de commun que les unes et les autres sont des préfigurations du Royaume de Dieu; on conçoit dès lors que la conversion de Ninive puisse être associée à la visite de la reine du Midi.

b. Contre l'interprétation didactique du livre de Jonas, on n'a pas le droit d'objecter la *tradition patristique :* en effet, il s'agit ici, non d'une vérité dogmatique ou morale, mais d'une question purement exégétique, concernant le genre littéraire d'un livre. Mais de plus, sur cette question, les Pères ne sont pas unanimes. Certes, la plupart semblent avoir cru à l'historicité de Jonas et plusieurs l'affirment explicitement : S. Irénée (*Contra hæreses*, l. V; *P. G.*, VII, 1135) invoque la conservation du corps de Jonas dans les profondeurs de la mer et dans le corps du monstre, pour prouver la résurrection de la chair; de même Tertullien (*Liber de resurrectione carnis*, XXXII; *P. L.*, t. II, col. 840); S. Cyrille de Jérusalem (*Catech.*, XIV, 17 et 18; *P. G.*, XXXIII, 846-847); S. Augustin (*Epist.*, CII; *P. L.*, XXXIII, 382)... Par contre, d'autres Pères ne se posent même pas la question et s'appliquent à développer le sens symbolique de cette aventure, sans qu'on puisse savoir ce qu'ils pensent de son sens littéral. Quelques-uns enfin émettent des doutes ou nous rapportent que, de leur temps, on discutait à ce sujet. Dans sa préface au commentaire du livre de Jonas, S. Jérôme atteste que, parmi ses contemporains, des opinions diverses avaient cours sur l'interprétation de ce récit, et il déplore l'incertitude qui en résulte (*P. L.*, XXV, 1117). Plus loin, il signale que des chrétiens aussi bien que des infidèles refusent de croire à l'historicité du séjour de Jonas dans le poisson (*ibid.*, col. 1152). Dans son *Oratio II apologetica* (*P. G.*, XXXV, 505-508), Grégoire de Nazianze rapporte avec complaisance l'interprétation allégorique du livre de Jonas, proposée, dit-il, par un homme compétent, capable de comprendre la profondeur de ce prophète, et qui voulait remédier à ce que ses aventures avaient d'étrange ou même d'absurde apparemment (τῷ φαινομένῳ τῆς ἱστορίας ἀτόπῳ). D'après Migne, plusieurs ont identifié l'homme compétent de Grégoire avec Origène, qui effectivement a composé un commentaire des petits prophètes; c'est vers cette solution qu'incline également Lagrange (*Rev. bibl.*, 1906, p. 154, note 2). Condamin objecte que Grégoire atteste avoir entendu (ἤκουσα) cet interprète, et qu'il n'a pu connaître Origène, mort 75 ans avant sa naissance. Quoi qu'il en soit, l'exégèse à laquelle Grégoire se montre favorable paraît exclure, au moins en partie, le sens littéral, puisque la fuite de Jonas est comprise métaphoriquement comme un envahissement par la tristesse. Théophylacte rapporte de son côté, sans la blâmer, une interprétation de Jonas qui en nie le caractère historique et est purement allégorique (*P. G.*, CXXVI, 960-964).

2° *Fiction à base historique ou fiction pure?* — Pour sauvegarder l'essentiel du récit, tout en le dépouillant de son caractère miraculeux, on a eu recours dans le passé à des hypothèses fantaisistes et parfois puériles. Selon J.-G. Eichhorn (*Isagog. in V. T.*, pars III[a], 3[e] éd., p. 288 sq.), Jonas aurait été transporté sur le dos d'un monstre marin; d'autres ont dit : sur le cadavre flottant d'un poisson (H.-C. Guessdorf, *De verisimillima librum Jonæ interpretandi ratione*, Viteberg, 1794). H.-A. Grimm (*Der Prophet Jonas*, Düsseldorf, 1789) estime que tout ce qui est raconté entre I, 6 et III, 2 se serait passé en songe. G. Less (*Vom historischen Styl der Urwelt*, Göttingen, 1782) imagine que le prophète, projeté hors du navire, aurait été recueilli sur un autre vaisseau dont le nom était *La Baleine* et dont la poupe était ornée de l'image de cet animal : si Dieu paraît commander au poisson, alors qu'en réalité il ne fait que diriger le bateau, c'est là un procédé de style primitif! N'a-t-on pas été jusqu'à supposer que Jonas, après avoir fait naufrage, aurait logé dans un hôtel à l'enseigne de la Baleine? De telles explications ne valent pas la peine d'être réfutées.

Plus intéressante est la suggestion de K. Budde (*Vermutungen zum Midrasch des Buches der Könige*, dans *Zeitschr. für alttest. Wissensch.*, XII, 1892, p. 37 sq.). Selon lui, le livre de Jonas (excepté le psaume) ne serait qu'une partie du midrash du livre des Rois, auquel se réfère le Chroniqueur en II Chron., XXIV, 27. Le midrash, développement édifiant à partir de l'Écriture, a connu une grande fortune dans la littérature rabbinique postérieure (du V[e] au X[e] siècle de notre ère), mais dans l'A. T. ce genre littéraire n'est que préparé dans certains écrits postexiliens comme les Chroniques. Budde croit cependant que Jonas est un véritable midrash de II Reg., XIV, 25 (passage où est mentionné ce prophète), qu'il aurait subi plus tard une transformation pour pouvoir demeurer indépendant, et qu'il venait primitivement après II Reg., XIV, 27 : après avoir montré la miséricorde de Yahweh envers Israël (II Reg., XIV, 27), on montrait sa bonté envers les nations (Jonas). Cette opinion n'a rencontré que peu de faveur : Jonas ne fait vraiment pas suite à II Reg., XIV, 27, et il est d'un esprit assez différent de celui que nous pouvons supposer au midrash cité par II Chron.

H. Winckler (*Altorient. Forschungen*, II[e] sér., t. II, fasc. 2, 1899, p. 260 sq.) estime que le Jonas de notre livre n'est pas le même que celui de II Reg., XIV, 25 : leur identification serait due à un glossateur. Le livre de Jonas serait un fragment d'un midrash sur tous les prophètes mentionné en II Chron., XXXIII, 19, et il se référerait, non au temps de Jéroboam II, mais à l'époque de Manassé, comme d'ailleurs l'oracle de Nahum. Cette hypothèse est plus fragile encore que celle de Budde : elle nie gratuitement l'identification de notre prophète avec celui de II Reg., XIV, 25 et vieillit outre mesure le livre de Nahum, qu'on doit tenir comme contemporain de la chute de Ninive.

S'il est vrai, comme le prétend Winckler, que la mention de Ninive est prématurée au temps de Jéroboam II (cf. cependant Gen., X, 12), ce n'est là qu'une preuve de plus du caractère fictif de l'histoire de Jonas.

Un certain nombre d'exégètes : Driver, von Orelli, Gautier, dans son *Introduction à l'A. T.*, Sellin, ont pensé que les éléments du récit, en particulier la mission de Jonas à Ninive, sont historiques, mais que l'auteur a exploité librement cette donnée. Sellin (*Commentaire*, p. 285) rapproche l'envoi de Jonas à Ninive de celui d'Élie à Damas et rappelle que, précisément à l'époque de Jonas, un roi assyrien, Ramannirari III (812-783), avait entrepris une réforme à tendance monothéiste au profit du dieu Nabu. (Un exégète catholique, Steinmüller, s'est appuyé sur le même argument pour soutenir que tout le livre de Jonas est à interpréter historiquement : *Some Problems of the Old Testament*, New-York, 1936, p. 14 et 171.) Une telle position suppose l'oubli de l'abîme qui sépare le monothéisme hébreu de toute espèce de monolâtrie ou de monarchisme dans les cultes païens; elle se heurte au silence absolu des livres des Rois ou des Chroniques.

Comme le remarque Dennefeld, « la distinction entre les éléments réels et fictifs dans le livre de Jonas est dépourvue de toute base solide. Car, puisque tous les faits qui s'y trouvent racontés sont extraordinaires, d'après quelle règle précise pourrait-elle se faire? L'unité du livre semble réclamer l'unité d'interprétation » (*Dict. théol. cath.*, art. *Jonas*, col. 1504). Ainsi le plus sage est d'abandonner complètement la thèse de l'historicité. L'étude des sources dont s'est servi l'auteur montrera le bien-fondé de cette position.

3° *Fiction allégorique ou parabolique?* — Le caractère extraordinaire des aventures de Jonas a poussé depuis longtemps les commentateurs à s'engager dans la voie de l'interprétation allégorique. Déjà, nous l'avons vu, S. Grégoire de Nazianze et Théophylacte parlaient avec complaisance d'une interprétation de ce genre. D'après H. von der Hardt (*Ænigmata prisci orbis*, Helmstadii, 1723), le livre de Jonas raconterait, sous un nom fictif dans les deux premiers chapitres, l'histoire du roi Manassé emmené en captivité par les Assyriens, jeté en prison et délivré à la suite de sa conversion; dans les deux derniers chapitres, l'histoire de Josias, qui avait espéré comme Manassé la défaite prochaine de l'Assyrie et qui fut cruellement déçu (cf. une analyse de cette explication compliquée dans E.-F.-C. Rosenmüller, *Scholia in Vetus Testamentum*, Lipsiæ, 1827, VII, 2, p. 319-326). — Selon H. Schmidt, (*Absicht und Entstehungszeit des Buches Jonas*, dans *Theol. Stud. und Krit.*, 1906, p. 184 sq.), notre livre a pour but de répondre à la question suivante : Yahweh pardonnera-t-il à une ville condamnée par un oracle prophétique, si ses habitants font pénitence et s'il y a dans ses murs un certain nombre d'innocents? Mais Ninive n'est qu'un prête-nom : il est supposé en IV, 11 que Dieu lui-même a opéré la croissance extraordinaire de la cité; un Israélite pouvait-il vraiment penser cela de Ninive? En réalité, il s'agit de Jérusalem vouée à la ruine par Jérémie et Ézéchiel; le livre de Jonas, qui date d'avant 586, veut protester contre ces oracles pessimistes, et il a pu être inspiré par des prophètes tels que Hananias et Sémeias.

Il n'y a pas lieu d'examiner le bien-fondé des hypothèses qu'on vient de résumer, les auteurs eux-mêmes ne prenant pas la peine de les justifier. Notons seulement avec Sellin, contre l'explication de Schmidt, que si Ninive n'était qu'un prête-nom pour Jérusalem, Yahweh n'aurait pas manqué de rappeler en IV, 11 toute la sollicitude témoignée par lui dans le passé en faveur de la cité menacée.

Mieux fondée apparemment est l'explication proposée, avec des nuances diverses, par P. Kleinert (dans *Theologisch-Homilitisches Bibelwerk*, Leipzig, 1868, t. XIX, p. 13 sq.); T.-K. Cheyne (*Encyclopedia Biblica*, London, 1911, II, 2565 sq.); E. König (art. *Jonah*, *Dict. of the Bible* de Hastings, II, 1899, p. 747 sq.), etc... Le système le plus complet est celui de Kleinert. Le mot יוֹנָה signifiant colombe, on a vu dans le prophète de ce nom une représentation d'Israël investi d'une mission prophétique et appelé plusieurs fois colombe dans l'Écriture : Os., VII, 11; XI, 11; Ps., LXVIII, 14; Cant., II, 14; IV, 1; etc. König renvoie en particulier au titre du ps. LVI : « Sur la colombe muette des pays lointains. » Ninive représente l'immense monde païen, ignorant, mais objet de la miséricorde divine. Jonas rebelle à sa mission, c'est Israël « serviteur de Yahweh » (Jon., I, 9, LXX : δοῦλος κυρίου ἐγώ εἰμι; cf. interprétation collective des prophéties du Serviteur de Yahweh), refusant de remplir son rôle de missionnaire du monothéisme parmi les nations païennes et se vouant à des occupations profanes (la fuite à Tharsis). Pour cette raison, il est visité par l'adversité (la tempête) et englouti par cette catastrophe sans précédent qui s'appelle l'exil et est figurée par un monstre marin (selon Cheyne, le dragon de l'océan souterrain), tout comme dans Jer., LI, 34 : « Le roi de Babylone m'a dévorée, consumée et laissée comme un vase vide. Il m'a avalée comme un dragon, il a rempli son ventre de mes meilleurs morceaux » (cf. Jer., L, 17; Is., XXVII, 1 : les puissances hostiles comparées à Léviathan et à un monstre). Israël est délivré de l'exil comme Jonas, que le monstre vomit sur le rivage; cf. Jer., LI, 44 : « Je sévirai contre Bel à Babel; je tirerai de sa bouche ce qu'il a avalé »; cf. encore la délivrance de l'exil comparée à une nouvelle naissance (Is., LXVI, 8) et à un rêve (Ps., CXXXVI, 1). Après le retour de l'exil, Israël reste investi de la même mission, et la vérité est portée aux gentils (Ninive repentante); Jonas courroucé, c'est Israël qui s'obstine dans sa résistance à la volonté divine.

On a encore proposé d'autres sens allégoriques. L'auteur anonyme (A. T. C.) de l'art. *Jonah*, dans *The Dictionary of the Bible* de W. Smith et J.-M. Fuller (col. 1173), voit dans Ninive un symbole de Babylone, théâtre de la captivité; sa chute a été prédite, mais les exilés de retour se demandent quand elle boira la coupe de la colère divine. C.-H.-H. Wright (*Biblical essays*, p. 45, cité par ce même Dictionnaire) estime que le prophète, rempli de joie à la vue du *qiqayôn*, représente l'esprit dans lequel les Juifs rapatriés saluèrent la restauration de la maison de David en la personne de Zorobabel (cf. Lam., IV, 20 : vivre à l'ombre d'un prince); mais leurs espoirs furent vite déçus, comme l'arbuste qui se dessèche en une nuit.

Tout n'est peut-être pas à rejeter dans ces explications, mais l'interprétation allégorique, imposée au livre entier, lui enlève sa fraîcheur et sa vie (Sellin) et paraît arbitraire : par exemple Jonas, qui veut qu'on le jette à la mer, ne rappelle en rien l'attitude du peuple israélite emmené en captivité; le monstre marin est aux yeux de l'auteur l'instrument providentiel du salut de Jonas, et non un moyen de châtiment. Kleinert fait observer que les prophètes ont souvent symbolisé dans un récit l'histoire d'Israël (allégorie de la vigne d'Isaïe; Ez., XVI...), mais alors l'allégorie est transparente, ou du moins peut être prouvée scientifiquement. Il en va autrement de Jonas. Ajoutons qu'à la différence du Serviteur de la seconde partie d'Isaïe, Jonas n'est porteur que d'un oracle de menaces et ne fait pas figure de missionnaire chargé d'éclairer les païens.

Ainsi donc, s'il est vrai que Jonas est un écrit didactique, la leçon doit découler de l'ensemble du récit, comme dans une parabole, et non de chacun des détails interprétés métaphoriquement. Cependant nous préférons l'appellation *fiction didactique* à celle

de *parabole*, car, comme le fait remarquer Joüon (*Rech. sc. rel.*, XXIX, 1939, p. 504), cette narration, « avec son début d'allure historique, ne ressemble pas du tout à une parabole ».

V. Les sources du livre de Jonas. — Si le livre de Jonas est une fiction didactique, la question se pose de savoir si l'auteur l'a tirée tout entière de son imagination, ou s'il a utilisé des données préexistantes. La première alternative est déjà exclue, par le fait que le héros du récit est emprunté au livre des Rois. Mais cette importante question des sources doit être étudiée en elle-même et avec plus d'attention qu'on ne le fait d'ordinaire; nous ne ferons que résumer ici ce que nous avons dit ailleurs (*Les sources du livre de Jonas*, dans *Rev. bibl.*, avril 1947, p. 161-185).

1° *Les sources extrabibliques.* — Déjà, dans l'antiquité chrétienne, des Pères de l'Église comme S. Cyrille d'Alexandrie (*P. G.*, LXXI, 615), Théophylacte (*P. G.*, CXXXVI, 931) avaient relevé des traits communs entre l'histoire de Jonas et les mythes grecs de Persée et d'Andromède, d'Hercule et d'Hésione. Beaucoup d'exégètes modernes sont allés plus loin et ont vu dans des légendes païennes l'origine des aventures maritimes de Jonas.

J.-C. Baur (*Zeitschr. für hist. Theologie*, 1837, fasc. 1, p. 88-114) a voulu faire dériver le nom même de Jonas du dieu-poisson Dagan, vénéré par les Assyro-Babyloniens sous le nom d'Oannès, du moins à partir du IVe siècle av. J.-C. (témoignage des fragments grecs de Bérose). On a essayé également des comparaisons avec l'épopée de Gilgamesh (P. Jensen, *Das Gilgamesch-epos in der Weltliteratur*, I, Strasbourg, 1906). Ces rapprochements, dit J. Lippl (*Commentaire*, p. 161), sont forcés et même inconcevables, mais le panbabylonisme veut montrer par tous les moyens que littérature et religion de l'A. T. n'ont rien d'original et viennent entièrement de Babylone.

En général, on a plutôt songé à des mythes grecs : mythe d'Hésione attachée à un rocher pour être dévorée par un dragon et délivrée par Hercule; — légende du poète Arion jeté à la mer par des pirates et sauvé par un dauphin; — mythe d'Andromède attachée à un rocher près de Joppé et délivrée par Persée. Cf. F.-C. Rosenmüller, *Scholia* ², VII, 2, 341 sq.; G.-B. Winer, *Bibl. Realwörterbuch* ², 1883, I, 702, etc..., et surtout H. Schmidt, *Jona, eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte*, Göttingen, 1907.

On a voulu encore découvrir le prototype de Jonas en Égypte et jusque dans les Indes (cf. H. Schmidt, *Jona...*, p. 137 sq.) : on invoque en particulier un conte bouddhiste, où est raconté le naufrage du fils d'un marchand de Bénarès, Mittavindaka, ou encore un texte égyptien de la moitié du IIIe siècle, qui parle pareillement du naufrage d'un fonctionnaire en voyage vers des mines lointaines. Ce qui est certain — L. Frobenius et H. Schmidt l'ont brillamment démontré (H. Schmidt, *op. cit.*; L. Frobenius, *Die Weltanschauung der Naturvölker*, Weimar, 1898, p. 186 sq.) — c'est que la légende de l'homme avalé par un monstre, et qui revient à l'air libre sain et sauf après un certain temps, se retrouve chez un très grand nombre de peuples, primitifs ou non. Mais aujourd'hui, on renonce à attribuer à toutes ces légendes une origine commune. Comment admettre la parenté de récits provenant d'époques et de régions si éloignées les unes des autres? Les ressemblances qu'ils présentent entre eux s'expliquent par les simples lois de la psychologie populaire. On renonce pareillement à voir dans toutes ces histoires des mythes solaires; beaucoup semblent provenir du fait banal d'un homme dévoré par une bête, sur lequel ensuite l'imagination a brodé.

Pour en revenir à Jonas, il est possible qu'il y ait à la base de ce livre un élément folklorique; encore est-il qu'il faudrait examiner si cet élément ne revêt pas lui-même une couleur biblique très spéciale. En tout cas, rien n'autorise à penser que l'auteur ait emprunté, consciemment ou non, à telle ou telle légende païenne : les rapprochements qu'on a tentés sont tous factices ou forcés.

2° *Les sources bibliques.* — Outre le nom même de Jonas, qui vient de II Reg., XIV, 25, nous discernons quelques emprunts à l'histoire d'Élie, dont certains peuvent n'être pas intentionnels, mais dont d'autres, comme l'a noté H. Junker (*Die religiöse Bedeutung des Buches Jonas, Pastor bonus*, 1940, fasc. 7-8, p. 113), semblent voulus et ne peuvent être qu'ironiques : Jonas, qui ose faire sien le langage d'un héros comme Élie, n'en apparaît que plus ridicule dans son mécontentement et son égoïsme particulariste. Nous avons, en effet, d'une part (I Reg., XIX, 4, 9 sq.), la « journée de marche » d'Élie, son découragement, sa prière, son sommeil sous le genêt, la double interrogation et intervention divines; d'autre part, la « journée de marche » de Jonas dans Ninive (III, 4), son chagrin et sa prière exprimés dans les mêmes termes que pour Élie (IV, 3, 8), son repos sous le ricin et la double intervention divine (IV, 5 sq.).

Plus importants sont les rapports du livre de Jonas avec Jérémie et Ézéchiel.

1. *Jonas et Jérémie.* — Ici, il s'agit d'une dépendance à la fois littéraire et théologique. Elle est surtout manifeste en ce qui concerne le ch. III. Le ℣. 10 *b* : « ...et Dieu se repentit du mal qu'il avait dit (décidé) de leur faire, et il ne le fit pas », n'est qu'une simple application du principe posé par Jer., XVIII, 7-8 : Dieu, en cas de conversion, « se repent du mal » décrété, non seulement contre son peuple (idée fréquemment exprimée dans la Bible), mais contre n'importe quelle nation. — L'invitation adressée aux Ninivites, III, 8 : « Que chacun se convertisse de sa conduite mauvaise », se retrouve textuellement dans Jer., XXV, 5; XXVI, 3; XXXVI, 3, 7, et presque textuellement en XVIII, 11; XXIII, 22; XXXIII, 15. — Bien plus, il est curieux de constater que Jon., III présente une situation assez analogue à celle de Jer., XXXVI. Le thème fondamental des deux passages est le même : la possibilité de non-accomplissement de l'oracle divin en cas de conversion, et il est exprimé de la même manière : cf. Jer., XXXVI, 2-3 et Jon., III, 8-9. En outre, c'est la même marche générale des événements : menace divine (Jon., III, 4; Jer., XXXVI, 7 *b*); — publication d'un jeûne extraordinaire et général avec, de part et d'autre, une expression qu'on ne trouve que là : קרא צום (Jon., III, 5; Jer., XXXVI, 9); — la nouvelle arrive aux oreilles du roi entouré de ses ministres (Jon., III, 6; Jer., XXXVI, 12-20). Il est dit en Jer., XXXVI, 24 : « Le roi et tous ses serviteurs, qui entendirent tous ces paroles, ne furent pas effrayés et ne déchirèrent pas leurs vêtements », d'où, plus loin (℣. 29-31), l'annonce de la destruction « des hommes et des animaux »; dans Jonas, c'est l'attitude inverse que prennent le roi de Ninive et ses grands, ce qui vaut à la grande cité d'être épargnée tout entière, hommes et animaux (III, 6-8, 10; cf. IV, 11).

D'autres coïncidences remarquables ne font que confirmer cette dépendance. L'expression « hommes et animaux », de Jon., III, 7-8; IV, 11, est constante chez Jérémie, homme de la campagne et ami de la nature : VII, 20; XXI, 6; XXVII, 5; XXXI, 27; XXXII, 43. — En Jon., III, 5, la formule « depuis les grands jusqu'aux petits » sert à traduire la profondeur du repentir; plusieurs fois, la formule inverse « depuis les petits jusqu'aux grands » se rencontre chez Jérémie

pour exprimer la grandeur de la perversion : v, 4-5; vi, 13; viii, 10; xlii, 12. Dans Jérémie, ce n'est qu'aux temps messianiques que « tous connaîtront Yahweh, depuis les petits jusqu'aux grands » (xxxi, 34); — à Ninive, lors de la prédication de Jonas, déjà cette merveille se réalise! — L'expression de Jon., iii, 9, « le feu de la colère de Yahweh », est tout à fait caractéristique du prophète d'Anathoth : iv, 8, 26; xii, 13; xxv, 37, 38; xxx, 24. — Jon., i, 14 : « Ne mettez pas sur nous un sang innocent », est une réminiscence de la scène du Temple, où Jérémie est menacé de mort (xxvi, 15) : ainsi le crime que les habitants de Jérusalem voulaient perpétrer fait horreur aux marins païens du livre de Jonas!

Les emprunts faits par Jonas à Jérémie vont d'ailleurs beaucoup plus loin. On sait que, plus que ses prédécesseurs, Jérémie, déclaré par Dieu même « prophète des nations » (i, 5), s'est intéressé au monde païen, et qu'en outre, il lui est arrivé de vouloir se soustraire à sa tâche redoutable (ix, 1; xx, 9). On conçoit dès lors aisément comment la personne même de Jérémie a pu suggérer l'idée d'un prophète chargé de prêcher à une nation étrangère et cherchant à se dérober à sa mission. L'expression de Jon., i, 3, 10, « fuir loin de la face de Yahweh », s'explique bien quand on se souvient de la conception que se fait Jérémie de ses rapports avec Yahweh (xv, 1, 19; xvii, 16; xviii, 20...); elle ne signifie pas autre chose que refuser d'être prophète.

2. *Jonas et Ézéchiel.* — Les c. xxvi-xxviii d'Ézéchiel sont consacrés à l'annonce de la destruction de Tyr : au c. xxvii, le prophète, après avoir décrit la prospérité inouïe de ce port, en faisant appel à l'allégorie d'un splendide navire appareillé par toutes les nations, nous représente sa chute sous la forme d'un naufrage, qui brise le vaisseau « au cœur des mers ». De sérieux indices autorisent à penser qu'il y a un rapport entre ces oracles et Jonas. Les seuls contacts littéraires intéressants que l'on remarque entre Jonas et Ézéchiel se réfèrent tous à ces chapitres : מַלָּחִים, « matelots », ne se trouve que dans Jon., i, 5 et Ez., xxvii, 9, 27, 29; חֹבֵל, « pilote », ne se trouve que dans Jon., i, 6 et Ez., xxvii, 8, 27, 28, 29. En outre on observe un parallélisme parfait entre Ez., xxvii, 25-28 et le début du livre de Jonas : de part et d'autre, mention d'un vaisseau ou de vaisseaux de Tharsis et d'un vent envoyé par Yahweh; de part et d'autre, le vaisseau « se brise » ou « menace de se briser », tandis que les pilotes poussent des « cris », mais alors que dans Ez., xxvii, 28, il s'agit de cris de désespoir, le même mot est appliqué en Jon., i, 5 aux prières des marins. Ce n'est pas tout : Ézéchiel avait prédit que Tyr-bateau, avec tout son équipage, irait s'abîmer « au cœur des mers » (xxvii, 26-27); dans le livre de Jonas, le navire de Tharsis et tous ses marins païens sont sauvés par Yahweh, mais c'est Jonas qui est jeté « au cœur des mers » (ii, 4). Ce dernier parallélisme est particulièrement remarquable : l'expression « au cœur des mers » se retrouve en Ex., xv, 8; Ps., xlvi, 3; Prov., xxiii, 34; xxx, 19; mais périr ou être jeté au cœur des mers, c'est là une idée qu'on ne rencontre qu'en Jon., ii, 4 et Ez., xxvii, 26-27; xxviii, 8. L'expression « au cœur des mers » est d'ailleurs tout à fait caractéristique des oracles contre Tyr, où elle revient jusqu'à six fois en deux chapitres seulement (xxvii, 4, 25, 26, 27; xxviii, 2, 8), tandis qu'elle ne se présente que quatre fois dans tout le reste de la Bible, mis à part Jonas.

On voit par là quelle est la nature des rapports de Jonas avec Ézéchiel : au lieu qu'il emprunte à Jérémie pour en prolonger réellement les tendances et la doctrine, il semble ne faire appel au voyant de Tell-Abib que pour en prendre le contrepied. Ne dirait-on pas, en particulier, qu'il a voulu se donner le malin plaisir de faire subir passagèrement à son héros le sort que le fils de Buzi avait prédit pour toujours à Tyr avec ses mariniers (elle devait être à jamais engloutie au cœur des mers; xxvi, 21; xxvii, 36)? Cf. *supra*, emploi pareillement ironique de quelques traits de l'histoire d'Élie. Cette vue sera pleinement confirmée par ce que nous dirons plus loin du caractère satirique de ce livre, qui veut expliquer le non-accomplissement des oracles contre les nations.

D'autres parallélismes du même genre peuvent être relevés : Jon., iii, 5 doit être rapproché d'Ez., xxvi, 16, avec cette différence toutefois que les mêmes gestes sont dans Ézéchiel une manifestation de désespoir, dans Jonas le signe du repentir. Jon., iii, 5, 6, 8 rappelle Ez., xxvii, 30-31, mais dans un cas il s'agit de rites de deuil consécutifs à la chute de Tyr, dans l'autre de rites de pénitence destinés à empêcher la destruction de Ninive. Le ℣. 7 du cantique de Jonas est très obscur; Marti propose de le corriger d'après Ez., xxvi, 20, et de lire : « J'étais descendu vers les profondeurs de la terre, vers les peuples d'autrefois » (*Dodekapropheten*, Tübingen, 1904, *in h. l.*). Cette correction séduisante serait un argument de plus en faveur de la dépendance de Jonas par rapport aux oracles contre Tyr. Ce rapprochement de Jonas avec Ézéchiel offre l'avantage de nous donner l'origine littéraire des aventures maritimes du prophète, qui autrement pourraient sembler un hors-d'œuvre dans cette satire du particularisme juif. Il manifeste en outre l'unité de l'ouvrage, car le cantique de Jonas est justement le passage où se trouve l'expression « au cœur des mers », et la comparaison avec Ézéchiel fait tomber l'objection principale qu'on soulève contre son authenticité : on allègue qu'il ne convient pas à la situation, parce que le prophète devrait plutôt célébrer sa délivrance du monstre marin. Mais si l'auteur s'est souvenu d'Ez., xxvii, le grand péril dont, comme Tyr, Jonas devait être menacé, puis délivré, c'est celui de périr au fond de l'eau.

Outre ces rapports spéciaux avec Jérémie et Ézéchiel, nous devons encore noter, à la suite de Sellin, un rapport plus général du livre de Jonas avec les récits de la vie des prophètes. L'assujétissement du prophète aux ordres divins est un thème plusieurs fois traité dans l'Écriture : cf. *supra* ce qui a été dit d'Élie et de Jérémie; cf. encore Num., xxii, 2 sq. : histoire de Balaam; I Reg., xvii, 11-32 : histoire d'un prophète de Juda; Am., iii, 7-8; vii, 14-15... Dans tous ces cas, la résistance du voyant et les miracles que Dieu opère pour en venir à bout ont pour résultat aux yeux de l'auteur sacré d'authentiquer le message prophétique. Par analogie, nous pouvons donc penser que tout ce qui est raconté touchant l'insubordination de Jonas et la manière dont Dieu en triomphe a pour principale raison d'être de mieux faire ressortir l'origine divine de l'oracle de destruction dirigé contre Ninive.

Cette enquête sur les sources du livre de Jonas fournit, semble-t-il, la preuve positive du caractère fictif de ce récit et permet, par suite, de préciser davantage l'importante question du genre littéraire de l'ouvrage. A cause surtout de l'histoire du poisson, plusieurs auteurs l'ont regardé comme un conte populaire (cf. *supra*); Sellin lui-même songe à une vieille légende prophétique (*Commentaire*, p. 285 sq.). En réalité, loin de ressembler à un conte populaire, notre livre paraît provenir (comme celui de Job) de la main d'un Israélite instruit, qui connaissait à merveille les Écritures et les a utilisées dans un dessein doctrinal très réfléchi. Il reste à exposer ce dessein.

VI. Doctrine et importance du livre. — Nous devons préciser le sens du livre, son esprit et sa place dans le développement de l'universalisme.

1° *Sens du livre.* — Le livre de Jonas comporte une leçon dogmatique fondamentale d'intérêt permanent; il a en outre, pourrait-on dire, un intérêt d'actualité : c'est en effet une satire et un avertissement à l'adresse des contemporains de l'auteur.

1. *La leçon dogmatique fondamentale.* — Pour la saisir, il faut se laisser guider par les contacts littéraires que nous avons relevés; il faut en outre remarquer que le livre est divisé en deux parties symétriques (I et II d'une part; III et IV d'autre part), dont la première est subordonnée à la seconde. Dans la première partie, l'auteur veut avant tout faire ressortir le caractère pleinement surnaturel de la mission de Jonas : celui-ci essaie d'échapper à l'emprise divine, et qu'il ne puisse y parvenir, c'est là, comme dans le cas de Jérémie, une preuve certaine de l'origine divine de son mandat. Un Israélite pouvait facilement désirer l'anéantissement d'une cité païenne comme Ninive, mais précisément Jonas ne veut pas l'annoncer; c'est Dieu qui l'amène à le faire contre son propre gré : le poisson de Jonas, c'est, tout comme les corbeaux d'Élie ou l'ânesse de Balaam, le monde animal mis au service de la cause prophétique et servant à l'authentiquer. Il est bien remarquable que, pas plus que la tempête, le monstre marin ne soit présenté comme un châtiment, et qu'il ne soit soufflé mot ni de la colère de Yahweh contre Jonas, ni du repentir de ce dernier. L'auteur ne songe qu'à créer cette certitude chez le lecteur : Jonas est un vrai prophète. — Et cependant la seconde partie du livre nous fait assister à ce fait étrange : l'oracle où le prophète annonce la destruction de Ninive ne se réalise pas. C'est dans ce contraste si fortement souligné que se trouve, sans aucun doute, la clé de tout l'ouvrage : *les décrets de destruction dirigés contre les nations païennes, même s'ils portent les marques les plus certaines de leur origine divine, demeurent toujours conditionnels, bien qu'ayant été prononcés par Dieu de manière absolue.*

Pour saisir tout ce que cet enseignement pouvait avoir de déconcertant pour les Juifs, il faut se rappeler la transcendance de la parole prophétique, qui se confondait avec la parole de Yahweh lui-même et avait la même efficience : Os., VI, 5; Jer., V, 14, etc. (Cf. L. Dürr, *Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im Antiken Orient*, Leipzig.) Il faut se rappeler encore que, dans la charte d'institution du prophétisme, le Deutéronome donne comme critère de la vraie vocation prophétique la réalisation des prédictions à brève échéance (XVIII, 21-22; cf. aussi Am., VII, 17; Is., VII, 16; XXXVII, 30; XXXVIII; Jer., XXVIII, 15-17; XLIV, 28-30). Toutefois, Jérémie prépare Jonas en affirmant que la réalisation n'est requise que pour les oracles de paix et qu'on peut croire à priori les prophètes de malheur (XXVIII, 8-9). Si, aux yeux du prophète d'Anathoth, la réalisation des oracles de menaces n'est pas exigée comme signe de leur origine divine, c'est qu'au fond il les considère comme des appels à la conversion, ainsi qu'il ressort avec force de XVIII, 7-8, et des nombreux passages où il est question du « repentir » de Yahweh. Tel est aussi très exactement le point de vue de Jonas : « Les menaces divines, même les plus catégoriques..., ne sont pas les arrêts d'une destinée aveugle, mais l'expression de la volonté d'un Dieu miséricordieux; elles atteignent leur but précisément quand elles n'ont pas besoin de se réaliser » (L. Gautier, *Introd. à l'A. T.*, Lausanne, 1914, t. I, p. 498). On comprend malgré tout comment cette non-réalisation pouvait être un sujet de scandale, surtout quand c'étaient les ennemis d'Israël qui se trouvaient ainsi épargnés : c'est pourquoi l'auteur sacré a tenu à montrer que la prédiction de Jonas, démentie par les faits, n'en venait pas moins de Yahweh.

2. *Le caractère satirique et parénétique du livre.* — Il est clair que Jonas ne joue pas seulement le rôle d'un prophète récalcitrant; au ch. IV, il est aussi l'incarnation de l'esprit particulariste, et dès lors ce petit livre apparaît comme une *critique de l'esprit particulariste.* Le vif mécontentement manifesté par Jonas à cause de la miséricorde divine à l'endroit des Ninivites est d'autant plus injustifié qu'il vient d'être lui-même, en une circonstance particulièrement périlleuse, bénéficiaire de cette miséricorde : il y a là une antithèse voulue. D'ailleurs, dans le nouveau rôle qu'il assume, Jonas n'est qu'un prête-nom. De toute évidence en effet, cette satire a été rédigée à l'adresse des Juifs particularistes, qui attendaient avec impatience le jour de Yahweh, et se scandalisaient de constater que Dieu n'en finissait pas de réaliser l'extermination des peuples païens, annoncée, semble-t-il, de manière absolue par les prophètes. Les souffrances de l'exil et celles qui suivirent le retour furent, comme de juste, très favorables à la naissance de pareilles inquiétudes. Dans les oracles d'Ézéchiel contre Tyr (XXVI-XXVIII), dont s'est souvenu l'auteur de Jonas, nous avons un exemple certain de menaces prophétiques non réalisées, puisque Nabuchodonosor, après un siège qui ne dura pas moins de treize ans, ne put détruire cette puissante cité commerciale, ni même probablement s'en emparer. Selon un grand nombre d'exégètes, du vivant même d'Ézéchiel, des Israélites furent choqués du non-accomplissement de sa prophétie; aussi aurait-il, seize ans plus tard, ajouté à ses prédictions contre l'Égypte un appendice concernant Tyr (XXIX, 17-21). Le souvenir d'une si cruelle désillusion dut demeurer profondément gravé dans les esprits. Aussi bien, nous savons qu'après le retour de la captivité, beaucoup de Juifs se plaignaient de leur condition constamment humiliée, du joug de la domination étrangère et des délais de la justice divine (cf. Is., LIX, 1, 9-15; LXIII, 1-6; LXIII, 7-LXIV, 11).

Il en allait ainsi tout particulièrement au milieu du Ve siècle, date de l'apparition de Jonas, alors que Néhémie et Esdras se heurtaient dans leurs projets de restauration à l'hostilité des étrangers. Des passages comme Mal., II, 7; III, 13 sq. témoignent des déceptions des Israélites, qui en viennent à se demander à quoi bon servir Yahweh. A ce moment-là, le conflit entre universalisme et particularisme atteint son paroxysme : d'une part Néhémie et Esdras prononcent la séparation absolue d'Israël d'avec tous les étrangers (Neh., XIII, 3, 28; Esdr., X, 12); d'autre part, à la même époque, la communauté accepte avec empressement tous les prosélytes venus du paganisme (Neh., X, 29 sq.; Esdr., VI, 21). Zach., IX-XIV reprend les oracles d'Ézéchiel contre Tyr, dont il reproduit les termes (IX, 2-4; cf. Ez., XXVIII, 2-6), et exprime une soif ardente de revanche sur tous les peuples qui ont jadis opprimé Israël. Toutefois, là encore, le point de vue universaliste n'est pas oublié (IX, 6-7; XIV, 16-21), pas plus que dans Malachie qui, tout en protestant contre les mariages mixtes (II, 10-12), annonce l'offrande par le monde entier d'un sacrifice à Yahweh (I, 11; cf. avec Jon., I, 16 : le sacrifice offert à Yahweh par les matelots). L'universalisme apparaît ainsi tout d'un coup, en opposition avec le ton assez particulariste du reste de ces ouvrages, ce qui manifeste, pour cette date, la vitalité extrême des deux courants.

Jonas se rattache uniquement au premier, tout comme le délicieux petit livre de Ruth, qui introduit les Moabites dans la généalogie de David, et par là

même du Messie. Le but de notre auteur est de faire disparaître cette cause de désarroi que pouvait être pour les Israélites particularistes la non-réalisation des oracles de jugement dirigés contre les nations. Par ailleurs, son écrit a également une *portée parénétique*. C'est ce que suggèrent la correspondance et l'opposition qu'il établit entre Jon., III (repentir du roi de Ninive et de ses grands) et Jer., XXXVI (impénitence de Joakim et de ses ministres); en outre, « Ninive, la grande cité », épargnée par Yahweh, parce qu'elle se convertit, paraît être comme la contrepartie de « Jérusalem, cette grande cité », que Yahweh chérissait et qu'il n'a si durement châtiée que parce qu'elle n'a pas voulu écouter les avertissements des prophètes (Jer., XXII, 8-9). C'est fréquemment qu'au temps de la réforme d'Esdras et Néhémie, pour inviter les rapatriés à la conversion, on rappelle la résistance passée des Israélites à la voix des prophètes et ses funestes conséquences (Neh., IX, 26-35; Esdr., IX, 7, 10-11; Mal., III, 6-7). L'invitation était d'autant plus opportune que l'on remarquait, dans la communauté, des dérèglements nombreux et graves. L'auteur de Jonas veut en quelque sorte faire honte à ses compatriotes, en leur proposant l'exemple des Ninivites, sensibles au moindre avertissement d'un homme de Dieu qu'ils ne connaissent même pas. Bien que fictif, cet exemple mettait en un puissant relief la grandeur de la miséricorde divine et constituait, par suite, le plus pressant des appels à la pénitence : il y avait mieux à faire qu'à se lamenter sur la subsistance des nations ennemies; il y avait à se convertir, la conversion étant le gage assuré des faveurs d'en-haut.

2° *Esprit du livre.* — L'esprit du livre de Jonas peut se définir en deux mots : largeur de vues extraordinaire, à certains égards déconcertante, et cependant mentalité authentiquement israélite.

La largeur de vues de l'auteur se manifeste dans sa conception de Dieu et dans la peinture des caractères. Que le Dieu d'Israël soit, suivant l'auteur de Jonas, le Dieu du monde entier, c'est l'évidence même. Mais, chose remarquable, la bienveillance de Yahweh s'adresse à tous : aux marins païens et aux Ninivites aussi bien qu'à Jonas. Yahweh a pitié de Ninive! Il faut se rendre compte de tout ce que signifie cette affirmation sur les lèvres d'un Israélite. On remarquera que la formule : « Yahweh est miséricordieux et compatissant, lent à la colère et riche en bonté », qui s'applique originairement et avant tout aux relations de Dieu avec Israël (Ex., XXXIV, 6; Ps., CIII, 8; Neh., IX, 17; Joel, II, 13), se trouve dans Jonas (IV, 2) universalisée, tout comme dans Ps., CXLV, 8; dans Jonas, l'universalisation est particulièrement impressionnante puisque ces termes si forts, qui marquent un véritable amour, servent à exprimer les relations de Dieu avec les Ninivites, un peuple maudit par les prophètes. A la formule courante, l'auteur, qui se souvient de Jérémie, ajoute : « ...et se repentant du mal ». Au fond, tout son livre apparaît comme l'aboutissement d'une admirable théologie du pardon divin, conditionnée par la conversion du cœur, et qui a sa source principale dans les oracles du prophète d'Anathoth. Le plus étonnant est que l'écrivain sacré n'ait pas hésité à montrer parfaitement réalisé, dans le plus honni des peuples païens, ce profond retournement de chaque âme, que le prophète d'Anathoth attendit en vain toute sa vie de la part de ses compatriotes. De plus, le pardon dont il ose faire bénéficier les Ninivites n'est pleinement intelligible que dans une théologie de l'amour divin, comme celle d'Osée ou de Jérémie.

Sa largeur de vues se révèle encore dans la peinture qu'il fait des caractères. Il a l'audace de concevoir une fiction dans laquelle le seul personnage antipathique est un Israélite, voire un prophète. Dès le premier chapitre, il l'oppose aux marins païens, braves et honnêtes gens qui accomplissent consciencieusement leur devoir, tandis que lui se dérobe au sien; pendant qu'ils font tout ce qu'ils peuvent pour sauver le navire, Jonas dort dans un coin; c'est eux qui lui font la leçon et l'invitent à la prière! Ces gens-là sont vraiment des âmes de bonne volonté, dans toute la force du terme : quand ils apprennent que Yahweh est le créateur de la mer et de la terre, ils se mettent à le prier. Meilleurs que les Juifs, persécuteurs des prophètes, spécialement de Jérémie (sur l'allusion de Jon., I, 14 à Jer., XXVI, 15, cf. *supra*), ils se font scrupule, malgré la proposition de Jonas lui-même, de jeter à la mer un homme peut-être innocent. Lorsque, grâce à leurs supplications, la tempête se calme, ils offrent à Yahweh un sacrifice d'action de grâces. Quant aux Ninivites, leur conversion exemplaire est la réalisation de l'idéal rêvé par les prophètes et fait contraste avec l'impénitence du peuple choisi.

Un tel universalisme est d'autant plus surprenant qu'il s'allie à une mentalité très authentiquement israélite. La supériorité religieuse du petit peuple d'Israël est aux yeux de l'auteur une vérité qui s'impose comme un axiome de géométrie. Il en est si profondément persuadé qu'il nous montre les marins saisis d'une grande crainte dès qu'ils sont instruits de la grandeur de Yahweh (I, 9, 10; cf. I, 16). La mission qu'il prête à Jonas prouve qu'à ses yeux le peuple choisi est le détenteur de la vérité qui doit rayonner un jour sur le monde entier. Ainsi l'écrivain sacré n'oublie pas un seul instant la position religieuse privilégiée d'Israël. Mais en mettant ces prérogatives au service de l'humanité, il enlève du même coup aux fils d'Abraham tout prétexte à l'orgueil et au mépris particulariste.

On remarquera que la conversion des Ninivites est conçue exactement sur le type de celle que les prophètes ont toujours demandée à leurs compatriotes; elle se manifeste par la pénitence, le jeûne et la prière, et surtout la fuite du péché. En outre, les marins, tout comme Jonas, offrent un sacrifice à Yahweh et font des vœux (I, 16; cf. avec II, 10). Si donc l'auteur, qui pourtant, dans le cantique, mentionne le temple de Jérusalem (II, 5, 8), ne dit rien de la Loi, ce n'est pas pour lui dénier tout caractère obligatoire; c'est bien plutôt parce qu'il pense que la conversion au vrai Dieu en amènera tout naturellement l'observation. Nous avons là, par surcroît, une preuve qu'au temps d'Esdras-Néhémie, la communauté israélite était loin d'avoir dans son ensemble cet esprit étroitement légaliste qu'on a voulu lui prêter, et qui proviendrait d'Ézéchiel et du Code sacerdotal. Avec notre auteur, c'est le plus pur esprit prophétique qui s'affirme, en particulier celui du saint prophète d'Anathoth, et Sellin a raison de faire observer que la tranquille assurance, l'absence de passion et même l'humour avec lesquels l'écrivain sacré exprime ici son enseignement déjà tout évangélique nous sont un indice qu'il n'était pas seul à nourrir de telles convictions.

3° *Place de Jonas dans le développement de l'universalisme.* — Dans l'article de ce Dictionnaire consacré au livre d'Isaïe, nous avons cru pouvoir distinguer (col. 689, 706, 726-727) deux formes d'universalisme : l'un centré sur le Temple et la maison de David, l'autre plus dégagé de tout élément nationaliste. Ces deux formes d'universalisme se sont développées parallèlement ou successivement. Amos, le premier des prophètes écrivains, fait déjà entendre des accents universalistes, mais encore tout négatifs : il ne s'agit que de l'égalité des hommes coupables en face de la justice divine vengeresse. Par contre, la

première partie d'Isaïe contient, même pour les nations, des promesses précises de salut, mais à la condition qu'elles reconnaissent la suprématie religieuse de Jérusalem : nous avons en Is., II, 2-5, l'expression la plus remarquable de cet universalisme centralisateur. Jérémie promet à son tour le salut aux nations, mais en ne retenant comme condition que la conversion des cœurs (il ose du reste envisager la ruine du Temple de Jérusalem). C'est cet universalisme décentralisé que l'on retrouve dans Is., XL-LV, et surtout dans les poèmes du Serviteur. Avec la reconstruction du Temple et la restauration de Jérusalem, nous voyons réapparaître, sous une forme plus nationaliste, l'universalisme centralisateur d'Is., II, 2-5, à savoir dans Aggée, Zacharie, Is., LVI-LXVI, et dans Is., XXIV-XXVII (apocalypse d'Isaïe). Au temps de Malachie, le nouveau Temple est complètement achevé, mais on assiste à la décadence du culte due à l'appauvrissement de la communauté et à la négligence coupable des prêtres. C'est ce qui explique que Malachie aille jusqu'à souhaiter la fermeture des portes du sanctuaire (I, 10; cf. antécédent de Jer., VII et XXVI), et, malgré ses tendances par ailleurs séparatistes et particularistes, ouvre à nouveau des perspectives remarquables d'universalisme décentralisé, dans son fameux oracle sur « l'oblation pure offerte parmi les nations et en tout lieu..., du lever du soleil à son coucher » (I, 11).

L'universalisme de Jonas est du même genre et se situe dans le même contexte historique : on peut être à la fois citoyen de Ninive et adorateur de Yahweh, et les marins convertis offrent un sacrifice sur leur navire même, sans être obligés d'aller à Jérusalem. Pareillement, dans Is., XIX, 18-25, qui date probablement du même temps, des sacrifices sont offerts en Égypte, où l'une des villes converties joue le rôle de Jérusalem (cf. art. ISAIE, col. 664-665). On peut rappeler encore qu'à peu près à la même époque un scribe avait imaginé un temple allégorique bâti par la Sagesse divine, et où toutes les âmes de bonne volonté sont invitées à venir communier, non plus à des victimes matérielles, mais aux leçons des sages, reflet authentique de la Sagesse de Yahweh (Prov., IX). On avait donc déjà l'intuition que les vrais adorateurs ne sont pas ceux qui vont à Jérusalem, mais ceux qui adorent Dieu en esprit et en vérité. De son côté, le petit livre de Ruth nous montre la Providence protégeant une Moabite, qu'elle fait entrer dans la communauté israélite, et même dans la race des ancêtres du Messie, et l'auteur génial du livre de Job, après avoir situé son héros, le type de l'homme parfaitement juste, dans la terre de l'Idumée, ose faire discuter par des étrangers les plus difficiles problèmes de la foi yahviste.

Nous voyons par là qu'il y a eu au Ve siècle, à côté de tendances particularistes de plus en plus accusées, un courant universaliste puissant et aux idées extrêmement larges, fruit lui-même d'une longue tradition : le cas de Jonas n'est nullement une exception dans la Bible. Plus tard toutefois, on ne retrouve plus la même ouverture d'esprit. L'universalisme de Ben Sirach par exemple (entre 200 et 180), qui s'affirme surtout dans sa prière de Eccli., XXXVI, 1-17, est beaucoup plus réservé que celui de Jonas et des auteurs que nous venons de citer, parce que le Siracide veut détourner ses compatriotes, et en particulier les Juifs de la Diaspora, de toute compromission avec l'hellénisme; il insiste sur la distinction faite par Dieu lui-même entre Juifs et gentils (XXXIII, 7-14), et il a des mots très durs contre les ennemis héréditaires d'Israël (I, 25-26). Le livre de la Sagesse composé en Égypte (entre 150 et 50) est assurément plus ouvert : il ne craint pas de faire des emprunts au langage philosophique de son temps, et son eschatologie transcendante spiritualise les anciennes promesses messianiques en les débarrassant de tout élément matériel national. Il y a, à cet égard, un progrès considérable, mais par ailleurs, même là, on ne retrouve plus cette étonnante ouverture d'esprit et cette générosité à l'endroit du monde païen que nous admirons dans Jonas et d'autres écrits du Ve siècle. Certes, l'auteur affirme en théorie l'extension à tous de la miséricorde divine (XI, 24-26; XII, 16), mais dans le concret, il se complaît dans la description des châtiments infligés aux Égyptiens et aux Cananéens (XI, 5-XII, 2; XII, 3-27), et à ses yeux les justes sont les Juifs fidèles, fermés aux influences doctrinales pernicieuses, ce qui n'exclut pas d'ailleurs chez lui le désir sincère de convertir les Grecs. Ainsi donc, en face du danger de contamination de la religion authentique par le paganisme, l'âme juive se referme sur elle-même dans la contemplation de ses privilèges, qui lui assurent une place de choix au sein de l'humanité. Aussi bien dans Sap. que dans Eccli., les éloges répétés de la Sagesse divine, identifiée avec la religion d'Israël, n'ont plus tout à fait le même sens que dans Prov., I-IX : ils ont pour but de détourner de toute sagesse païenne. Cf. encore Chron., Esth., Judith, Macch., Tob., Daniel.

En somme, seule la prédication de Jésus et de S. Paul a osé reprendre le point de vue très universaliste de Jon., de Prov., I-IX, de Ruth..., en le dépassant encore. Ce n'est pas par hasard que le Christ allègue l'exemple des Ninivites convertis par Jonas, pour condamner l'incrédulité juive (Matth., XII, 41; Luc., XI, 32) : notre petit livre a déjà une portée toute évangélique, et il prépare les plus belles paraboles du Sauveur sur la miséricorde divine à l'endroit de tous les pécheurs, quels qu'ils soient, dès lors qu'ils prennent conscience de leur misère et reviennent à Dieu.

Mais le Christ se sert en outre du prodige de Jonas demeurant trois jours et trois nuits dans le ventre du poisson comme d'un symbole de sa propre résurrection (Matth., XII, 39-40; cf. Luc., XI, 30). L'histoire de Jonas, mise ainsi en relation avec le dogme fondamental du christianisme, devait connaître de ce chef une vogue extraordinaire dans l'Église des premiers siècles : au moins à partir de la première moitié du IIe siècle, fresques, mosaïques, sarcophages, lampes, verres, gemmes, miniatures, ivoires, etc., en reproduisent à l'envi les divers épisodes, en particulier celui de l'engloutissement et du rejet par le monstre. C'était le moyen de rappeler aux fidèles leur croyance en la résurrection du Sauveur et, par suite, en la leur propre (cf. J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, Rome, 1903, p. 47 sq., 337 sq.). Fait remarquable, le monstre qui avale Jonas est le plus souvent un hippocampe : « On commence par se demander comment fera Jonas pour franchir les volutes de ce cou trop étroit », et ce détail pourrait donner à penser, estime H. Leclercq, que l'historicité du récit préoccupait beaucoup moins les fidèles que sa signification symbolique (*Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie*, art. *Jonas*, col. 2578). Il en va de même, semble-t-il, pour beaucoup de Pères, qui utilisent si volontiers les leçons de Jonas dans leur prédication.

Pourquoi faut-il que, par la suite, ce petit livre, si riche en enseignements, ait servi d'arme contre la religion? La faute en revient sûrement pour la plus grande part à une exégèse trop matérielle. Par contre, une interprétation purement didactique fera voir à quelles hauteurs s'élève l'A. T., dans un écrit qui servait naguère à le ridiculiser.

BIBLIOGRAPHIE. — I. COMMENTAIRES ET OUVRAGES GÉNÉRAUX. — 1° *Catholiques*. — Dom Calmet, *Commentaire littéral sur tous les livres de l'A. et du N. T. Les douze petits prophètes*, Paris, 1719; C. Trochon, *Les petits prophètes*,

Paris, 1883; J. Knabenbauer, *Commentarius in prophetas minores*, Paris, 1886, t. I; A. Crampon, *Les prophètes*, Tournai, 1901; A. van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908; E. Tobac, *Les prophètes d'Israël*, Malines, 1921; J. Chaine, *Introduction à la lecture des prophètes*, Paris, 1932; J. Lippl et J. Theiss, *Die zwölf kleinen Propheten*, I, Bonn, 1937.

2° *Non catholiques.* — E.-F.-C. Rosenmüller, *Scholia in Vetus Testamentum*, Lipsiae, 1827, VII, 2; P. Schegg, *Die zwölf kleinen Propheten*, München, 1850; P. Kleinert, *Theologisch-Homilitisches Bibelwerk*, Leipzig, 1868, XIX; W. Nowack, *Die kleinen Propheten übersetz und erklärt*, Göttingen, 1904; K. Marti, *Dodekapropheten*, Tübingen, 1904; C. von Orelli, *Das Buch Ezechiel und die zwölf kleinen Propheten*, München, 1908; E. Kautzsch-A. Bertholet, dans *Die heilige Schrift des Alten Testaments*, II, Tübingen, 1923, 4e éd.; H.-G. Mitchell, J.-M.-P. Smith, J.-A. Bewer, *Haggai, Zechariah, Malachi, Jonah*, Edinburgh, 1912; H.-C.-O. Lanchester, *Obadiah and Jonah*, Cambridge, 1921; E. Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch*, Leipzig, 1929; Th.-H. Robinson, *Die zwölf kleinen Propheten, Hosea bis Micha*, Tübingen, 1938.

II. Études spéciales. — Fr. Delitzsch, *Ueber das Buch Jona*, dans *Zeitschr. für die gesamte luth. Theol. und Kirche*, 1840, p. 112 sq.; F. Kaulen, *Liber Jonæ expositus*, Moguntiæ, 1862; A. Rebattu, *De libri Jonæ sententia theologica*, Iéna, 1875; K. Kohler, *The original form of the Book of Jonah*, dans *Theol. Review*, 1879, p. 139 sq.; A.-C. O'Connor, *Étude sur le livre de Jonas*, Genève, 1883; C.-H.-H. Wright, *Biblical essays on Job and Jonah*, Hamilton, 1886; W. Böhme, *Die Komposition des Buches Jona*, dans *Zeitschr. für alttest. Wissensch.*, 1887, p. 224-284; K. Budde, *Vermutungen zum Midrasch des Buches der Könige*, dans *Zeitschr. für alttest. Wissensch.*, 1892, p. 37 sq.; M. Löwy, *Ueber das Buch Jona*, Wien, 1892; J. Kennedy, *On the Book of Jonah*, London, 1895; E. König, art. *Jonah*, dans *Dict. of the Bible* de Hastings, II, 1899; J. Thomas, *Ninive, la grande cité*, dans *Mélanges d'histoire et de littérature religieuse*, Paris, 1899, p. 283-306; H. Winckler, *Altorient. Forschungen*, IIe sér., t. II, fasc. 2, 1899, p. 260 sq.; E. Seydl, *Das Jonalied*, dans *Zeitschr. für kath. Theol.*, XXIV, 1904, p. 187 sq.; V. Ermoni, art. *Jonas*, dans *Dict. de la Bible* de Vigouroux, t. III, 1903, col. 1605-1613; H. Schmidt, *Die Komposition des Buches Jona*, dans *Zeitschr. für alttest. Wissensch.*, 1905, p. 285 sq.; du même, *Absicht und Entstehungszeit des Buches Jona*, dans *Theol. Stud. und Kritiken*, 1906, p. 180 sq.; J. Halévy, *Le livre de Jonas*, dans *Revue sémitique*, 1906, p. 1 sq.; A. Bonus, art. *Jonah*, dans *Dict. of Christ and the Gospels* de Hastings, 1906; W. Erbt, *Elia, Elisa, Jona*, Leipzig, 1907; H. Schmidt, *Jona, eine Untersuchung zur vergl. Religionsgeschichte*, dans *Forschungen zur Rel. und Literat. des A. und N. T.*, 1907; P. Jensen, *Das Jonas Problem*, dans *Deutsche Literatur Zeitung*, 1907, p. 2699 sq.; H. Lesêtre, *Les récits de l'histoire sainte, Jonas*, dans *Revue prat. d'apol.*, 1909, p. 923 sq.; J.-F. Driscoll, art. *Jonah*, dans *The catholic Encyclopedia*, New-York, 1910; A. Thoma, *Die Entstehung des Büchleins Jona, Theol. Stud. und Krit.*, 1911, p. 47 sq.; J. Döller, *Das Buch Jona*, Wien, 1912; A. Condamin, art. *Jonas*, *Dict. apol. de la foi cath.*, 1915, t. II, col. 1546-1559; D. Velutti-Zati, *Il sacro libro di Giona*, Siena, 1916; A. Condamin, *Le texte de S. Grégoire de Nazianze sur Jonas*, dans *Rech. sc. rel.*, 1922, p. 216 sq.; L. Dennefeld, art. *Jonas*, *Dict. de théol. cathol.*, 1925, col. 1497-1504; L.-C. Stollberg, *Jona*, Halle, 1927; A.-D. Martin, *The prophet Jonah*, Londres, 1927; H. Gunkel, art. *Jonabuch*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, 1929, col. 366-369; J.-B. Schaumberger, *Das Bussedikt des Königs von Ninive bei Jona III, 7-8 in keilschriftlicher Beleuchtung*, dans *Miscellanea biblica*, 1934, II, p. 123 sq.; T.-E. Bird, *The Book of Jonah*, Londres, 1938; H. Junker, *Die religiöse Bedeutung des Buches Jona, Pastor Bonus*, LI, 1940, p. 108 sq.; A. Feuillet, *Les sources du livre de Jonas*, dans *Rev. bibl.*, avril 1947, p. 161 sq.

A. Feuillet.

JOSEPH, fils de Jacob. — Voir à l'art. Inscriptions, t. IV, col. 467-469, les données d'archéologie égyptienne pouvant servir d'illustration à son histoire.

JOSUÉ (LE LIVRE DE). — Il y a quarante ans, la théorie de Wellhausen régnait à peu près sans conteste chez les exégètes indépendants : ils admettaient généralement que l'Hexateuque tout entier présente le même phénomène de complexité littéraire et s'accordaient à y découvrir les quatre célèbres documents : les récits J, E et P, et les additions deutéronomiques. C'est cette hypothèse que M. Mangenot s'est efforcé d'exposer et de réfuter, en 1903, dans le *Dictionnaire de la Bible*. Depuis lors, des travaux et des découvertes sont venus renouveler un certain nombre de problèmes. Des disciples de Wellhausen ont prétendu perfectionner sa théorie, tandis que d'autres lui portaient, soit au nom de la critique littéraire, soit en vertu de méthodes nouvelles, des coups très durs. Toute nouveauté n'est pas nécessairement un progrès, mais il serait surprenant que tant d'énergies dépensées et de recherches accumulées n'aient pas apporté des résultats utiles. En ce qui concerne le livre de Josué, nous essaierons donc, dans un rapide tour d'horizon, d'exposer le résultat des quelques travaux récents, pour en tirer ensuite des conclusions valables pour les futurs exégètes.

I. Retouches à la théorie de Wellhausen. II. Opposition à la théorie de Wellhausen. III. Éléments nouveaux : les recherches topographiques et archéologiques. IV. Tentative d'exégèse inspirée par la méthode de l'histoire des formes. V. Résultats obtenus et perspectives d'avenir. Bibliographie.

I. Retouches a la théorie de Wellhausen. — A la suite de Wellhausen, plusieurs exégètes allemands ont poussé le découpage du texte au delà des limites reconnues par le maître. Des quatre documents considérés antérieurement comme des unités, deux se sont trouvés subdivisés.

1° *Subdivision de P.* — Après une analyse serrée de tout l'Hexateuque, G. von Rad (*Die Priesterschrift im Hexateuch*, Stuttgart, 1934) parvient à cette conclusion que le récit sacerdotal est représenté par deux recensions parallèles, P*A* et P*B*, dont il n'ose préciser l'origine ni l'histoire. L'existence de ce double fil, décelé le plus souvent grâce à une certaine redondance des textes, ne fait pour lui aucun doute; bien plus, il note entre eux des divergences de conceptions en ce qui concerne les récits les plus importants, et, dans une synopse placée à la fin de l'ouvrage, il donne schématiquement les conclusions de son hypothèse. Voici cette synopse, dans la partie consacrée au livre de Josué :

Première Pâque

P*A*	P*B*
v, 12*aβb*.	v, 10, 11*aβb*.

Partage du pays

P*A*	P*B*
XIV, 1*a*, 3.	XIV, 1*b*, 2.
XV, 21*a*.	XV, 1*a*, 12*b*, 20.
XVI, 4.	XVI, 1*a*, 8*b*; XVII, 1*a*.
XVIII, 21*a*.	XVIII, 11, 20*b*.
XIX, 1*b*, 16, 17*b*, 23*b*, 31*b*, 32*b*, 39*b*, 48*b*, 51*bβ*.	XIX, 1*ac*, 10*a*, 17*a*, 23*a*, 24, 31*a*, 32*a*, 39*a*, 40, 41*a*, 48*a*, 51*abα*, 49*a*.
XX, 1, 7, 8, 9.	XXI, 1, 2, 3.

A vrai dire, on ne saurait opposer foncièrement les deux récits : il s'agit tout au plus de divergences stylistiques. En revanche, G. von Rad se plaît à dégager les caractères généraux de cette littérature sacerdotale, destinée à fournir des lettres de noblesse à l'organisation civile et religieuse récente. Sans croire à son caractère officiel, il pense pouvoir affirmer qu'elle prit naissance dans le Temple même de Jérusalem.

Otto Eissfeldt adopte à peu près la même hypothèse. Il précise que cette recension P, en deux fils

parallèles, à peu près insensible dans les c. I-XII de Josué (peut-être : IV, 19; V, 10-12; traces dans IX, 15-27), constitue des morceaux considérables de XIII-XXIV, par exemple : XIII, 15-33; XIV, 1-5; XV; XVI, XVII, 1-11; XVIII, 1-29; XIX; XX; XXI. Bien plus, il va jusqu'à considérer comme plus archaïque l'une de ces traditions, tandis que l'autre, plus récente, dénoterait un esprit plus foncièrement clérical et un goût de la précision s'appliquant particulièrement aux noms propres et aux données chronologiques. En ce qui concerne le livre de Josué, il souligne que l'un des récits attribue à tout Israël le partage du territoire (XIV, 1*a*, 5), tandis que l'autre n'y intéresse que le grand-prêtre Éléazar, Josué, et les chefs des tribus (XIV, 1*b*, 2*a*).

2° *Subdivision de J.* — Dès 1912, Smend avait cru devoir subdiviser la source J, et y découvrir deux documents indépendants qu'il appela J^1 et J^2 (*Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht*, Berlin, 1912). Mais il ne fut guère suivi.

Plus récemment, Otto Eissfeldt (*Hexateuch-Synopse*, 1922; cf. *Einleitung in das Alte Testament*, Tubingue, 1934) a repris une hypothèse semblable, croyant découvrir, à travers tout l'Hexateuque, une source L *(Laienquelle)*, plus ancienne que J. Il affirme l'unité absolue des six livres, à travers lesquels se continue la même histoire. La séparation du livre de Josué ne se serait produite que tardivement, aux environs de l'an 460 av. J.-C., lorsqu'on voulut canoniser la Tora, c'est-à-dire l'œuvre de Moïse, à l'exclusion des autres récits. On doit donc retrouver dans Josué les cinq sources déjà identifiées dans le Pentateuque (L, J, E, et double récit de P); elles s'y révèlent beaucoup plus distinctes qu'ailleurs. Mise à part la source P dont il a déjà été question, l'analyse de Jos., I-XII donne les résultats suivants : I appartient à E qui se continue en III, 2; — II provient de la combinaison JL; — III-VII montre encore l'enchevêtrement des trois sources; citons à titre d'exemple l'analyse de IV, 3-9, où les douze pierres prises, soit sur la rive orientale (« d'ici », IV, 3 : J), soit au milieu du Jourdain (IV, 3 : L; IV, 5 : E), sont déposées, soit au milieu du Jourdain (IV, 9 : J), soit à la prochaine étape (IV, 8 : L), soit à Gilgal (IV, 20 : E). A partir du c. VIII, on ne trouve plus que J et E. Quant aux c. XIII-XXI, les mêmes sources J et E y paraissent à côté de P, chacune avec sa caractéristique habituelle, J plus réaliste (conquête difficile et incomplète), E présentant déjà une conquête idéalisée. Le c. XXIV est en gros de E; il s'y mêle peut-être quelques indications de L. — Jud., I-II, 5 reprendra le fil de L perdu depuis Jos., VII. Voilà, peut-on dire, l'aboutissement de la théorie documentaire, lorsque l'analyse a été poussée jusqu'à ses dernières limites. Si décevant que ce soit, on a l'impression d'être parvenu à un résultat que l'on ne saurait dépasser. Ceux qui ont prétendu remonter plus haut que les quatre ou cinq grands documents ont dû faire appel à une technique absolument nouvelle. Encore la méthode de l'histoire des formes, employée par G. von Rad (*Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, Stuttgart, 1938) pour découvrir l'origine de nos récits dans les professions de foi cultuelles prononcées aux sanctuaires de Gilgal et de Sichem, imposera difficilement ses conclusions. En dépit de cette brillante tentative, il faut bien avouer qu'on est arrivé à une impasse. Cela n'explique-t-il pas, au moins partiellement, la réaction qui s'est produite de divers côtés contre la théorie classique? En effet, même partis de principes identiques et armés des mêmes méthodes d'analyse littéraire, tous les critiques ne sont pas restés fidèles à l'orthodoxie wellhausénienne. Certains ont abouti à des conclusions tout opposées et à l'abandon des thèses les plus étroitement liées au système.

II. Opposition a la théorie de Wellhausen. — W. Rudolph a étendu non seulement à tout le Pentateuque, mais au livre de Josué (*Der Elohist von Exodus bis Josua*, Berlin, 1938), les conclusions qu'il avait présentées en collaboration avec P. Volz à propos de la Genèse (P. Volz et W. Rudolph, *Der Elohist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik? An der Genesis erläutert*, Berlin, 1933). Pour lui, il ne peut être question dans le Pentateuque en général de plusieurs sources suivies, qu'elles s'appellent L, E, P, ou autrement; en particulier, on ne saurait, avec Eissfeldt, distinguer L et J, ni même admettre une source E indépendante et suivie. « Il n'y a qu'un conteur, au sens précis du mot, et c'est le Yahviste; tout ce qui, dans le Pentateuque, est réellement un récit indépendant doit lui être attribué... P lui-même n'est pas à proprement parler un conteur, et un récit aussi naturel et aussi admirable que Gen., XXIII ne provient pas de P, mais de J » (*Theolog. Literaturzeitung*, 1923, p. 19 [recension de Eissfeldt, *Synopse...*], repris dans *Der Elohist als Erzähler...*, p. 6). Les répétitions, les doublets et toutes les particularités qui paraissent étayer la théorie de Wellhausen sont donc expliqués comme des gloses ou des interpolations, lorsqu'il s'agit de détails peu considérables. Dans les autres cas il faut admettre qu'un compilateur (S) a pu incorporer dans son récit deux traditions différentes, qu'il a trouvées dans le domaine populaire. Ce travail de compilation a été ensuite réédité, et rien n'empêche d'appeler E cette nouvelle édition, encore que l'école deutéronomique postexilienne suffise à expliquer tous les faits (*ibid.*, p. 21-24). Quant à P, il ne constitue pas un récit suivi, parallèle à J. Les éléments généralement attribués à P et non réductibles à J (Gen., I; V; IX, 5-12; XVII) ne sont pas des récits mais des dissertations théologiques.

Dans un livre comme Josué qui, au dire de la plupart des critiques, appartient principalement à la source E pour la première partie et à la source P pour la seconde, on devine quelle révolution devait apporter l'hypothèse Volz-Rudolph. Les ch. II-XI sont désormais attribués à J, tout comme Num., XIII sq. et XXXII sq., qui manifestent la même inspiration. Bien plus, les c. XIV-XIX (partage de la Palestine) se rattachent également à J, avec simple révision de P. L'opposition entre Jos. et Jud., I ne fait rien à l'affaire. C'est le premier chapitre des Juges qu'il faut attribuer à une autre source, préyahviste. Ce qui n'empêche pas que l'on doive admettre de nombreuses additions : *a)* celles du dernier rédacteur du Pentateuque (R^P), ainsi : XV, 13-19; XVII, 14-18; — *b)* celles de D, plus nombreuses que dans le Pentateuque, et destinées, le plus souvent, à éviter les heurts entre les diverses traditions; ainsi : aux c. I, II, XXIV; — *c)* les passages qui appartiennent au cycle du Veau d'or et de l'*Ohel Mo'êd* (Ex., XXXII), ainsi : I, 1 sq., 5*b*; III, 7-13; IV, 14; VI, 10-27; — *d)* enfin, quelques autres additions moins importantes ou moins caractéristiques sont réparties par l'auteur en quatre groupes : *a.* simples développements (IV, 1*b* sq.; X, 16 sq.; XII); — *b.* développements ayant une portée religieuse (I, 1 sq., 5*b*, 6; VII, 1); — *c.* gloses explicatives (XVIII, 5, cf. XVIII, 4; XIX, 9, cf. XIX, 1*b*; XIII, 2-6, cf. XIII, 1*b*); — *d.* gloses provenant de passages plus ou moins parallèles (c. VI, *passim* : l'arche, cf. c. III, IV; VI, 18, cf. VII; V, 15, cf. Ex., III, 5; XXIV, 31, cf. Jud., II, 7), etc.

Le lecteur se trouve quelque peu déconcerté par cette étude massive qui s'en prend au vieil édifice wellhausénien, pour revenir à une « théorie des compléments », à la manière de De Wette. A la vérité, en dépit de quelques suggestions séduisantes, comme le rapprochement de Jos., II-XI et de Num., XIII et

XXXII, on est plus intéressé par la critique négative de Rudolph que satisfait par les solutions qu'il propose. C'est qu'en réalité, malgré la nouveauté de ses conclusions, il reste fidèle à la méthode wellhausénienne la plus orthodoxe. Il se place résolument sur le plan purement littéraire. Les apports récents de l'archéologie, en particulier, lui sont absolument étrangers. Cet isolement constitue à la fois la force et la faiblesse de toutes les constructions de ce genre : nées de l'analyse méthodique des textes, elles peuvent paraître solides tant qu'on se maintient sur leur terrain. Mais vienne un jour leur confrontation avec les données « réelles », on est bien obligé de reconnaître l'incertitude de leurs résultats et la nécessité de recourir à des méthodes plus larges.

III. Éléments nouveaux : les recherches topographiques et archéologiques. — L'exploration de la Palestine, entreprise depuis plus d'un demi-siècle, devait éclairer le livre de Josué plus qu'aucun autre texte biblique. En effet, près de la moitié du livre (ch. XIII-XXI) n'est qu'une description géographique de la Terre sainte, et le reste ne va pas sans poser de nombreux problèmes de topographie. C'est pourquoi des commentaires récents se sont arrêtés avec beaucoup de soin à l'identification des sites mentionnés dans le texte : ainsi J. Garstang (*The foundations of Bible history. Joshua, Judges*, Londres, 1931), A. Fernandez (*Commentarius in librum Josue*, Paris, 1938); il en résulte aussi qu'un ouvrage plus général dans sa conception comme celui du P. Abel (*Géographie de la Palestine*, II, Paris, 1938) ne peut manquer d'être, en certaines de ses pages (en particulier ch. II, p. 44 sq.), un véritable commentaire de Josué. On suppose bien que ces études ne suscitent au texte biblique aucune difficulté, puisque celui-ci a été écrit sur place, et qu'elles ne lui procurent, pour la même raison, aucune confirmation véritable. Il n'en va pas de même de l'archéologie. Non seulement elle nous permet de vérifier ou de controuver les identifications que l'exploration en surface semblait autoriser, mais encore elle apparaît comme un des tests les plus rigoureux de l'historicité du livre. « On peut citer un grand nombre de cas où des identifications, qui sembleraient acceptables pour des motifs de topographie, sont écartées parce que le contenu archéologique actuel de ces endroits est incompatible avec l'histoire de la ville, telle qu'elle est exposée dans nos textes bibliques ou extra-bibliques » (J. Simons, *Chronique d'archéologie palestinienne*, 1937-1938, dans la *Nouvelle revue théologique*, 1939, p. 74, note). En d'autres termes, on ne soulignera jamais trop l'interdépendance des disciplines auxiliaires de l'exégèse, et on ne saurait en particulier, dans les discussions géographiques et topographiques — la récente aventure des fouilles de ʿAï vient de le rappeler — faire abstraction de l'archéologie.

Dans la mesure où ils nous révèlent la civilisation cananéenne et les premiers stades d'une civilisation israélite, tous les travaux archéologiques entrepris en Palestine peuvent éclairer le livre de Josué (L.-H. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris, 1908; A.-G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, I, Paris, 1939); mais, par leur rapport direct avec les faits racontés dans les sources littéraires, les fouilles de certains sites revêtent une importance toute particulière. C'est ainsi que l'exploration de Jéricho et celle de ʿAï ont paru constituer, pour ainsi dire, l'épreuve de force à laquelle doit se soumettre l'historicité du livre de Josué.

1° *Jéricho.* — Sur l'historique des fouilles, cf. *Supplément au D. B.*, t. III, col. 410-414. Voici, brièvement résumé, le bilan déconcertant des résultats obtenus.

1. Lors des fouilles de 1907-1909, les professeurs Sellin et Watzinger crurent pouvoir distinguer une cité cananéenne du III[e] millénaire, ayant eu son apogée vers le milieu du II[e] millénaire. Ils attribuèrent à cette cité l'ensemble des fortifications mises au jour — double mur de crête en brique sèche, mur de base en brique avec glacis de pierre — dont ils affirmaient la parfaite unité. Le tout aurait été détruit vers le XIII[e] siècle, évidemment par Josué et ses troupes (*Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft*, XXXIX, 1908, p. 1-36).

2. En 1913, lors des comptes rendus définitifs, les fouilleurs dissocient les deux remparts. Tandis que le rempart de base est israélite et date du IX[e] siècle, le double mur de crête, seul, est cananéen; il fut détruit, soit aux environs de 1200, bien après l'invasion des Ḫabiri-hébreux (Sellin), soit autour de 1400, lors de la conquête israélite (Watzinger) (E. Sellin et C. Watzinger, *Jericho. Die Ergebnisse der Ausgrabungen*, Leipzig, 1913).

3. En 1922, M. Albright, étudiant à son tour les données des fouilles, propose pour le mur de crête une époque cananéenne ancienne (2000-1700) et regarde le mur de base comme également cananéen, mais plus récent. C'est ce dernier qui aurait été détruit par Josué vers 1230. Mais peu après, le même archéologue modifie cette dernière date et propose les années 1600-1500 environ, pour la destruction du mur de base et l'abandon du site (F.-W. Albright, dans *Bull. of the Amer. Schools of Orient. research*, IV, 1922-1923, p. 11, 14).

4. De nouveau, les professeurs allemands modifient leurs positions : pour M. Sellin, le mur de base, construit vers 1500, fut détruit par la conquête israélite vers 1200 (*Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1926, p. 131 sq.); mais M. Watzinger affirme que ce mur, construit au début du II[e] millénaire, fut détruit vers 1600, ce qui l'oblige à conclure : « A l'époque de Josué, Jéricho n'était plus qu'une cité en ruines sur laquelle s'égaillaient peut-être encore quelques huttes isolées » (*Zur Chronologie der Schichten von Jericho*, dans *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1926, p. 136 sq., cité par la *Rev. bibl.*, 1930, p. 414).

5. Enfin, en 1930, le P. Vincent reprend le problème par la base et essaie d'entendre « le langage des faits » (*Rev. bibl.*, 1930, p. 403 sq.). Il arrive à cette conclusion précise : construit aux environs de 1900, après la destruction du mur de crête, le rempart extérieur à glacis se maintint jusqu'aux environs de 1250, époque de sa destruction par Josué.

6. Mais déjà (janvier 1930), M. Garstang avait repris les fouilles de Jéricho, afin d'apporter des faits nouveaux et de résoudre définitivement ce difficile problème de chronologie. Après cinq ans de travail, en attendant de pouvoir publier un compte rendu définitif, il a exposé les résultats dans divers articles de revues (en particulier : *Annals of Archæology and Anthropology of the University of Liverpool*, XIX, 1932, p. 3-22, 35-54; XX, 1933, p. 3-42; XXI, 1934, p. 99; cf. aussi *Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement*, 1935, p. 61-68). La grande nouveauté apportée par ces fouilles est la dissociation du mur de crête, où l'on reconnaît désormais deux éléments : une assise de pierre très ancienne, ayant appartenu à une cité détruite au début du II[e] millénaire; le double mur de briques, beaucoup plus récent, au sujet duquel les savants discutent encore. Pour M. Garstang, la ville cananéenne à laquelle il appartient aurait été détruite vers 1400. Le P. Vincent, au contraire, maintient ses affirmations concernant la destruction de la ville peu après 1250, ce qui lui paraît « de plus en plus, depuis vingt-cinq ans, la date suggérée par toutes les informations archéologiques au sujet de la Jéricho cana-

néenne » (*Rev. bibl.*, XLIV, 1935, p. 602). M. Albright préconise une solution mixte, puisque, pour lui, la destruction de la ville est à placer entre 1360 et 1320, tandis que l'Exode daterait de 1290 environ.

Ainsi donc, depuis le début de la discussion, deux positions fondamentales semblent s'affronter. Pour les uns, les résultats des fouilles ne font que préciser et vérifier les données du livre de Josué. De ce point de vue, en dépit de leur opposition apparente, le P. Vincent et M. Garstang sont plus proches qu'il ne paraît dès l'abord : pour l'un comme pour l'autre la ville cananéenne fut bien détruite par Josué; toute la question est de savoir si cette destruction est à placer vers 1250 ou vers 1380 av. J.-C. Mais d'autres, accordant à priori peu de prix à l'historicité du livre de Josué, sont disposés à placer la destruction de la ville à n'importe quelle date antérieure à 1400, et à regarder le récit du livre de Josué comme une « légende étiologique » destinée à expliquer l'origine de ces ruines spectaculaires qui frappaient le regard à proximité du Jourdain. De semblables tendances apparaîtront au sujet du récit de la prise et de la destruction de la ville de ʿAï.

2° *Fouilles de ʿAï.* — Les résultats des fouilles archéologiques exécutées à Et-Tell, en 1933 et 1934, par Mme Marquet-Kraus, sont peut-être plus clairs, mais non moins déconcertants. Dans ce site, dont l'identification avec celui de la ville biblique de ʿAï était, jusqu'à ces dernières années, communément admise, l'exploration, déjà considérable bien qu'interrompue prématurément, a donné, au dire d'un bon juge, les résultats suivants : « Les origines de la ville remontent peut-être à l'ère énéolithique; elle ne devint cependant une place forte redoutable qu'au début du IIIe millénaire, sous les premières influences de la civilisation du bronze. Après diverses vicissitudes, vers l'an 2000, une catastrophe, dont les causes précises nous échappent encore, anéantit sa population, démantela, sans les extirper, ses monuments et ses puissantes fortifications. Après huit siècles d'abandon, une vie précaire fut restaurée dans ce nid d'aigle, par des immigrants qui disparurent eux-mêmes vers le xe siècle » (L.-H. Vincent, *Rev. bibl.*, XLVI, 1937, p. 258 sq.). Il y a donc apparemment, quelque chronologie que l'on adopte pour l'Exode, une opposition flagrante entre les données du livre de Josué et celles de l'archéologie, puisque, au jugement des techniciens, de 2000 à 1200, le site de ʿAï était complètement abandonné. Quelle attitude vont prendre les exégètes en pareille conjoncture?

Sans oser rejeter en bloc les données de l'archéologie, certains auteurs réservent leur jugement et estiment les dernières fouilles trop restreintes pour permettre une prise de position ferme (A. Bea, *Biblica*, XX, 1939, p. 212; J. Garstang, etc., *Quarterly Statement*, 1936, p. 121 sq.; A. Fernandez, *Commentarius...*, p. 116-119; — mais cf. L.-H. Vincent, *Rev. bibl.*, XLVI, 1937, p. 259). D'autres, à l'opposé, sacrifient sans hésitation les données du livre de Josué à ce qu'ils considèrent comme les résultats définitifs de l'archéologie, affirmant sans ambages le caractère légendaire du récit de la conquête rapporté par les Livres saints (J. Marquet-Kraus, *Syria*, XVI, 1935, p. 341; R. Dussaud, *ibid.*, p. 351). Entre ces deux positions extrêmes, plusieurs hypothèses ont été proposées pour tenter une conciliation. La plus simple consiste à nier l'équation préjudicielle Et-Tell = ʿAï, et à chercher un autre site pour la ville cananéenne détruite par Josué.

C'est ainsi qu'au dire de M. F.-W. Albright, l'extrême proximité des deux villes de Béthel et de ʿAï rend très invraisemblable leur existence simultanée : elles se seront succédées, et Béthel devint florissante après la disparition de ʿAï. Mais, dans les traditions populaires, les deux villes ont été confondues; c'est ainsi, comme le suggère M. le professeur Alt, que Luz aurait désigné anciennement, non Béthel, mais ʿAï; c'est ainsi, surtout, que le souvenir d'une destruction par les Israélites, au XIIIe s., vrai pour Béthel, s'est trouvé également appliqué à ʿAï, disparue six siècles plus tôt. Ainsi s'éclairerait le récit du livre de Josué, inexplicable par la seule hypothèse d'une légende étiologique (Albright, *Bull. of the Amer. Schools of Orient. research*, n. 60, p. 8 sq.). Le P. J. Simons rejette aussi, pour des raisons tant topographiques et littéraires qu'archéologiques, l'identification de ʿAï avec l'actuel Et-Tell (*Van Jericho tot Ai*, dans *Bijdragen der Philologische en Theologische Faculteiten der Nederlandsche Jesuiten*, I, 1938, p. 448-468; *Een Opmerking over het Ai-probleem*, dans *Jaarbericht Ex Oriente Lux*, IX, 1944, p. 157-162). Il propose de rapprocher considérablement ʿAï de Béthel, sans pourtant aller jusqu'à confondre les deux villes. En définitive, d'après les données des fouilles de M. Albright, il suggère que l'actuelle Beitin pourrait bien recouvrir à la fois le site des deux modestes cités cananéennes, Béthel et ʿAï. Interprétation séduisante, par l'appui qu'elle prend sur le texte de Josué et les explications qu'elle donne de certains détails : l'étrange méprise des espions de Josué (Jos., VII, 3), la présence inattendue des habitants de Béthel avec ceux de ʿAï dans la bataille (VIII, 17, T. M.). Elle laisse cependant l'esprit insatisfait : jamais, peut-être, un site palestinien n'a mérité, comme cet énorme tas de pierres écroulées depuis des siècles, le titre de Ha-ʿAï, « la Ruine ». Nom propre ou simple qualificatif, le terme frappe ici par sa justesse. Dès lors, n'est-il pas téméraire de rejeter une identification généralement acceptée pour appliquer le nom de « Ruine » à un site qui ne cessa jamais d'être habité? C'est sans doute ce qui a amené le P. Vincent (*Rev. bibl.*, XLVI, 1937, p. 258 sq.) à maintenir la localisation traditionnelle. Pour lui, Ha-ʿAï, « la Ruine », était, à l'époque de Josué, une ancienne forteresse cananéenne, démantelée et abandonnée depuis des siècles, mais encore puissante et admirablement située. Une coalition cananéenne, où rentraient entre autres les habitants de Béthel, en aura fait un bastion destiné à arrêter la progression des Israélites vers l'intérieur du pays. Ainsi s'expliquerait la méprise des espions devant cette ruine dont ils n'avaient pu deviner le caractère hostile, ainsi s'expliquerait cette étroite liaison entre Béthel et ʿAï, et surtout ce nom de « Ruine » qui s'appliquera toujours mal à une ville habitée, mais qui convient parfaitement à cette forteresse démolie, réutilisée partiellement pour des buts exclusivement militaires.

En somme, sur ces deux points précis, Jéricho et ʿAï, l'archéologie a posé plus de problèmes qu'elle n'en a résolu. Ne serait-ce pas que, féconde en résultats précieux et indiscutables lorsqu'il s'agit d'établir les caractéristiques générales d'une civilisation, elle reste d'un maniement délicat quand on prétend l'appliquer à des cas particuliers, lui faire dire le nom d'un site, la date d'un événement, le rôle d'un individu? Pourtant, il ne faut pas que des déceptions partielles engendrent le scepticisme ou la mauvaise humeur. L'archéologie ne répond pas à toutes les questions, mais elle est capable d'éclairer utilement les textes. A ce titre, elle demeure l'auxiliaire indispensable de l'exégète, et l'on ne peut que se féliciter lorsqu'un commentateur comme M. Noth utilise ses données pour interpréter le livre de Josué.

IV. Tentative d'exégèse inspirée par la méthode de l'histoire des formes. — Préparé par de nombreuses études de topographie et d'histoire, soit de A. Alt (*Das System der zwölf Stämme Israels*,

dans *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament*, LII, 1930; *Josua*, dans *Beiheft zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, LXVI, 1936, p. 13-29; *Das System der Stammesgrenzen im Buche Josua*, dans *Palästina Jahrbuch*, XXI, 1925, p. 100-117), soit de M. Martin Noth lui-même (*Die Ansiedlung des Stammes Juda auf dem Boden Palästinas*, dans *Palästina Jahrbuch*, XXX, 1934, p. 31-47), le commentaire rédigé par cet auteur (*Das Buch Josua*, Tubingue, 1938) présente une double originalité par rapport aux ouvrages similaires antécédents : il se refuse absolument à lier le sort de Josué à celui du Pentateuque et à y découvrir les mêmes documents. En outre, chaque fois que la chose est possible, il fait entrer en ligne de compte les données de la topographie et de l'archéologie, et les confronte avec les résultats de son analyse littéraire. Les conclusions auxquelles il parvient sont radicalement nouvelles : essayant de remonter l'histoire du livre de Josué, il y découvre les éléments suivants : 1. des gloses et des retouches tardives peu importantes, auxquelles il n'y a pas lieu de s'arrêter; — 2. des éléments dus à l'influence sacerdotale (P); il s'agit non d'un récit suivi mais de retouches et d'additions, parfois considérables, par exemple : XXI, 1-42 (liste des villes lévitiques); XXII, 9-24 (récit reposant sur une ancienne tradition étiologique); bref, on peut parler d'une recension P, non d'un récit; — 3. de même on reconnaît aisément les retouches deutéronomiques (D), par exemple : I, 1-18; VIII, 30-35; XII, 1-24; XXI, 43-XXII, 6; XXIII, 1-16 (peut-être aussi XVI, 6 *ab*-15), et de nombreux détails. Mais surtout on doit constater l'existence d'une rédaction deutéronomique, en ce sens que l'école de ce nom a uni en un seul livre deux documents jusqu'alors séparés, à savoir un récit de la conquête de la Palestine, et une description géographique transformée, grâce à quelques retouches, en un récit du partage du pays par Josué. Chacun de ces documents existe depuis longtemps et a déjà une histoire :

a) Le récit de la conquête (I, 1-XII, 24 et XXI, 43-XXIV, 33) est lui-même formé par l'union, réalisée en Juda aux environs de l'an 900, de deux éléments primitifs. Le premier est un recueil de légendes étiologiques d'origine benjaminite, formant le fond des ch. II-IX et ayant pour centre Gilgal. Ces légendes, d'abord nettement particularistes et localisées, se généralisèrent à partir du règne de David pour s'appliquer à tout Israël. Le second élément est formé de deux récits épiques (X et XI, 1-9), ayant primitivement un intérêt simplement local. Plus tard, comme les récits du livre des Juges, ils ont été transformés en épisodes nationaux et mis en rapport avec la personne de Josué.

b) La description de la Palestine résulte également de l'union, à une époque que l'on peut placer entre Josias et la rédaction deutéronomique, de deux documents anciens. On peut d'abord identifier un « système des limites des tribus », présentant une division idéale de la Palestine supposée totalement conquise. Cette source est antérieure à l'unité nationale de la Palestine; elle n'est le plus souvent qu'un simple catalogue de villes frontières (Ruben, Siméon et Lévi manquent parce que sans doute déjà totalement disparus). L'autre document est une liste de noms géographiques qui date du règne de Josias et se rapporte au royaume de Juda divisé en douze districts.

De toute évidence, en dépit de la date ancienne attribuée à plusieurs sections du livre, les conclusions de cette théorie paraîtront, dans leur ensemble, beaucoup trop radicales. L'historicité du récit de la conquête palestinienne est en définitive fort malmenée. La personne même de Josué disparaît à peu près complètement de l'horizon historique. Des remaniements tardifs suffisent à jeter le discrédit sur les meilleurs documents. Il n'en reste pas moins vrai que ce commentaire paraît marquer une date dans l'exégèse de Josué. Désormais, tout interprète de ce livre devra, dans une certaine mesure, s'inspirer des méthodes, tenir compte des analyses et des résultats de MM. Alt et Noth.

V. Résultats obtenus et perspectives d'avenir. — L'exposé qui précède montre que le commentaire définitif de Josué n'a pas encore été écrit. On ne saurait actuellement prédire, même brièvement, comment il sera conçu. Du moins peut-on esquisser quelques-unes de ses lignes générales.

Un premier point semble acquis : quoi qu'il en soit du Pentateuque en général, la théorie classique est impuissante à rendre compte du livre de Josué. De plus cet écrit, au jugement des meilleurs critiques, doit être désormais considéré comme absolument indépendant du bloc mosaïque qui précède. Désormais, les exégètes feront bien de ne plus s'obstiner à trouver dans le livre de Josué des récits appartenant aux documents E, J et P. C'est dans une autre direction qu'il faudra chercher la solution du problème littéraire.

Il résulte encore des recherches récentes que la méthode classique demande à être révisée. On a parlé naguère de stagnation dans l'exégèse de l'Hexateuque, on a dit que l'analyse des sources avait abouti à une impasse, on a cru déceler des signes de découragement chez les jeunes chercheurs (G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, Stuttgart, 1938, p. 1). C'est que les progrès de l'archéologie ont fait apparaître les insuffisances des méthodes purement littéraires. Désormais, l'historien doit tenir le plus grand compte des réalités révélées par l'ethnographie, la préhistoire et l'archéologie.

Ainsi conduit à l'aide d'une méthode élargie, le commentaire aboutira sans aucun doute à mieux apprécier le caractère historique du livre de Josué. Trop souvent dans le passé, les critiques ont eu tendance à faire bon marché du texte lui-même et à le sacrifier à des faits extérieurs, archéologiques, philologiques, voire philosophiques, comme si le texte n'était pas le premier fait dont il faut tenir compte. En particulier, on a abusé — c'est peut-être la faiblesse du commentaire de Noth — des explications étiologiques, et prétendu trop facilement reconnaître dans les récits du livre de Josué des légendes inventées pour rendre compte, à une époque tardive, de monuments ou d'objets que l'on avait sous les yeux. Ignore-t-on que rien ne ressemble autant à une légende étiologique qu'un souvenir authentique rattaché à un site ou à une chose? Oublie-t-on la remarquable ténacité de certaines traditions fondées sur du réel? Dans le cas de Josué, il est un fait indéniable : la conquête de la Palestine par les Israélites. Rejeter comme de pures légendes la prise de Jéricho, celle de ʿAï, la bataille de Gabaon et tous les faits particuliers de cette histoire, ce n'est pas seulement faire acte d'arbitraire, c'est renoncer au métier d'historien et rendre plus inintelligibles les choses mêmes que l'on prétendait éclairer. Le travail historique est une construction, non une destruction. Plutôt que de rejeter brutalement les données du livre, mieux vaut les accepter favorablement, quitte à introduire ensuite des nuances dans leur interprétation.

Cependant, on ne doit pas se dissimuler les difficultés inévitables que présente l'exégèse du livre de Josué. Il y a longtemps qu'on a posé, à son sujet, un grave problème de genre littéraire. On a désigné certaines parties du récit comme « la geste de Yahweh »,

pour souligner le caractère épique du ton, on a supposé que certains passages sont des amplifications historiques construites sur la base d'un fragment épique plus ancien, dûment cité dans x, 12-15. Les données de l'archéologie elle-même pourraient bien étayer de semblables hypothèses et obliger à une certaine souplesse dans l'interprétation du texte. Nécessairement, l'exégète se montrera ici moins exigeant que lorsqu'il s'agit d'autres livres, tels que ceux des Rois ou d'Esdras. Il aura moins de répugnance à admettre de temps à autre des exagérations et des amplifications; il découvrira même, sans trop s'étonner, que certains faits, concernant tel individu ou telle tribu, ont revêtu plus tard un caractère national. Il reconnaîtra enfin que l'histoire a pu être schématisée ou idéalisée sous l'influence d'idées préconçues. Tâche délicate assurément. C'est avant tout affaire de sensibilité littéraire, c'est aussi affaire d'un jugement droit que n'éblouissent ni les hypothèses échevelées, ni les simplifications arbitraires.

En définitive, il s'agit de retrouver le sens et la portée religieuse de l'œuvre de Josué. Le but avoué du livre est de montrer par des faits étonnants que Dieu est fidèle à ses promesses. Tout travail exégétique exact et consciencieux aura pour résultat de montrer le bien-fondé de cette thèse. Bien plus, élargissant l'horizon, il fera apparaître la place incomparable de la personne et de l'œuvre de Josué dans l'histoire du salut (cf. W. Vischer, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments* ², II, Zurich, 1946).

Bibliographie. — *Commentaires.* — A. Schulz, *Das Buch Josue*, dans *Die Heilige Schrift des A. T.*, Bonn, 1924s J. Garstang, *The foundations of Bible history. Joshua, Judges*, Londres, 1931; M. Noth, *Das Buch Josua*, dans *Handbuch zum A. T.*, Tubingue, 1938.

Questions particulières. — A. Tricot, *La prise d'Aï, Jos., VII, 1-VIII, 29*, dans *Biblica*, III, 1922, 273-300; R. Savignac, *La conquête de Jéricho*, dans *Revue biblique*, nouv. sér., VII, 1910, p. 36-53; H. Wiesmann, *Israels Einzug in Kanaan*, dans *Biblica*, XI, 1930, p. 216-230; XII, 1931, p. 98; R. Tournay, *A propos des murailles de Jéricho*, dans *Vivre et penser*, III, 1945, p. 304-306; S. Mowinkel, *Zur Frage nach documentarischen Quellen in Josua 13-19*, Oslo, 1946 (contre Alt et Noth).

P. Auvray.

JOUON (Paul), S. J., né à Nantes le 26 février 1871, mourut dans la même ville le 18 février 1940.

I. Vie. — Ses études secondaires achevées dans sa ville natale, Paul Joüon entre au noviciat de la Compagnie de Jésus à Cantorbéry (Angleterre), le 12 octobre 1890. Après le noviciat de deux ans, il suit le cours régulier des études de son ordre, littéraires, philosophiques et théologiques, et reçoit l'ordination sacerdotale à Lyon, le 24 août 1901. Une année passée à Beyrouth au cours de sa théologie lui permet de s'initier à l'étude des langues orientales, hébreu, araméen et arabe. Cette étude, continuée à Innsbrück (1903-1904), interrompue par la troisième année de noviciat faite à Mold (Angleterre), est reprise à Paris (1907-1908), où le Père suit en même temps les leçons d'exégèse de MM. Touzard et Mangenot. Nommé alors professeur à l'Université S.-Joseph de Beyrouth, il y enseigne l'hébreu à partir de 1907, et y achève, en 1908, son premier ouvrage, un commentaire du Cantique des cantiques. Chassé de Turquie par la guerre de 1914, il poursuit son enseignement à l'Institut Biblique Pontifical de Rome, de janvier 1915 à juillet 1920. Contraint par la maladie à suspendre ses classes, il consacre alors toutes ses forces à l'enseignement écrit, et c'est alors qu'il publie ses principales œuvres. En dépit d'une santé de plus en plus fragile, qui l'oblige même à quitter Rome pour Paris en 1926, jusqu'au dernier jour de sa vie il ne cessera de travailler, et l'année même de sa mort (1940), les *Recherches de science religieuse*, la *Nouvelle revue théologique* et *Biblica* publiaient encore des articles de sa main.

II. Activité scientifique. — L'activité scientifique du P. Paul Joüon fut considérable et, dans le domaine de la lexicographie et de la grammaire, de grande valeur. Il s'essaya d'abord à l'exégèse avec *Le Cantique des cantiques. Commentaire philologique et exégétique*, Paris, Beauchesne, 1909, où il défend l'interprétation allégorique du Cantique. La partie lexicographique, la plus développée, est aussi la plus solide. C'est en effet sur ce terrain qu'il se sent le plus à l'aise et il donne aux *Mélanges de la Faculté Orientale*, continués à partir du t. VIII par les *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, une longue série de notes et d'articles : *Notes de lexicographie hébraïque* (t. III à X); *Notes de critique textuelle (Ancien Testament)*, (t. IV à VI); *Arabica* (t. VI); *Études de philologie sémitique* (t. V et VI); *Études de sémantique arabe* (t. XI); *Sémantique des verbes statifs de la forme qatila (qatel) en arabe, hébreu et araméen* (t. XV); *Remarques sur les 3e et 7e formes verbales faʿala et infaʿala de l'arabe* (t. XIX), et en particulier un mémoire de 100 pages sur les Papyrus araméens d'Égypte (t. XVIII). Dès l'année de sa fondation (1920) jusqu'en 1942, *Biblica* publiera également chaque année une ou généralement plusieurs notes de lexicographie ou de critique textuelle de l'A. T.

A peine arrivé à Rome, le P. Joüon entreprend la composition de ce qui sera l'œuvre principale de sa vie : sa *Grammaire de l'hébreu biblique*, que G.-R. Driver a pu qualifier : « un ouvrage remarquable qui est précisément ce que doit être un livre de ce genre » (*Journal of Theological Studies*, XXVII, 1925-1926, p. 212). Préparée par deux opuscules à l'usage des élèves : *Syntaxis hebraica*, I, *De temporibus hebraicis*, Rome, Inst. bibl. pont., 1916; II, *De nomine, pronomine, etc., de propositione, ibid.*, 1919, elle paraît en 1923, jointe à un fascicule de *Paradygmes et Index*. L'année suivante, il revient à l'exégèse avec *Ruth. Commentaire philologique et exégétique*, Rome, Inst. bibl. pont., accompagné d'un livre de texte à l'usage des élèves : *Libri Ruth textum hebraicum ad usum scholarum*, conçus l'un et l'autre comme un complément de la *Grammaire*. Le Père avait songé à composer un dictionnaire de l'hébreu biblique; sa santé le lui interdisant, il se réjouit de voir l'œuvre entreprise par ses confrères de l'Institut biblique.

A partir de 1925 on voit le P. Joüon s'intéresser à une autre branche de la recherche scientifique : la langue du Nouveau Testament. Une série de notes, toutes parues dans les *Recherches de science religieuse* (t. XV, XVII, XVIII, XX), prépare une traduction annotée des Évangiles, qui paraît en 1930, dans la collection *Verbum Salutis : L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Traduction et commentaire du texte original grec, compte tenu du substrat sémitique*, Paris, Beauchesne, 1930. Ce détail, qu'il a tenu à consigner dans le titre, fait l'originalité et la valeur de la traduction et des explications qu'il n'est jamais sans intérêt de consulter. Par là, le P. Joüon demeurait fidèle à son orientation première vers les études sémitiques. Après 1930, complétant le commentaire et étendant l'enquête à tout le N. T., notamment à S. Paul, les notes continuent de paraître dans les *Recherches* jusqu'à sa mort (t. XXI, XXIV, XXV, XXVI, XXVIII, XXIX, XXX).

En dehors des articles parus dans ces revues, il faut signaler sept notes publiées dans *Orientalia, nova series*, t. I, II et IV, entre 1932 et 1935, sur la lexicographie hébraïque, ainsi qu'à propos des inscriptions liḥyanites et thamoudéennes; deux articles dans la

Revue des études sémitiques, en 1938, sur les inscriptions sabéennes, les ostraka de Lachish et questions annexes, enfin, la même année, deux notes dans *Syria* (t. XI), sur les inscriptions de Palmyre.

Bibliographie. — Notice sur le P. Joüon dans *Biblica*, XXI (1940), p. 234-237. — *Mélanges de la Faculté orientale. Tables générales des XXI premiers volumes*, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1939, p. 5-6. — *Biblica. Index generalis vol. I-XXVI (1920-1944)*, Rome, Inst. bibl. pont., 1947, p. 13-17.

S. Lyonnet, S. J.

JOUR DE YAHWEH. — Voir Jugement.

JUBILÉS (LIVRE DES). — Voir Apocryphes de l'Ancien Testament, t. I, col. 371-380.

JUDAISANTS. — Voir Judéo-Chrétiens.

JUDAISME PALESTINIEN AU TEMPS DE JÉSUS-CHRIST. — I. Introduction. 1° Objet. 2° Sources. 3° Méthode. — II. Dieu (col. 1147). 1° Existence de Dieu. 2° Anthropomorphisme et respect excessif. 3° Dieu en lui-même. 4° Dieu-Créateur. 5° Dieu-Providence. 6° Dieu Tout-Puissant. 7° Omniscience, prescience et prédestination. 8° Bonté, miséricorde et justice divines. 9° Transcendance ou immanence? Amour ou crainte? 10° Appréciation générale. — III. Angélologie (col. 1161). 1° Anges bons. 2° Démonologie. — IV. Le peuple de Dieu. Israël et les nations (col. 1166). 1° Le peuple élu. 2° Le peuple de Dieu; le Dieu d'Israël. 3° Devoirs et qualités d'Israël. 4° Les nations. 5° La communauté d'Israël : nation-religion. — V. La Tora (col. 1185). 1° La Tora et Moïse. 2° Loi écrite, loi orale. 3° La Tora et la vie. — VI. L'homme et la morale générale (col. 1194). 1° L'homme. 2° Le péché originel et la mauvaise nature. 3° Motifs de moralité. 4° Le péché et son expiation. — VII. Vie religieuse (col. 1205). 1° Le Temple et ses liturgies. 2° Les synagogues. 3° Le culte privé : religion personnelle. 4° Les observances : consécration de la personne et de la vie. 5° Conclusion. — VIII. Vie morale particulière (col. 1218). 1° Devoirs de justice. 2° Devoirs de charité. 3° Relations avec les gentils. 4° Perfection de l'individu. 5° Conclusion générale sur la morale juive. — IX. Eschatologie individuelle (col. 1228). 1° Jugement après la mort. 2° Le siècle (futur) qui vient. — X. Le messianisme (col. 1232). 1° Préliminaires de la Rédemption. 2° La personne du Messie. 3° Établissement du royaume messianique. 4° Les jours du Messie. — XI. Eschatologie universelle (col. 1258). 1° La résurrection. 2° Le jugement. 3° La récompense éternelle. 4° Les punitions eschatologiques. — XII. Conclusion et appréciation générale (col. 1270). — Bibliographie (col. 1275).

I. Introduction. — 1° *Objet.* — Historiens des origines chrétiennes, commentateurs du N. T. sont aujourd'hui convaincus qu'il ne leur est pas possible d'entreprendre et de poursuivre leur travail s'ils ne connaissent le milieu juif, dans lequel le christianisme est né et a commencé de se développer; en effet, les Juifs venus à la foi du Christ, rattachant leur nouvelle croyance à l'ancienne et désireux de l'enraciner dans l'Écriture sainte, recevaient et comprenaient celle-ci suivant les commentaires autorisés qu'ils avaient entendus, et à la lumière des traditions qu'ils avaient reçues. Ce sentiment et ce besoin expliquent la quantité considérable d'ouvrages parus sur ce sujet depuis quarante ans. Après plusieurs siècles de méconnaissance et de mépris presque systématiques, nous suivons et prolongeons les traces des Buxtorf, des Selden, des Surenhusius..., et de tant d'autres érudits qui, aux XVI^e^, XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, pratiquaient, avec tant d'ardeur et de mérite, les littératures rabbiniques.

Nous nous limitons, en cet article, à l'étude du judaïsme palestinien; nous négligeons l'alexandrin. Non pas que ce dernier ne soit fort intéressant, mais nous ne sommes plus au temps, cependant guère lointain, où l'on prétendait expliquer la christologie de S. Paul et de S. Jean par le philonisme; même l'épître aux Hébreux, qui contient d'indubitables citations de Philon, est indépendante, dans sa théologie, des doctrines du grand philosophe juif (voir notre *Commentaire de l'Ép. aux Hébreux*, Paris, 1943, p. 148-155); néanmoins, comme on pourra le constater, nous ne l'ignorons pas et nous nous y référons à l'occasion.

Chez les Juifs de Palestine, nous distinguons divers partis : pharisiens, sadducéens, esséniens, milieux populaires et apocalyptiques... Malgré des divergences, les unes superficielles, les autres plus profondes et substantielles, ces partis tenaient un fonds commun de croyances et de pratiques, provenant directement de la Bible et des traditions universellement reçues et révérées : c'est ce fonds commun que nous nous proposons de présenter.

2° *Sources.* — Pouvons-nous reconstituer, avec une suffisante probabilité, le judaïsme contemporain des origines chrétiennes? Nous pensons que les séries de documents dont nous disposons et que nous utilisons fournissent des témoignages concordants ou du moins convergents, garantie d'une réelle certitude.

On trouve dans les évangiles et autres écrits du N. T. des renseignements peu nombreux, mais contemporains, et dans lesquels les intentions polémiques n'empêchent cependant pas de discerner le témoignage direct.

Les livres de Philon (né environ l'an 20 av. J.-C. et mort entre 40 et 50 après) fournissent sur les mœurs et sur les doctrines des Juifs de Palestine et de la Diaspora des témoignages certains, qu'il est facile de dégager de sa philosophie personnelle.

Josèphe, né à Jérusalem vers 37-38, élevé dans les milieux sacerdotaux et pharisiens, connaissait d'original ce judaïsme que nous voulons reconstituer. Il sera facile de distinguer, dans son exposé des croyances et des usages, les déformations que provoquent ses intentions apologétiques et son souci de ne pas blesser ou étonner ses lecteurs gréco-romains, ainsi que les formulations où le pharisaïsme ou le sadducéisme sont ramenés à des sectes philosophiques rappelant le stoïcisme ou le pythagorisme.

Autre source juive importante et très étendue : la littérature rabbinique, *Talmuds*, *Targums* et *Midrachs*. Nous avons connu des savants chrétiens professant à l'égard de ces livres méfiance et suspicion, se refusant à les utiliser, en raison, prétendaient-ils, de leur date récente ou incertaine, et aussi de leur crédulité puérile; nous pensons en outre qu'un tel sentiment s'explique en partie par le caractère rébarbatif et peu accessible de ces documents. Les Juifs, par contre, et nombre de chrétiens (cf. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, II, c. XXI) estiment qu'on ne doit pas négliger des livres « où l'on trouve de beaux restes des anciennes traditions du peuple juif », qui expriment le judaïsme normatif et représentent la ligne de la tradition catholique du judaïsme (Moore, *Judaism*, I, p. 126). Mais comment exploiter ce *mare magnum*, remontant aux dates les plus diverses et souvent incertaines, et produisant des témoignages divergents ou contradictoires?

Distinguons les différentes catégories.

Certains écrits furent rédigés vers la fin du II^e^ siècle

ou le commencement du IIIe : ce sont d'abord les livres juridiques : la *Megillat taanit* (liste des jours auxquels il ne faut pas jeûner), la *Mišna* (répétition) et la *Tosephta* (addition, complément), qui sont toutes les deux un exposé, en six sections et en cinquante-trois traités, de la Loi juive. Il y a aussi les commentaires, de caractère plutôt juridique, des quatre derniers livres de Moïse : *Mekilta* sur l'Exode; *Siphra* sur le Lévitique; *Siphré* sur les Nombres et le Deutéronome. On peut enfin citer le *Seder ʿOlam*, sorte de chronique de l'histoire juive.

Les *Targums*, ou paraphrase araméenne de la Bible, contiennent des parties anciennes; mais, en raison de leur rédaction récente, il est prudent de n'en user qu'avec réserve, en particulier pour les livres prophétiques et sapientiaux.

Les *Talmuds* comprennent la *Mišna* et la *Gemara*, qui veut être un commentaire de la Mišna, mais qui renferme aussi des sentences de toute espèce : morale, piété, édification, traditions et légendes historiques, recettes de médecine..., en un mot tout le savoir de l'âge talmudique. Le *Talmud palestinien (Yeroušalmi)* fut rédigé en Palestine (jusqu'au Ve siècle); le *Babylonien* (le *Babli* ou Talmud par excellence, le *Chass*, ou six sections) fut compilé en Babylonie (jusqu'au VIIe siècle).

Nous possédons aussi la série indéfinie des *Midrachs*, commentaires homilétiques des livres bibliques (composés ou plutôt compilés entre le Ve et le XIe siècle) : allocutions prononcées à la Synagogue et prenant leur point de départ dans les passages qu'on y lisait du Pentateuque et des autres livres : ainsi la *Pesiqta de Rab Kahana*, la *Pesiqta rabbati*, le *Tanḥouma* ou *Yelammdenou...;* le *Midraš rabba*, qui interprète longuement les cinq livres de Moïse et les cinq *Megillot* (livres lus à certaines fêtes ou périodes : Cantique des cantiques, Ruth, Ecclésiaste, Esther, Lamentations); le *Midraš Haggadol* sur le Pentateuque; le *Šoḥer Tob* sur les Psaumes; quantité d'autres *Midrachim*, de sujet et de provenance très divers.

Nous ne voulons exploiter que les sentences attribuées nommément à certains rabbins des deux premiers siècles, ou bien les maximes anonymes, appelées *baraytot* et considérées comme antérieures au IIIe siècle. Nous pensons que ces sentences sont bien de l'époque à laquelle on les assigne : celles qu'on met dans la bouche de tel rabbin ancien sont souvent attestées par toute une chaîne de rapporteurs (rabbi un tel a dit au nom de rabbi un tel), ou bien sont citées identiquement en des passages ou en des ouvrages différents. Ordinairement nous n'invoquerons pas des textes postérieurs au IIe siècle, bien que, pensons-nous, en matière doctrinale, le judaïsme ne manifeste pas une véritable évolution. En vertu de ce principe, nous croyons que les sentences proférées par des rabbins du IIe siècle reflètent la pensée du siècle précédent.

Toutefois n'oublions pas qu'en Israël on n'imposa jamais, au moins sur certains chapitres, un dogme universel et invariable : par suite, gardons-nous de présenter, comme exprimant la doctrine commune, la sentence d'un rabbin isolé et aberrant. Tenons compte également du caractère ironique, hyperbolique, paradoxal, de telle maxime : nous sommes en Orient et nous entendons souvent des prédicateurs populaires.

Joignons aux documents rabbiniques les prières officielles : plusieurs, tout au moins dans leur noyau primitif, sont antérieures à l'ère chrétienne.

Il existe une autre source juive abondante : les pseudépigraphes ou, suivant le vocabulaire catholique, les apocryphes de l'A. T., de date et de provenance très différentes. Voici ceux que nous utilisons (cf. *Supplém.*, t. I, col. 354-460) : les *Psaumes de Salomon* (environ 50 av. J.-C.); les *Apocalypses d'Esdras (IVe livre d'Esdras)* et de *Baruch* (ou *Baruch syriaque*), rédigées l'une et l'autre vers la fin du Ier siècle chrétien. Ces trois écrits portent la marque d'un esprit pharisien très authentique. Pharisiens aussi, mais avec une note piétiste, l'*Assomption de Moïse* (milieu du Ier siècle chrétien), l'*Apocalypse de Moïse* (du même temps) et les *Testaments des Patriarches* (IIe siècle av. J.-C.); les *Jubilés* (ou *Seconde Genèse*, IIe siècle av. J.-C.), qu'il est difficile de caractériser; l'*Hénoch éthiopien* (ou *Ier Hénoch*), compilation de morceaux reflétant des tendances très différentes. Cette nouvelle série d'écrits s'échelonne depuis le IIe siècle av. J.-C. jusqu'au Ier ap. J.-C. Il faut encore mentionner la *Lettre* du Pseudo-Aristée (IIe ou Ier siècle av. J.-C.); un certain nombre de fragments des *Livres Sybillins* (remontant à des dates très diverses); le *IVe livre des Macchabées* (Ier siècle ap. J.-C.), et l'*Hénoch slave* (ou *IIe Hénoch*, peut-être un peu plus ancien). Tous les quatre sont judéo-hellénistiques, mais apportent des renseignements sur le judaïsme universel.

Nous nous séparons ainsi, et des rabbins, qui n'admettent pas le témoignage de ces derniers livres, parce que proscrits souvent par les autorités officielles et provenant de cercles peu orthodoxes, et de plusieurs historiens chrétiens, qui n'en voulaient pas utiliser d'autres, les jugeant plus accessibles, plus anciens que les écrits rabbiniques et représentant la pensée du milieu populaire.

Autre source de renseignements : les inscriptions juives et les propos sur les Juifs, que nous lisons chez les auteurs profanes, latins et grecs, ainsi que chez les Pères de l'Église.

Enfin, l'A. T. contient des indications de première valeur, d'abord dans ses livres les plus récents, tels l'Ecclésiastique, la Sagesse de Salomon, les Macchabées, si proches du temps que nous étudions, et aussi dans ses livres anciens, que les Juifs fidèles ne se lassent pas de lire et de scruter, pour y nourrir leur religion.

3° *Méthode.* — Nous disposons donc de six séries de documents : l'A. T., le Nouveau, Philon, Josèphe, les écrits rabbiniques, les apocryphes. Quand une doctrine ou des attitudes religieuses sont attestées par ces divers témoins, ou simplement par une majorité significative, par ex. les rabbins, continuant la ligne biblique authentique et s'accordant avec les apocryphes, nous devons reconnaître que nous sommes en présence des éléments indubitables du judaïsme palestinien du Ier siècle.

Voulant présenter cette vie véritable qu'était la religion juive, nous ne nous contentons pas d'exposer ce que nous appellerions maintenant sa théologie dogmatique, les croyances qui animent et inspirent la conduite, mais aussi les principes et consignes qui réglementaient la vie morale et religieuse, et qui, aux yeux d'Israël, avaient une importance souveraine.

Dans le cadre restreint de cet article, nous serons obligé de réduire à leurs éléments centraux les doctrines théoriques et les directives pratiques. Il sera surtout nécessaire d'omettre quantité de textes, pourtant intéressants, sur lesquels se fonde notre exposé. On trouvera abondance de textes et de références, soutenant une présentation plus large, dans notre ouvrage : *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ, sa théologie* (2 vol., Paris, Beauchesne, 1935); nous en avions déjà tiré un extrait sous le titre : *Les idées juives au temps de Notre-Seigneur*, dans *Bibliothèque catholique des sciences religieuses*, chez Bloud et Gay, Paris, 1934. Il est inévitable que la présente

étude reproduise plus d'un passage de ces deux livres. Nous remercions sincèrement les éditeurs d'avoir autorisé ces emprunts.

II. Dieu. — « Écoute, Israël, le Seigneur, notre Dieu, est un Seigneur unique » : cette prière quotidienne, qui est aussi une profession de foi, exprime l'âme profonde de tout Israélite fervent. Elle appartient au peuple qui a reçu la mission divine d'être le dépositaire et le missionnaire du monothéisme moral; combien de Juifs sont morts martyrs en répétant la formule sacrée et en prolongeant la dernière syllabe du *ḥad* (un, unique), du dernier mot qui affirme leur foi au Dieu-un. Aussi bien, n'est-il pas étonnant que la pensée de Dieu, Créateur, Providence, soit la lumière qui éclaire toute la pensée juive. Le roi, qui fait disserter devant lui les savants juifs, dont la *Lettre* du Pseudo-Aristée rapporte les propos, le remarquait (200) : « C'est de Dieu qu'ils prennent tous le point de départ de leurs discours : d'où leur supériorité. » La principale fonction du rabbin, tant docteur que prédicateur, était de donner un enseignement sur Dieu (remarque de Schlatter, *Jochanan ben Zakkai*, Gütersloh, 1899, p. 18).

Innombrables, par conséquent, sont les sentences sur Dieu que nous trouvons dans les écrits juifs, de toute espèce et de toute école. Cependant, nulle part nous ne rencontrons un exposé systématique et complet de leur théodicée. Est-ce trahir leur pensée que tenter pareille synthèse? Nous ne le pensons pas; nous croyons, au contraire, qu'elle représente authentiquement leurs croyances communes, qu'inspire un identique respect pour les Écritures divines, assidûment et amoureusement étudiées et méditées.

1° *Existence de Dieu.* — Les Juifs, comme du reste bien des anciens, ne concevaient pas qu'on pût nier l'existence de Dieu. Ils pensaient seulement qu'on peut errer, et qu'en fait païens et hérétiques se trompent, sur la nature du Dieu-un; les athées, qu'ils nommaient épicuriens, étaient ceux qui rejetaient la Providence ou l'autorité de Dieu. Inutile donc d'élaborer des arguments pour prouver une thèse incontestée; d'ailleurs, les rabbins croyaient, et c'est là une tradition qu'on retrouve chez Philon et Josèphe, que Dieu est connu par la voie de la révélation, et que seuls quelques hommes extraordinaires, tel Abraham, ont pu parvenir par eux-mêmes à la science de Dieu.

Josèphe (*Antiquités judaïques*, I, vii, 1, § 156) met dans la bouche du grand patriarche cette démonstration : « Les corps célestes et terrestres, n'ayant pas en eux-mêmes la force de pourvoir à leur bon ordre, n'agissent que par les ordres souverains d'un maître, à qui, seul, il convient d'adresser nos hommages et nos actions de grâces. » On comprend que l'historien, vivant dans un milieu gréco-romain, y ait découvert cet argument philosophique et ait ressenti la nécessité de le présenter. Les raisonnements de cet ordre, attribués à des rabbins, n'apparaissent que dans des recueils récents, et des doutes planent sur leur authenticité : ainsi on raconte de R. Aqiba († 135) qu'il répondit à un hérétique l'interrogeant sur le Créateur du monde : « Le monde est l'œuvre du Saint, béni soit-il, tout comme le vêtement est l'œuvre du tisserand; le monde témoigne que Dieu l'a créé, comme la maison rend témoignage au maçon... » (*Midraš Temura*, vers la fin). D'autres sentences rabbiniques, pouvant passer pour des preuves de l'existence de Dieu, ont en réalité pour objet de redresser les sentiments de leurs interlocuteurs sur la nature de tel ou tel attribut divin.

2° *Anthropomorphisme et respect excessif.* — Dans les discours des rabbins sur Dieu se font jour deux tendances contradictoires.

D'une part, non seulement ils reprennent les expressions anthropomorphiques et anthropopathiques qui abondent dans l'A. T., mais ils semblent prendre plaisir à y ajouter et à appuyer ces formes de langage. Ainsi, R. Éliézer le Grand (vers 90) raconte qu'il a entendu Dieu gémir sur les détresses de ses enfants (*Berakot*, 3 *a*); R. José ben Ḥalaphta (vers 150) rapporte la prière que Dieu s'adresse à lui-même... Voyons-là des inventions de prédicateurs populaires, cherchant à montrer Dieu comme une personne proche de nous, et aussi le témoignage d'une piété naïve, libre et confiante.

Ne concluons pas cependant trop vite à une conception de Dieu enfantine et primitive. Déjà, dans la transmission du texte hébreu de la Bible, nous découvrons des variantes, attestant l'intention d'éliminer des expressions fâcheuses; la tradition exégétique attribuait aux scribes des corrections apportées dans cette même fin à la lettre sacrée (*tiqqunê sopherim*, voir notre *Exégèse rabbinique, exégèse paulinienne*, Paris, 1939, p. 119 sq.). Pareillement la version grecque des Septante transpose, en les neutralisant, certaines tournures hébraïques, choquantes pour un esprit grec; à leur tour les Targums et les rabbins ont recours à des périphrases, destinées à sauvegarder la transcendance divine : ainsi l'emploi du passif; la modification des sujets ou des compléments directs, attribuant telle activité à Dieu (il y a joie devant Dieu, il fut vu devant Dieu); les déformations infligées à certaines histoires qui pourraient étonner. D'autre part, toute occasion de scandale est écartée par le grand principe : l'Écriture parle la langue des hommes.

Le respect pour Dieu que trahissent ces usages ne tardera pas à s'exaspérer, s'orientant vers une tendance à éloigner le plus possible Celui qui règne dans les cieux. Ressentaient-ils notre étonnement à voir désigner, dans la Bible, Dieu par un nom propre, celui de Yahweh, qui paraît le mettre sur le même pied que le Kamoch des Moabites ou le Mardouk des Babyloniens, les docteurs qui s'opposaient à ce que fût proféré distinctement le tétragramme sacré? Dès le IIIe siècle, dans la lecture publique, Yahweh est remplacé par le hiératique *Adonaï* (notre Seigneur); dans le grec des LXX, après divers essais malheureux de transcription, le nom incommunicable est rendu par *Kyrios* (Seigneur); l'araméen des Targums lui substituera le plus souvent *Mèmra* (la Parole). Au Temple, dans la cérémonie de l'Expiation, le prêtre qui devait, dans les bénédictions solennelles, prononcer le titre redoutable, faisait en sorte que personne ne pût en percevoir la prononciation : R. Tarphon racontait qu'il s'était glissé au Temple, parmi ses frères prêtres, et que, tendant l'oreille pour entendre le mot réservé, il s'était rendu compte que le grand-prêtre l' « avalait » au milieu du chant des prêtres (*Yeroušalmi Yoma*, III, 7, 40 *d*).

On en vint à ne plus prononcer les termes désignant Dieu : *Él, Élohim, Adonaï;* on leur substitua des vocables abstraits tels que : le Nom, le Lieu, la Gloire. Ce phénomène apparaît déjà dans le premier livre des Chroniques (XIII, 6) : « David fit monter à Jérusalem l'arche du Dieu Yahweh, qui siège sur les Chérubins et qui est appelé *Nom.* » Combien étrange et déconcertant d'entendre le prêtre s'adresser ainsi à Dieu : « Par grâce, ô Nom, voici que j'ai péché devant toi » (*Yoma*, III, 8); ou bien : « Sauve, ô Nom, ton peuple » (*Berakot*, IV, 4). Dieu est aussi appelé : le Ciel (Règne du Ciel), la Puissance ou la Gloire, l'Élévation ou la Majesté.

Comment expliquer ces faits? C'est probablement au contact de la pensée hellénique, au IIIe siècle, qu'on commença à supprimer ce nom propre divin, rappelant trop l'idolâtrie; on se fit ensuite scrupule

de prononcer les autres appellations divines, non par un sentiment de crainte, mais par le souci, de plus en plus impérieux, de ne pas jeter le sacré dans le domaine du profane : c'est, en effet, vers le même temps qu'on insiste de plus en plus sur les lois de pureté, sur le culte et la séparation des choses saintes.

3° *Dieu en lui-même.* — Les Juifs anciens, peu inclinés à la métaphysique, n'ont jamais élaboré une théodicée méthodique et systématique; orientés vers la pratique, ils aimaient mieux considérer Dieu dans ses relations avec ses créatures plutôt que dans sa nature ou sa vie propre. Cependant, ni la foi ni la spéculation ne négligent les vues plus hautes.

1. *Monothéisme.* — C'est pour attester ce dogme fondamental qu'Israël fut créé par Dieu, par une sorte de gageure et de défi jeté aux tendances les plus congénitales de ce peuple à la nuque roide. L'histoire primitive de la nation élue est un tissu d'infidélités à son Créateur, de prostitutions aux Baals et aux Astartés. Cependant, l'épreuve de la captivité, la résistance aux persécutions de toute sorte qui essaient d'entraver la reconstitution de la religion révélée, finissent par ancrer le peuple dans son monothéisme; et alors se vérifie l'affirmation de Judith (VIII, 18) : « Il ne s'est pas levé dans nos générations et il n'existe chez nous aujourd'hui tribu, clan, peuplade ou cité qui adore des dieux faits de main d'homme, comme il est arrivé dans les jours antérieurs. »

Néanmoins le judaïsme populaire ne s'attarde pas en des spéculations sur cet article fondamental; il se contente de répéter, avec l'Ecclésiastique (XXXVI, 5) : « Que les peuples étrangers apprennent, comme nous l'avons appris nous-mêmes, qu'il n'y a pas d'autre Dieu que toi, Seigneur. » Pareillement, Josèphe (*Contra Apion.*, II, XVI, § 166 sq. et *Antiq.*, *passim*) rapporte qu'un point essentiel de la doctrine juive est de n'admettre et de n'adorer qu'un seul Dieu. C'est uniquement dans le judaïsme hellénique que nous trouvons des spéculations sur le Dieu un et unique. Le judaïsme moyen exprime l'unité et l'unicité de Dieu sous cette forme : il a seul créé tout l'univers (par ex. Eccli., XVI, 24-28; XLII, 15-XLIII, 33) : d'où l'importance primordiale des affirmations sur Dieu, Créateur et Roi de l'univers.

C'est surtout négativement que s'affirme le monothéisme : par la critique du polythéisme et les moqueries, de plus en plus méprisantes, adressées à l'idolâtrie. Ce sont là des lieux communs, qui abondent déjà chez les Prophètes, qui trouvent leur expression la plus développée dans la lettre de Jérémie (cf. col. 849-857), et que nous rencontrons plus souvent dans la littérature apocryphe que chez les rabbins. Les dieux des nations sont ravalés par les titres infamants dont on les affuble : riens, abominations, morts, toujours changés...; ainsi que par les explications qui sont données de leur origine et de leur nature : ce sont des démons, des morts qu'on pleure, des inventions des mauvais anges. Les documents rabbiniques attestent que, dans les discussions avec les païens, on leur reprochait : l'immoralité de leurs dieux, leur multiplicité, source de divisions, la stupidité du culte rendu aux idoles... C'est aussi contre les hérétiques (certains affirmant l'existence de deux puissances) qu'on devait défendre l'unicité de Dieu, qui, pourtant, a voulu apparaître sous des formes différentes, suivant que les circonstances le demandaient... Gamaliel (vers 100; *Sanhedrin*, 39 *a*) répondait à un philosophe que c'est le même Dieu qui crée les montagnes et qui crée les vents; d'autres montreront que c'est le même qui donne la vie et qui tue.

2. *La majesté de Dieu.* — Elle éclate à toutes les pages de l'A. T., qui abondent en théophanies terrifiantes, striées d'éclairs et retentissantes du fracas de la foudre. La littérature juive récente semble prendre à tâche d'affirmer encore plus énergiquement la transcendance divine, au risque d'isoler Dieu du monde (Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité* I, Paris, 1927, p. 143). Cette tendance se manifeste nettement dans divers titres donnés à Dieu : le Seigneur du siècle, le Ciel, le Seigneur du ciel, la Gloire, le Seigneur de gloire, le Grand, le Fort, le Tout-Puissant, le Très-Haut.

La grandeur divine, inaccessible, est signifiée moins en prolongeant les énonciations blibiques sur les théophanies qu'en décrivant le ciel, résidence de Dieu : les divers cieux, leurs trésors, leurs habitacles, leur population angélique, le trône divin, aveuglant de flammes éblouissantes... Rien n'était plus propre à faire sentir la hauteur incompréhensible de la gloire divine. Aussi bien, trouvons-nous sur ce sujet quantité de descriptions dans les apocryphes (Gry, *Séjours et habitats divins d'après les apocryphes de l'A. T.*, dans *Rev. des sc. philos. et théolog.*, 1910, p. 694-722). Les rabbins sont plus discrets : il semble, en effet, que c'était pour eux l'objet de spéculations ésotériques si réservées, « qu'on ne pouvait l'exposer à aucun homme à moins qu'il ne fût sage et intelligent » (*Hagiga*, II, 1 et les développements correspondants des Talmuds); il y avait même danger pour la vie ou la raison à s'aventurer dans les dissertations sur la *Mèrkaba*, le char de feu, qu'avait contemplé Ézéchiel : seuls, quelques initiés (Bacher, *Die Agada der Tannaiten*, I, p. 39, 70, 120, 421 sq.) avaient pu supporter cette révélation.

Ainsi, Dieu apparaît comme dépassant toute puissance humaine de vision et de conception, et aussi lointain que possible : vue décourageante corrigée par les assurances répétées que le Saint est proche et réside au milieu des siens.

3. *Spiritualité, éternité, immutabilité.* — Ces concepts, plutôt philosophiques, trouvent leur équivalent juif en des expressions concrètes ou métaphoriques : Dieu est invisible, même aux anges les plus hauts (R. Josué ben Ḥanania, vers 100, dans une discussion avec le César; *Hullin*, 59 *b*); il n'y a devant lui ni manger ni boire, mais il dit et tout arrive suivant son bon plaisir (*Siphré* sur Num., XXVIII, 8); il est le Premier du siècle, le Seigneur du siècle, le Vivant, le Vivant des siècles, l'Immortel, l'Ancien des jours; « immuable » est un qualificatif grec.

4. *Sainteté.* — C'est un des attributs divins que la pensée religieuse juive considère le plus volontiers. Elle reste toujours sous l'éclat du « Trois fois saint » apparaissant à Isaïe. L'appellation, si fréquente chez les rabbins : « le Saint, béni soit-il! » ne commence d'apparaître que vers la fin du IIe siècle après Jésus-Christ; depuis bien longtemps on redisait les prières célébrant la sainteté divine : le *Qaddich* et la *Qeducha*.

Saint est, en quelque sorte, la définition de Dieu : il est saint de toute espèce de sainteté : saint en lui-même et principe de toute sainteté. Cette sainteté est conçue souvent sous un jour négatif, comme une exigence de séparation, l'exclusion de toute impureté : « Soyez saints, c.-à-d. séparés, car je suis saint, moi, Ya, votre Dieu » (*Siphra* sur Lev., XI, 44 et XX, 26). Cette sainteté est également d'ordre positif, puisqu'elle demande de pratiquer les commandements et les bonnes œuvres.

4° *Dieu-Créateur.* — Ce dogme est un des pôles de la théologie et de la piété juives. La Bible s'ouvre par le double récit de la Création; c'est elle que célèbrent quantité de psaumes, des passages caractéristiques du second Isaïe, le poème de Job... Nombre d'auteurs juifs relèvent volontiers l'action créatrice de Dieu, affirmant que tout est son œuvre. Ainsi prétendent-ils

mieux marquer l'unité, la grandeur et l'universelle Seigneurie de Dieu, inculquer plus fortement aussi le devoir de garder ses commandements : « Je t'en conjure, dit à son plus jeune fils la mère des sept frères martyrs (II Macch., VII, 28), regarde le ciel et la terre, vois tout ce qu'ils contiennent et sache que Dieu les a créés de rien et que la race des hommes est arrivée ainsi à l'existence. »

Nous trouvons en ces paroles l'affirmation de la création *ex nihilo*, affirmée le plus ordinairement dans des écrits hellénisants. Les rabbins l'exprimaient en forme plus concrète. A Rabban Gamaliel un philosophe objectait : « Votre Dieu est un grand peintre, mais il trouva de bonnes couleurs pour l'aider : le *tohou*, le *bohou*, le vent, les ténèbres, les eaux et l'abîme »; le docteur juif lui répondit : « Que l'esprit de cet homme soit emporté! De tout cela il est écrit qu'ils sont créatures »; et il le prouvait à l'aide de textes bibliques (*Gen. rabba*, I, 9). Nous découvrons la même idée dans la formule consacrée : Dieu a tout créé par sa parole (Sap., IX, 1; Eccli., XLII, 5...). Le rôle capital, que les livres sapientiaux attribuent dans la création à la Sagesse, est désormais dévolu à la Tora, architecte ou instrument dont Dieu se sert. Il en résulte que créer est une prérogative divine : Dieu n'a pas eu de collaborateur, pas plus parmi les anges que parmi les hommes (*Tos. Sanhedrin*, VIII, 7); d'ailleurs, toutes les créatures du monde, en unissant leurs efforts, ne pourraient rien produire, pas même une mouche (*Siphré* sur Deut., VI, 5).

La curiosité humaine voudrait bien savoir comment Dieu a créé toutes choses : c'était le sujet d'une spéculation ésotérique, moins jalousement réservée que celle de la *Mèrkaba*, celle de l'œuvre de la création (*Hagiga*, II, 1). Pourtant, les rabbins sont sobres de détails sur cette question, alors que nous trouvons de nombreuses et abondantes cosmogonies dans les apocryphes, et cela convenait, puisqu'ils prétendaient livrer des révélations divines sur les origines et sur les derniers jours, science des incompréhensibles plans divins, qui n'a pas été communiquée aux anges. De ces élucubrations indéfinies, retenons seulement quelques propositions : Dieu produit d'abord le modèle spirituel et invisible des réalités visibles qui apparaîtront plus tard; certaines ont été produites par avance, mais conservées au ciel avant leur manifestation; Sion est au centre de la création; Dieu ne cesse de produire : on dit dans la première bénédiction du *chema* matinal : « Dans sa bonté, il renouvelle chaque jour l'œuvre de la création. »

Chaque phase du récit génésiaque est ponctuée par le refrain : « Dieu vit que c'était bon »; les rabbins reprennent volontiers cette louange, l'appliquant même à la mort (R. Méïr, vers 150, *Gen. rabba*, IX, 3); tout ce que le Miséricordieux a fait est bien fait et très bon (dicton ancien; *Berakot*, 60 *b*) et il a tout créé pour sa gloire (dicton ancien; *Yoma*, 38 *a*). Les éléments de l'univers, pourtant si nombreux, sont parfaitement ordonnés, chacun à sa place (R. Aqiba, *Siphra* sur Lev:, XI, 29); pourrait-on imaginer une autre disposition pour les organes de l'homme? (*Siphré* sur Deut., XXXII, 4.) C'est seulement quelques apocryphes (*Hénoch slave*, *Esdras* et *Baruch*) qui feront remonter au péché la nature mauvaise et corruptible du monde.

5° *Dieu-Providence.* — C'est un des articles essentiels de la foi juive, que seuls les écrivains hellénisants désigneront par notre terme spécifique, mais que tous les penseurs ont professé sans le nommer expressément. Est-ce contre les épicuriens, prétendant, assure Josèphe (*Antiq.*, X, XI, 7, § 277 sq.), « que le monde marche de son propre mouvement, sans conducteur et sans guide », que les rabbins et surtout les apocryphes s'attachent à montrer que Dieu prend soin de tout, dirige et gouverne tout?

Il agit d'abord sur les événements extérieurs : il accorde les pluies, prodige égal à toute l'œuvre de la création, ce pourquoi on doit le bénir (quantité de sentences dès le Ier siècle); il nourrit les hommes, prodige plus grand que la division des eaux de la Mer Rouge ou que la résurrection des morts (R. Éléazar ben Azaria, vers l'année 100, *Pesaḥim*, 118 *a*); il travaille à cette opération, impossible aux plus puissants des hommes : assortir les couples humains (R. José ben Ḥalaphta, vers 140, discutant avec une matrone romaine, *Pesiqta de Rab Kahana*, 11 *b* sq.). En tout cela, le Créateur se met au service de ses créatures, suivant le mot, si religieux, de R. Sadoq (vers 90) : Rabban Gamaliel avait voulu offrir un banquet à ses collègues docteurs et les servir lui-même. Devant l'étonnement des convives, l'un d'eux observe que leur maître n'est pas plus grand qu'Abraham, qui a voulu servir les anges; alors R. Sadoq rappelle l'exemple de la *Šekina* (habitation de gloire = Dieu) « qui, à toute heure, distribue la nourriture à tous ceux qui viennent au monde, suivant leurs besoins, et qui rassasie tout vivant à son contentement, et non seulement les bons et les justes, mais aussi les impies et les idolâtres » (*Mekilta* sur Ex., XVIII, 12).

Touchant l'action de Dieu sur l'intérieur de l'homme, nous découvrons dans le judaïsme deux tendances, distinctes sinon opposées.

Les esprits soustraits à l'influence du pharisaïsme admettent et désirent que Dieu opère dans leur âme. Philon est convaincu de la nécessité de la grâce divine, de la puissance des grâces de Dieu, ses « filles vierges ». Pareillement, divers apocryphes croient que Dieu donne aux justes un cœur pur, un cœur saint, qu'il circoncit leur cœur; qu'il éprouve et soutient les justes, qu'il leur accorde la sagesse ainsi que les vertus.

Les docteurs palestiniens, jaloux de sauvegarder l'indépendance et le jeu de leur liberté, tout en admettant une certaine intervention intérieure de Dieu, se montrent défiants à l'égard des influences, supposées venues du dehors, qui accuseraient leurs infirmités et leurs insuffisances. Pourtant, les prières officielles supplient Dieu de pardonner le péché, de purifier le pénitent, de garder l'homme de toutes les fautes et de l'instinct mauvais. Des rabbins croient que Dieu assiste ses créatures par son Esprit de sainteté et leur est présent par sa Šekina; mais c'est plutôt là signe de bienveillance, Dieu se bornant ordinairement à pousser l'homme dans la ligne qu'il a choisie de lui-même : « Je m'occupe de qui s'occupe de moi » (*Siphra* sur Lev., XVII, 10); « qui se souille un peu, on le souille beaucoup, qui se sanctifie un peu, on le sanctifie beaucoup » (*Yoma*, 39, *barayta;* le « on » = Dieu); « si l'homme veut écouter les commandements, on lui en fait écouter, et vice-versa » (*Mekilta* sur Ex., XV, 26 et XIX, 5). Somme toute, la pensée rabbinique peut trouver son expression dans ce commentaire de Jérémie (XX, 7), qu'Origène (*In Jer.*, hom. XIX, 2; *P. G.*, XIII, col. 501) transcrit comme l'ayant reçu d'un Juif converti : « Dieu ne se comporte pas en tyran, mais en roi; et dans l'exercice de son règne il ne contraint pas, mais il persuade, et il veut que ses créatures se rangent volontairement à l'ordre qu'il a disposé, afin que chacune fasse le bien, non par force mais de bon gré. »

6° *Dieu Tout-Puissant.* — Cet attribut divin, les Juifs le célèbrent abondamment, d'abord par les titres qu'ils donnent à Dieu : la Puissance, le Fort, le Grand, la Grandeur, la Gloire, le Nonpareil, incompréhensible en ses voies, redoutable en louange, parce

qu'il est au-dessus de toute louange. Ils aiment à montrer la puissance divine dans la création, qui passe toutes les possibilités humaines, dans les voies divines si différentes de nos voies; aussi bien ne doit-on jamais douter de Dieu, même dans les épreuves et catastrophes nationales : il faut y voir un exercice de sa justice et ne pas oublier que l'unique règle de son action est son bon plaisir (*Tos. Berakot*, III, 7).

La Toute-Puissance divine apparaît aussi dans les miracles, qu'on appelle *puissances* (mot qui réapparaît dans le N. T.) ou *signes*, manifestant le Pouvoir de Dieu. Toutefois, sur ce point, nous découvrons une double attitude. Personne ne doute de la réalité des prodiges racontés dans la Bible et que Dieu multiplie afin de sanctifier son nom, grand dans le monde (*Siphré* sur Deut., XXXII, 3); on les considère comme une sorte de dérogation aux lois de la nature, en assurant qu'au moment de la création des divers éléments Dieu avait stipulé les prodiges qu'il accomplirait dans leur domaine (R. Éléazar Haqqapar, vers 180; *Ex. rabba*, XXI, 5). Par ailleurs, nous l'avons vu, on dit les activités providentielles ordinaires plus prodigieuses que les miracles; on déclare que les prodiges, produits à l'appui de leurs affirmations par les hommes les plus grands (par ex. Éliézer le Grand, vers 90, *Baba meṣia*, 59 *b*), ne peuvent prévaloir contre les décisions rabbiniques faisant autorité. Peut-être le miracle a-t-il été quelque peu déconsidéré par les merveilles que la tradition attribuait aux prières de certains thaumaturges, appelés « hommes d'œuvre ». Cette attitude n'explique-t-elle pas les dispositions des Juifs devant les miracles de Jésus? On n'a pas contesté leur réalité surnaturelle, mais on s'est refusé à croire en lui.

Ce double jugement sur les miracles trouve son expression en deux phrases : d'une part la bénédiction qui célèbre les « signes que Dieu a faits pour nos pères »; d'autre part cette déclaration de Josèphe : après avoir raconté, sans aucune réserve, les prodiges enregistrés dans la Bible, l'historien ajoute : « Je rapporte ce que dit l'Écriture, que chacun en pense ce qu'il voudra ». Ces paroles annoncent déjà les doutes qu'exprimeront certains rabbins soit du Moyen Age, soit de notre temps.

7° *Omniscience, prescience et prédestination.* — Elles sont une marque et une partie de la Toute-Puissance divine. Il est tout naturel de rencontrer dans la littérature juive ces idées, si courantes dans la Bible : Dieu voit tout, même ce qui est caché à nos regards — le sang de nos veines, la génération, les mystères du monde, les pensées et les secrets de nos cœurs — Dieu est celui qui voit et qui n'est pas vu. On ne peut douter que Dieu connaît les événements futurs et qu'il les révèle à certains privilégiés : Josèphe signale parfois l'accomplissement des prophéties.

De ces deux thèses la pensée juive a déduit la notion de prédestination : Dieu a tout prévu, le bien et le mal, tout aussi bien pour les individus que pour les nations. Cette idée prend corps, en quelque sorte, dans deux représentations : celle des Tablettes du ciel, mentionnées en plusieurs apocryphes, livre où l'on peut lire d'avance toute l'histoire du monde, ainsi que les lois qui seront prescrites aux hommes; celle des décrets divins, arrêtant soit le sort des humains, soit la sentence à porter au jugement suivant leurs mérites ou leurs démérites.

Que devient en tout cela la liberté humaine, si jalousement affirmée et défendue par les pharisiens? Ceux-ci, au dire de Josèphe, arrivaient à concilier la liberté humaine et la fatalité, tandis que les esséniens n'imposaient au destin aucune restriction et que les sadducéens le repoussaient. R. Aqiba († 135) formule le principe général : « Tout est prévu, mais la liberté est laissée » (*Abot*, III, 17). Large part est faite à la liberté dans les conceptions suivantes : la prière peut obtenir la modification ou le retrait des décrets divins, tant qu'ils ne sont pas scellés (R. Gamaliel, vers 90, *Tos. Eduyot*, I, 14, 15...); Dieu prédestine en tenant compte des mérites ou des démérites futurs : ainsi des rabbins expliquent à leurs interlocuteurs païens que Dieu n'est jamais injuste, ni dans le choix de ses élus, ni dans les calamités ou infirmités dont il frappe les hommes : entre tous Dieu choisit les bons, comme dans une corbeille de figues on prend les bonnes (R. José, vers 150, *Num. rabba* sur Ps., III, 2; LXV, 3).

8° *Bonté, miséricorde et justice divines.* — L'Exode (XXXIV, 6, 7) nous montre Dieu se manifestant à Moïse comme le « Miséricordieux et compatissant » et lui révélant les treize attributs de miséricorde : texte que les rabbins se plaisent à rappeler, indiquant par là qu'ils donnent le primat à l'attribut divin de la miséricorde, mais envisagée sous deux aspects : celui de la bonté, bénignité et grâce; celui de la compassion, s'opposant à la justice pour la corriger ou la limiter.

1. *Bonté divine.* — Plusieurs termes désignent l'attitude de Dieu à l'égard de ses créatures; nous les rendons trop souvent (ainsi *Ḥésèd*, présenté parfois comme nom divin) par le mot et l'idée de miséricorde, de compassion, alors que prédomine le sens de bonté gratuite, de grâce et d'amour. Aussi bien, même dans une bénédiction pour un malheur, Dieu est-il appelé « le bon et le bienfaisant ». L'amour, la charité, est son plus bel attribut : il l'accorde à tous les hommes, parce qu'ils sont sa créature (*IV Esdr.*, VIII, 31, 32, 47), mais il le réserve plus spécialement à son peuple, comme il est assuré dans une bénédiction du *chema* et dans une sentence d'Aqiba (*Abot*, III, 18). Cet amour tout gratuit, qu' aucun mérite ne requiert, s'exprime en bien des façons : dans toutes les activités providentielles; dans la peine que Dieu ressent devant les souffrances des hommes, même devant les supplices des condamnés, qui l'atteignent directement en sa personne (« comme j'ai mal à ma tête, comme j'ai mal à mon bras »; R. Méïr, vers 150, *Sanhedrin*, VI, 5); dans le soin qu'il prend de ménager l'honneur de ses créatures (*ibid.*, VII, 4); dans la permission de quitter la bataille, donnée non seulement au fiancé et à celui qui a bâti une maison ou planté une vigne, mais aussi à qui a peur et sent son cœur défaillir : quand on le verra retourner, on pourra croire qu'il est fiancé ou qu'il a bâti une maison (R. Yoḥanan ben Zakkay, vers 70, *Siphré* sur Deut., XX, 3).

2. *Miséricorde et justice.* — Ces deux attributs, qui semblent devoir se combattre, l'âme juive se préoccupe de les concilier : d'abord en affirmant qu'ils correspondent aux deux noms divins principaux : *Yhwh* et *Élohim* (doctrine qui figure à la fois chez les rabbins et chez Philon); puis en plusieurs séries d'affirmations. Dieu se montre indulgent pour les impies, alors qu'il éprouve les justes : « Quand on arrose un jardin, disait R. Éliézer (vers 90), on l'arrose tout entier, mais on ne sarcle que les bons » (*Sanhedrin*, 39 *ab*). Il se montre également patient, particulièrement envers les pécheurs, leur laissant le temps de la conversion, l'homme ayant ainsi toujours sous la main la rançon qui lui permettra de se racheter (R. Aqiba et autres, *Mekilta* sur Ex., XXI, 30).

D'ailleurs, même avant la création, Dieu voulut allier les deux attributs, comme on mélange le chaud et le froid. Dans ses décisions, il se tient, tantôt dans la justice, tantôt dans la miséricorde; s'il usait toujours de justice rigoureuse, personne, pas même les patriarches, ne pourrait tenir devant lui (R. Éliézer le Grand, vers 90, *Arakin*, 17 *a*). Là et ailleurs, nous

saisissons la tendance croissante à effacer la justice devant la miséricorde : effet de l'humanisme irrésistible qui pénètre toute la théologie juive. Nous en avons un témoignage significatif dans un phénomène philologique, l'évolution sémantique du mot *ṣedaqa* : ce substantif, qui signifie primitivement justice, finit par désigner une obligation, puis l'aumône et enfin la charité, si bien qu'on pourra l'opposer au *din* (justice rigoureuse).

3. *Justice divine.* — De plus en plus elle est considérée sous un jour restreint : Dieu est appelé le Juste, non pas seulement parce qu'il est la source du droit, mais parce qu'il se comporte à l'égard des hommes en juge intègre, respectant toutes les exigences du principe de rétribution.

En effet, l'âme juive est toujours dominée et préoccupée par la pensée du jugement : suivant Esdras (*IV Esdr.*, VI, 1-6), Dieu songeait au jugement quand il projetait la création; toutes les espérances se tendent vers « le jour », qui verra le triomphe des justes et l'humiliation des impies; les fléaux sont appelés des jugements; et suivant une doctrine rabbinique, Dieu juge le monde (porte ses décrets) tous les ans, à Pâque au sujet des récoltes, à la Pentecôte sur les fruits des arbres, à Soukkot (fête des Huttes) au sujet des eaux; c'est au Nouvel an qu'il juge les hommes et à Kippour qu'il arrête leur sentence (*Tos. Roš hašana*, I, 13); et au dire de certains, il juge tous les hommes, chaque jour et à chaque instant (R. José, vers 150, *ibid.*).

Évidemment Dieu est irréprochable en ses jugements : il pèse mérites et démérites et, dans sa sentence, il applique un exact talion. Toutefois, ici encore, la pente générale incline à faire prévaloir l'indulgence : tout au moins à l'égard des justes, Dieu fait qu'un mérite l'emporte sur 999 démérites; pour les impies, au contraire, il se montre sévère, irrité, impitoyable.

Comment concevoir la justice divine dans le gouvernement ordinaire du monde? Le problème devient plus obscur, voire insoluble et scandaleux, quand on considère, d'une part, les épreuves des justes, les tribulations de la nation élue, et, d'autre part, les privilégiés, tel Abraham, comblés de toutes les complaisances divines. La réponse fait toujours droit au principe de la rétribution : toutes les prédestinations tiennent compte des mérites et des démérites, même futurs; si quelques impies sont heureux ici-bas, c'est pour les récompenser de leurs légers mérites avant de les livrer au feu de la Géhenne éternelle; inversement, les justes ont à supporter sur terre des souffrances destinées à les éprouver (corrections d'amour, les appelle-t-on); par là aussi seront punis leurs manquements, afin que leur vie dans l'au-delà soit toute félicité : cette vue, aux racines si authentiquement juives, semble avoir été soutenue par Aqiba et son école, au moment des cruelles persécutions qui accompagnèrent le soulèvement de Bar-Kokba (voir Wichmann, *Die Leidenstheologie*, Stuttgart, 1930).

9° *Transcendance ou immanence? Amour ou crainte?* — Pour mieux définir les tendances générales de la théodicée juive, abordons un problème qui a été discuté ces derniers temps entre critiques et apologistes de la pensée juive : le judaïsme a-t-il tellement accusé la transcendance de Dieu qu'il l'ait relégué au plus haut du ciel et qu'il ait perdu le sens de la proximité divine, si marqué dans la religion d'Israël? Gardent-ils encore un sens, ces textes célèbres :

> Quelle est la grande nation qui ait des dieux près d'elle, comme nous avons Yahweh, notre Dieu, quand nous l'invoquons? (Deut., IV, 7);
>
> Quel autre que toi ai-je au ciel?
> Avec toi je ne désire rien sur la terre.
> Ma chair et mon cœur se consument :
> Le rocher de mon cœur et mon partage : c'est [Dieu à jamais...
> Pour moi, être uni à Dieu, c'est mon bonheur...
> (Ps., LXXIII, 25-28.)

Cette question de l'immanence et de la transcendance est liée à cette autre, encore plus préoccupante : la religion d'Israël est-elle religion de crainte ou religion d'amour?

Le problème de l'immanence fut soulevé par des chrétiens, recherchant ce qui correspond dans la théologie juive à leur conception de la grâce, à la doctrine d'une présence divine au plus intime de notre être. Ils n'y trouvent que la notion d'assistances célestes, investissant en quelque sorte l'homme de toutes parts, mais laissant inentamée la liberté et la spontanéité, que les pharisiens sont si jaloux de sauvegarder. Nous avons donc à considérer, pour répondre à notre question, divers points de vue : comment les Juifs concevaient-ils la présence divine? admettaient-ils une action directe de Dieu sur notre âme?

1. *Présences divines.* — C'est un principe incontesté que la résidence propre de Dieu est le ciel, qu'il ne peut en sortir. Pour faire droit à cet axiome inébranlable, certains rabbins du Ier et du IIe siècle donnent des interprétations plutôt contournées des textes bibliques. Les deux que voici leur paraissaient se contredire : « C'est du ciel que j'ai parlé avec vous » (Ex., XX, 22); et : « Ya descendit sur le mont Sinaï » (*ibid.*, XIX, 20). R. Ismaël résout l'opposition par un troisième texte : « Du ciel il t'a fait entendre sa voix pour t'instruire » (Deut., IV, 36). R. Aqiba retient les derniers mots du second texte : « sur la tête du mont ». Ils nous apprennent que le Saint, béni soit-il, a incliné les cieux supérieurs sur la tête du mont et a ainsi parlé du ciel : c'est ce que dit le premier texte, et aussi le ps. XVIII, 10 : « Il a abaissé les cieux et il est descendu, et une sombre nuée était sous ses pieds. » Rabbi (Juda le Saint) déclare qu'il entend les textes suivant leur teneur : « Si le soleil, un serviteur d'entre les serviteurs, va en son lieu et aussi en ce qui n'est pas son lieu, à combien plus forte raison la gloire de celui qui a commandé et le monde fut » (*Mekilta* sur Ex., XIX, 20 et XX, 22, et autres...).

Cette dernière réponse affirme un autre principe, celui de l'immensité divine : l'idée abstraite qu'elle implique s'exprime au concret dans la théologie rabbinique, par la notion de la *Šekina* : ce mot, dérivé d'un verbe signifiant habiter, désigne Dieu lui-même, conçu comme présent, soit par sa gloire, comme jadis au désert sur la tente du témoignage ou au Temple, soit par une assistance de complaisance et de sanctification.

C'est ainsi qu'à la question d'un païen : « Pourquoi le Saint, béni soit-il, s'est-t-il révélé dans un buisson? » Rabban Gamaliel (vers 90) répond : « S'il s'était manifesté sur un caroubier ou un figuier, tu dirais pareillement. Mais c'est pour t'apprendre qu'il n'y a pas sur terre de lieu vide de la Šekina » (*Pesiqta R. Kahana*, 2 *b*). Et l'on répète volontiers que la Šekina remplit le ciel et la terre. Pareillement, à un apostat s'étonnant que la Šekina soit dans toute assemblée religieuse, Rabban Gamaliel répond : « Comment le soleil entre-t-il dans la maison de l'apostat? — Mais le soleil repose sur le monde entier. — Comment, si le soleil qui est un des mille milliers de myriades de soleils qui font la volonté du Saint, béni soit-il, est sur le monde entier, à combien plus forte raison la Šekina du Saint, béni soit-il! » (*Sanhedrin*, 39 *a*.) Et Ben Azzai, disciple de R. Aqiba, donne la raison des manifestations terrestres de Dieu : « Il est dit de lui : N'est-ce pas que je remplis le ciel

et la terre? Vois quel est l'amour qu'il a pour Israël, puisqu'il force cette gloire, si l'on peut ainsi dire, à leur parler sur le Kipporét, d'entre les chérubins » (*Siphra* sur Lev., I, 1).

Ces derniers mots supposent une certaine localisation de la Šekina, avant tout au profit d'Israël; cependant, elle ne paraît jamais agir à l'intérieur des cœurs, même d'après les beaux textes que nous allons reproduire. La Šekina accompagne sans cesse son peuple élu, même dans ses exils (*Mekilta* sur Ex., XIII, 21). Elle est au milieu de ceux qui se réunissent pour une fin religieuse : le groupe des dix Israélites, nécessaires à la récitation de certaines prières, les assemblées de la synagogue, le tribunal (*Mekilta* sur Ex., XX, 24) et même les couples de docteurs qui s'associent pour étudier la Tora : « Si tu veux voir la face de la Šekina en ce monde, disait R. José ben Ḥalaphta (vers 150), étudie la Tora en Palestine (*Midraš* sur Ps., CV, 1). En outre la Šekina se joint à tout Israélite fidèle, comme l'assurait Hillel l'Ancien († 10 ap. J.-C.) : « Au lieu que mon cœur aime me conduisent mes pas; si tu viens dans ma maison, je viendrai dans ta maison, et si tu ne viens pas dans ma maison, je ne viendrai pas dans ta maison, suivant qu'il est dit (Ex., XX, 24) : En tout lieu où je commémorerai mon nom, je viendrai vers toi et je te bénirai » (*Tos. Sukka*, IV, 3). On rappelait aussi cette « perle », dite par R. Méïr (vers 150) : « Garde ma Tora dans ton cœur et que devant tes yeux soit ma crainte, préserve ta bouche de tout péché et je serai avec toi en tout lieu » (*Berakot*, 17 *a*). C'est encore une expression reçue et ancienne : faire un prosélyte est l'introduire sous les ailes de la Šekina; et l'on pensait que tout péché met en fuite la Šekina.

2. *Esprit-Saint.* — C'est lui que la foi chrétienne considère comme l'agent intérieur de notre divinisation. Nous restons ainsi dans la ligne générale de la littérature biblique, tout particulièrement de la pensée prophétique, lorsqu'elle montre Dieu s'emparant par son Esprit de tous ceux dont il veut faire les instruments de son action.

Il semble que le judaïsme contemporain des origines chrétiennes ait réduit et ravalé les conceptions traditionnelles. D'abord il substitue à l'Esprit de sainteté une multitude d'esprits inférieurs, présidant aux forces et aux éléments du monde. Surtout il n'attribue à l'intervention de l'Esprit-Saint que des fonctions plutôt extérieures; l'Esprit de prophétie (titre fréquent) inspire les prophètes et leur permet de prédire l'avenir, de lire les secrets des cœurs, de composer les livres saints...

Cependant, certains textes attribuent à l'Esprit une activité plus intérieure, ainsi les maximes sur l'enchaînement des vertus, remontant à R. Pinḥas ben Yaïr (vers 170), sinon plus haut : « ...La pureté (lévitique) introduit à la séparation (pharisaïsme), et la séparation à la sainteté, et la sainteté à l'humilité, et l'humilité à la crainte de Dieu; la crainte de Dieu introduit à la piété et la piété conduit au Saint-Esprit et le Saint-Esprit conduit à la résurrection des morts » (*Sota*, IX, 15). Ces termes, qui rappellent Isaïe et sont apparentés à certaines affirmations de S. Paul, représentent le Saint-Esprit à la manière d'un état intérieur, tout comme les vertus qui l'introduisent. On parlait aussi d'hommes si saints qu'ils méritaient que le Saint-Esprit reposât sur eux : ainsi Hillel et Samuel le Petit († 80; *Tos. Sota*, XIII, 3). On dit également : « Celui qui s'attache à la Šekina, il est nécessaire que réside en lui l'Esprit-Saint, et qui l'empêche? C'est que vos péchés vous séparent de Dieu, suivant Is., LIX, 2 » (R. Éléazar, vers 160, *Siphré* sur Deut., XVIII, 12). — « La Šekina fait résider l'Esprit-Saint sur les Israélites et l'Esprit-Saint les rend charitables » (*Mekilta* sur Ex., XII, 36 et XIV, 13). Cette inhabitation et cette action intérieure du Saint-Esprit sont encore plus marquées dans les apocryphes : le Messie possédera l'Esprit de sagesse et d'intelligence (*Ps. de Salomon*, XVII, 42); les justes sont déjà possédés par l'Esprit-Saint (textes divers et nombreux).

En tout cela nous entendons un écho fidèle des Prophètes. Mais en quelle mesure cet Esprit-Saint est-il Dieu? est-il simplement une force envoyée par lui? une personnification d'un de ses attributs?

3. *Hypostases.* — Dans le christianisme le mystère de la sainte Trinité nous procure, à la fois et corrélativement, ces deux bénéfices : une connaissance plus profonde de la vie et de la nature divines; une présence et une immanence de Dieu aussi intimes qu'on peut le rêver. C'est parce qu'il procède du Père, en personne distincte, que le Fils peut être envoyé aux hommes pour les rendre participants de la nature divine; et nous affirmons aussi la mission du Saint-Esprit. Cette révélation était préparée dans l'A. T. : qu'en a retenu le judaïsme?

Son attitude générale est définie par son attitude particulière à l'égard de la *Sagesse* : dans les livres sapientaux elle apparaissait « comme se distinguant déjà de Dieu et comme constituant une hypostase, ou du moins tendant vers ce terme » (Lebreton, *Trinité*, I, p. 125). Dans la littérature que nous exploitons, elle est ordinairement remplacée par la Tora; elle se réduit encore à n'être que la science, science sacrée surtout, qui s'oppose à la science profane (*Abot*, III, 9, 13, 17, 18). Elle n'est donc plus tenue pour un attribut divin, mais simplement comme une propriété de l'intelligence humaine.

L'*Esprit-Saint*, à première vue plus avantagé, ne prend pas vraiment figure de personne, malgré les apparentes activités personnelles qui lui sont attribuées : il n'apparaît guère que comme un instrument de Dieu.

La *Šekina* est quelquefois traitée comme une personne; mais, à bien analyser les textes, il faut reconnaître qu'elle est en réalité une pure désignation de Dieu, mettant l'accent sur une présence de grâce ou sur une manifestation de gloire.

On a voulu voir une sorte de personnification dans la *Mèmra* (parole de Dieu) : c'est tout simplement une expression que les Targums substituent au nom divin, pour éviter un apparent anthropomorphisme. Nous ne découvrons pas davantage de vraies hypostases dans l'expression « la gloire de Dieu », ou dans le *Métatron*, cet ange gigantesque, représenté tardivement comme l'assistant du trône de Dieu, ou même comme le petit Yhwh.

Il est clair que le judaïsme a laissé tomber la tendance croissante de l'A. T. : distinguer en Dieu des hypostases, pour mieux accuser la richesse de sa nature ainsi que l'immanence de son action dans ses créatures. A leur place, il multiplie les dénominations abstraites, les façons de parler vides et emphatiques, qui ont l'apparence de personnifier des qualités ou des attributs divins, mais qui, en réalité, ne s'élèvent guère au-dessus de la prosopopée : la métaphysique a été supplantée par la rhétorique pieuse.

Cette attitude trouve son explication en deux tendances. Premièrement un respect excessif pour Dieu, qui l'éloigne et voile son caractère de personne vivante et concrète : d'où le souci d'éviter toute apparence d'anthropomorphisme et l'habitude de multiplier les noms divins abstraits. La seconde et principale tendance est caractérisée par la prédominance croissante de l'esprit juridique sur le sens prophétique : les lumières que recèle l'A. T. sur la Sagesse et l'Esprit de Dieu sont une anticipation et une prépa-

ration de la grande Révélation chrétienne; elles ne pouvaient être perçues et goûtées que dans la mesure où les esprits restaient ouverts au sens surnaturel, acceptaient d'incliner leur liberté propre devant le Maître des esprits : se perdre pour se sauver.

4. *Dieu de crainte ou d'amour?* — S. Paul, le premier, semble avoir donné (Rom., VIII, 15), comme caractéristique des deux Testaments : d'une part, la crainte des esclaves, d'autre part, l'amour des enfants. Depuis, les habitudes simplificatrices sont entrées en jeu pour durcir et généraliser l'opposition.

En fait, les Israélites ont compris en divers sens la crainte de Dieu : d'abord effroi devant la Majesté dont l'approche signifie la mort, puis révérence mêlée de soumission et de dévotion, l'équivalent de l'attitude de religion : la crainte de Dieu est un des esprits que possédera le Messie, et il en fera ses délices (Is., XI, 2, 3); la crainte de Dieu est le commencement de la Sagesse (Prov., I, 7); le juste est appelé un « craignant Dieu » (Ps., CXII, 1). Nous retrouvons les mêmes sentiments dans les livres apocryphes.

Des vues nouvelles semblent se faire jour chez les rabbins. Notons d'abord les deux expressions dont ils se servent : la crainte du péché, la crainte de Dieu (ou du ciel), la première locution mettant davantage l'accent sur le côté moral. Suivant l'orientation biblique, ils finissent par identifier la crainte de Dieu avec la religion. C'est dans ce sens que, longtemps avant Jésus-Christ, Antigone de Socco concluait son invitation à servir Dieu avec désintéressement : « Et que soit sur vous la crainte du ciel » (*Abot*, I, 3). R. Ḥanina ben Dosa (avant 70) l'oppose à la science de la Loi, comme un bien supérieur, puisqu'elle est la pratique de cette Loi (*Abot*, III, 9). Pareillement, R. Ḥanina ben Ḥama (vers 225) et R. Siméon ben Yoḥay (vers 150) répètent le dicton : « Tout est dans la main de Dieu (prédéterminé), sauf la crainte de Dieu : aussi est-elle tout le trésor de Dieu » (*Megilla*, 25 *a*). Nous avons entendu Pinḥas ben Yaïr la joindre à la piété qui conduit au Saint-Esprit. Enfin R. Juda ben Téma (vers 100) la met sur le même rang que l'amour de Dieu : « Aime et crains le ciel » (*Abot de R. Nathan*, XLI, 14).

Cependant, certains entendent la crainte de Dieu comme une attitude inférieure. Par exemple les quatre catégories de ceux qui invoquent Dieu (suivant Is., XLIV, 5) sont ainsi désignées : ceux qui évitent le péché, les prosélytes de la justice (les vrais prosélytes), les pénitents, ceux qui craignent le ciel — soit les prosélytes de dernier rang, qui n'ont pas entrée en Israël (*Mekilta* sur Ex., XXII, 20). Philon déclare que servir Dieu par crainte est une piété intéressée, qui attribue à Dieu des passions humaines (*De Abrahamo*, 25; t. III, p. 29). Enfin, dès 70, nous trouvons chez les rabbins des discussions sur la question : Job a-t-il servi Dieu par crainte ou par amour, le service par crainte étant tenu pour un service intéressé, sinon mélangé de révolte contre Dieu? Les docteurs étaient divisés; pour tout concilier, certains assuraient que la crainte de Job, tout comme celle d'Abraham, était un effet de son amour (*Sota*, V, 5 et 31 *a*).

Non seulement attitude inférieure, mais disposition coupable, ainsi plusieurs jugent-ils le service par crainte. R. Éliézer (vers 90) assure que si les prosélytes sont frappés de peines célestes, c'est parce qu'ils se sont convertis par crainte et non par amour (*Yebamot*, 48 *b*). En conséquence, le vrai juste est celui qui sert Dieu par amour, comme Abraham : « Tout ce que vous faites, faites-le par amour; ce sera imiter Dieu et pratiquer le commandement : « Tu aimeras ton Seigneur de tout ton cœur » (*Siphré* sur Deut., VI, 5; XI, 13). D'où le devoir d'un absolu désintéressement : « Aimant Yhwh, votre Dieu. Peut-être diras-tu : voici que j'apprends la Tora afin de devenir riche, ou afin d'être appelé rabbi, ou afin de recevoir un salaire. — Non! car il est enseigné ainsi : aimant Dieu : tout ce que vous faites, ne le faites que par amour » (*Siphré* sur Deut., XI, 13). L'amour doit aller jusqu'au martyre : Aqiba, qui donna sa vie pour la foi monothéiste, entendait ainsi le commandement « : Tu aimeras Yhwh, ton Dieu, de toute ton âme » : « même s'il prend ton âme » (*Berakot*, 61 *b*). On demande à Israël pourquoi tous les supplices dont il est frappé, il répond : pour avoir observé, malgré les décrets de persécution, les commandements de Dieu; et il ajoute : « ... les coups que j'ai reçus dans la maison de ceux qui m'aiment » (Zach., XII, 6); « ces coups m'ont procuré d'être aimé de mon Père qui est aux cieux » (*Mekilta* sur Ex., XX, 6). Enfin, les justes qualifient de « corrections d'amour » les épreuves que Dieu leur envoie.

La tendance juive prédominante est donc de voir en Dieu un Dieu d'amour : tendance naturelle, étant donné les liens tout intimes qui liaient l'un à l'autre Dieu et son peuple Israël.

5. *Le Dieu d'Israël : notre Père, notre Roi.* — La Bible inculque à Israël cette ferme croyance : il est le peuple que Dieu a voulu s'unir, qu'il a voulu nommer de son nom, à l'exclusion des autres nations; il en a fait son peuple d'élection, son peuple de possession. Il en résulte, au cœur de tout Israélite, une confiance sans bornes envers son Dieu. Cette confiance n'oblitère pas le sens de la justice, qui oblige à garder tous les commandements, mais elle inspire des sentiments d'abandon tout filial envers le Père du ciel. Un tel état d'âme trouve son expression dans la double appellation que les Juifs, probablement dès le Ier siècle chrétien, adressaient à Dieu : *Abinou, Malkénou*, notre Père, notre Roi.

Souvent dans les Psaumes et autres écrits bibliques, il est dit que Dieu règne : il est roi et même « le Roi des rois ». Mais il est plus spécialement « le Roi d'Israël, Roi sur le mont Sion » : c'est, en effet, chez son peuple élu que se manifeste avec plus d'éclat son règne, là que son empire est reconnu : une des fins pour lesquelles Dieu l'a délivré de l'esclavage égyptien était d'établir sur lui son empire. Israël a conscience de la mission qui est la sienne : de là l'empressement des Juifs à recevoir le « joug du Règne du ciel », ce qui consiste à louer le Seigneur par la prière et à le servir en accomplissant sa Loi. C'est à ce titre que Dieu est « notre Roi ». Nous ne croyons pas qu'il entre dans cette appellation aucun sentiment de servilité tremblante; nous y découvrons par-dessus tout l'expression d'un loyalisme entier. Au reste, tout ce que *Malkénou* pourrait garder de distant et d'intimidant est tempéré et corrigé par le mot qui le précède et l'introduit, *Abinou*, « notre Père ».

C'est également la Bible qui enseigne et habitue Israël à nommer Dieu son père : d'abord à titre collectif, puisqu'il a donné l'existence à la nation, la conserve et la comble de biens; puis à titre individuel, les justes se considérant comme les enfants de Dieu : c'est une attitude de piété dont se moquent leurs ennemis (Sap., II, 16-18; V, 5; XIV, 3). Ce nom de Père, les apocryphes le reprennent assez peu, et souvent au sens courant dans le judaïsme hellénistique : Dieu père de toutes choses, parce que leur Créateur. Par contre les rabbins affectionnent volontiers ce titre, qui trouve fréquemment place dans les prières : « le Père, notre Père, le Père qui est au ciel ». Ils le prennent le plus souvent au sens national : Rabban Yoḥanan ben Zakkay (vers 70) parle des « pierres de l'autel, qui produisent la paix entre

Israël et leur Père qui est au ciel » (*Mekilta* sur Ex., xx, 26); ailleurs il bénit « le Dieu d'Israël, qui a donné à notre père Abraham un fils qui sache interpréter et comprendre la gloire de notre Père qui est au ciel » (*Tos. Hagiga*, II, 1). Le sens individuel est plus rarement attesté. Déjà avant l'ère chrétienne, Siméon ben Šotaḥ aurait reproché au thaumaturge Honi (Onias) de se comporter avec Dieu « comme un enfant gâté qui réussit à obtenir de son père la satisfaction de toutes ses fantaisies » (*Taanit*, 23 *a*). R. Éléazar ben Azaria (vers 100) loue l'homme pieux qui se prive des nourritures défendues, afin de faire la volonté de son Père qui est au ciel (*Siphra* sur Lev., xx, 26).

10° *Appréciation générale.* — Dégageons-la tant de la théodicée, que nous venons d'exposer, que de la piété et de la morale juives.

Reconnaissons d'abord combien grandes et pures sont, dans leur ensemble, les croyances juives sur Dieu : monothéisme franc et rigoureux, sens profond de la grandeur divine, qui impose l'adoration la plus humble et se joint à un sentiment filial de confiance sans bornes envers la bonté inépuisable du Père des cieux; foi au Créateur qui, seul, a produit l'univers et le conserve avec fidélité et amour; conscience de l'empire que le Seigneur exerce sur toutes choses. Ces convictions inspirent une religion très riche : soumission absolue, entraînant la fidélité aux commandements et, s'il le faut, le martyre; adoration toute pénétrée de crainte et d'amour; respect parfois excessif, mais s'alliant à une familiarité touchante envers le Père et l'Époux d'Israël. Malgré leur tour concret et populaire, ces convictions et cette piété envers Dieu surpassent ce que présentent de plus haut les philosophies contemporaines, non seulement par leur pureté, mais surtout parce qu'elles ne sont pas l'apanage d'une élite clairsemée : elles animent, au contraire, toute la masse du peuple.

Cette excellence, le judaïsme la doit aux Livres saints, dont il ne cesse de se nourrir; nous croyons, cependant, qu'il a infligé à la Révélation antique un certain appauvrissement et gauchissement. Le particularisme national, si vivace chez les Juifs, n'entame pas gravement sans doute l'universalisme du monothéisme traditionnel, mais il entraîne cette conséquence de restreindre l'horizon, d'envisager Dieu surtout comme le Dieu d'Israël. C'est probablement sous l'influence de l'esprit juridique qu'on en est venu à considérer Dieu comme lointain, inaccessible, et à multiplier les locutions abstraites, guindées et vides; pourtant, le culte juif déborde de confiance filiale.

L'infléchissement qui nous paraît le plus grave est celui qui fait prévaloir à la fois les vues anthropocentriques sur les vues théocentriques et le sens naturel sur le sens surnaturel : les décrets de prédestination doivent prévoir mérites et démérites; ils doivent se conformer au principe de la rétribution et fléchir devant la prière; on supporte malaisément que le Créateur intervienne dans l'intime des âmes par sa grâce; peu à peu est éliminée la doctrine, ébauchée dans la Bible, des hypostases. Ce sont là plutôt des tendances, des indications de gauchissement, pas du tout des déviations formelles et brutales. On n'y sent pas moins comme une obnubilation et une humanisation de ce grand Dieu, qui domine tout l'A. T., de ce grand Dieu, qui ne prend qu'en lui-même, dans son bon plaisir, les raisons d'être de ses déterminations et de ses actes.

III. Angélologie. — Les anges apparaissent très souvent dans les pages de la Bible : aussi bien leur existence fut-elle tenue comme un dogme du judaïsme. Au temps de J.-C., cette croyance était professée par les pharisiens et rejetée par les sadducéens (Act., xxiii, 8). Josèphe rapporte que, chez les esséniens, les noms des anges faisaient partie des doctrines secrètes qu'il était interdit de communiquer (*Bellum*, II, viii, 7, § 142); lui-même, en racontant l'histoire d'Israël, conserve parfois les apparitions des anges, que mentionnent les Livres saints; d'autres fois, s'accommodant au rationalisme hellénistique, il les supprime ou leur donne une autre forme. Philon admet l'existence d'anges bons et mauvais, les premiers étant des âmes incorporelles, qui ont reçu une constitution plus divine : il les assimile aux héros des philosophes grecs (*De Abrahamo*, 23; t. iv, p. 26 sq.; *De gigantibus*, 4; t. ii, p. 45).

Pour ménager les sadducéens ou par crainte de paraître verser dans une sorte de polythéisme, les rabbins tannaïtes sont, sur ce thème des anges, plus sobres et réservés que les livres apocryphes. Cependant, à mesure que s'enrichit la littérature rabbinique elle fait place à quantité de productions sur l'angélologie. Nous ne gardons, des données surabondantes de la littérature juive sur ce sujet, que ce qui intéresse la théologie.

1° *Anges bons.* — 1. *Leur nature.* — Elle est quelque peu définie par les noms dont on les désigne. Il convient de noter qu'on ne voit plus apparaître certaines expressions bibliques qui auraient pu induire en erreur : *élim*, *élohim*, *bené élohim* (dieux, fils de Dieu, ange du Seigneur). Les termes les plus usités sont : anges ou messagers, qualifiant des ministres et envoyés de Dieu; esprits, ce qui définit leur nature; les fils du ciel, résidant dans la demeure de Dieu; les saints, les armées, les héros...

Philon dit les anges incorporels, ἀσώματοι; cette conception, peu accessible à des esprits sémitiques, est exprimée en forme concrète : les anges sont des êtres de feu; ils n'ont pas la faculté, comme les mauvais anges et les hommes, de manger, boire et se multiplier (*Hénoch*, xv, 4-11; *Hagiga*, 16 *a*). Comment alors expliquer qu'ils aient pu s'unir aux filles des hommes, qu'ils aient pu manger le repas que leur servit Abraham? Réponses diverses : aux anges sont substitués des fils de princes ou des fils de juges (*Targum Ongelos* sur Gen., vi, 1-4); d'autres disent qu'ils ont changé de nature (*Test. Nephtali*, iii, 5 et de *Ruben*, v, 7); on explique que par miracle ils paraissent manger (Philon, *De Abrahamo*, 23; *Targ. Yeroušalmi* sur Gen., xviii, 8 et xix, 3; Tob., xii, 19).

Êtres spirituels, habitants du ciel, les anges participent aux attributs de Dieu : à sa sainteté — et ils sont appelés « les saints du ciel »; à sa sagesse et à sa science — ils révèlent les secrets divins. Cependant, on ne renonce pas à décrire, soit au ciel, soit dans leurs apparitions terrestres, leurs corps, leurs ailes. D'ailleurs, ils ne laissent pas d'être des créatures, privilégiées il est vrai, ou bien produites avant le monde, ou bien formées chaque jour du fleuve de feu qui sort du trône de Dieu (R. Josué ben Ḥanania, vers 100, *Gen. rabba*, § 78, 1), ou bien sorties des paroles de Dieu, qui procèdent de la bouche du Saint, béni soit-il (R. Yonatan, vers 140, *Hagiga*, 14 *b*). Ces esprits sont innombrables, des milliers de milliers, des myriades de myriades : la terre en est remplie.

2. *Catégories et fonctions diverses des anges.* — Leur fonction principale est d'entourer Dieu, soit dans sa résidence céleste, soit dans ses théophanies terrestres.

L'angélologie juive prend son point de départ dans l'angélologie biblique; puis, brodant sur ces données, elle décrit les catégories angéliques : les vivants, *animalia*, êtres de flamme qui soutiennent le trône de gloire, les chérubins, les séraphins, les ophanim, les veilleurs, ceux qui ne dorment pas

(plusieurs d'entre eux s'unirent aux filles des hommes), les puissances, les principautés, les trônes, les forces, les anges de la face, les êtres à plusieurs yeux...

Cette armée du ciel constitue la famille d'en-haut, que ne divise aucune inimitié (R. Ḥanina, chef des prêtres, vers 70; *Siphré* sur Num., VI, 26). Cette cour céleste est surtout occupée à louer Dieu : bien des voyants ont entendu ses cantiques; c'est en elle que Dieu recrute ses messagers, les « anges du service ». La présence et la liturgie des anges dans le ciel donnent quelque idée de la grandeur de Dieu; sa transcendance, ainsi que sa providence, apparaissent dans l'emploi qu'il fait de ces intermédiaires et instruments de son gouvernement.

Suivant une conception très répandue, que transmettent rabbins et apocryphes, ce sont des anges qui sont préposés aux éléments du monde : astres, pluies, vents...; il faut voir là plus que des personnifications et des symboles. Prolongeant les récits bibliques, les diverses littératures juives décrivent les interventions des anges dans l'histoire d'Israël; elles leur assignent, en particulier, un rôle important dans la promulgation de la Loi, tradition qu'exploitent S. Étienne (Act., VII, 38) et S. Paul (Gal., III, 19). Les anges assistent Dieu en ses jugements : ils ont inscrit les actions des hommes, ils requièrent contre eux ou les défendent, ils exécutent la sentence divine.

Peu à peu se constitue la doctrine des anges gardiens, un peu dans les apocryphes, plus abondamment chez les rabbins. Ces derniers se fondant sur Ps., XXXIV, 8 et XCI, 11, commencent par concevoir l'idée de compagnons célestes donnés aux hommes en certaines circonstances : ainsi en voyage, deux anges du service accompagnent les justes, et deux anges de Satan, les impies (R. Éliézer ben R. José, vers 150, *Tos. Sabbat*, XVII, 2, 3); également le vendredi soir, l'Israélite, sortant de la synagogue, est accompagné par un ange bon et un ange mauvais, chargés de vérifier s'il a tout préparé pour le saint jour (R. José ben R. Juda ben Ilay, vers 180, *Sabbat*, 119 *b*). Ce n'est qu'après le IIIe siècle que les rabbins professeront la doctrine de l'ange affecté à chaque homme. Certains anges offrent à Dieu, sous forme de couronne, les supplications des justes réclamant vengeance (voir surtout les apocryphes).

3. *Anges supérieurs, princes angéliques.* — Répétant et continuant les données bibliques, la littérature juive nous renseigne abondamment sur ceux que nous appelons les archanges, les trois classiques, auxquels elle joint souvent : Ouriel (ou Phanouel), Ragouel, Saraqiel, Reméiel.

Selon les vues qui ont prévalu, Michel apparaît comme le plus grand, comme le vicaire de Dieu : patron d'Israël, chargé de le diriger et défendre; chef des anges et archistratège des armées du Seigneur; révélateur des mystères divins; psychopompe, allant prendre les âmes pour les introduire devant Dieu. Gabriel remplit des fonctions analogues : chef des anges, tout au moins de certaines classes, révélateur, justicier et même gardien d'Israël.

Signalons une figure qui prend dans l'angélologie juive des proportions de plus en plus gigantesques, celle du *Métatron*. Il apparaît d'abord comme une personnification divine : Dieu lui-même, remplissant les fonctions de *métator*, celui qui montre le chemin, qui conduit... Vers la fin du IIIe siècle, il est présenté comme une sorte d'assistant de Yhwh, le petit Yhwh, partageant son trône, le consolant dans ses deuils, instruisant ses enfants, inscrivant, comme scribe céleste, les mérites d'Israël... Nous pensons que les légendes qui le concernent sont relativement tardives (son épopée, décrite dans le livre édité par H. Odeberg, *III Enoch or the hebrew Book of Enoch*, Cambridge, 1928, nous paraît bien postérieure à R. Ismaël ben Éliša, vers 110, à qui cet auteur l'attribue; voir *Recherches de science religieuse*, 1930, p. 338 sq.). Nombre d'anges titanesques apparaissent dans la littérature juive postérieure.

Un développement si considérable de l'angélologie semble devoir s'expliquer par ces deux facteurs : les débordements de la fonction fabulatrice, propre à la *haggada*, renchérissant constamment en traits merveilleux; le besoin de représenter au concret les interventions de Dieu dans le monde tout en sauvegardant la transcendance divine.

Car jamais le monothéisme juif n'accepte de substituer les anges à Dieu; retenons cette remarque d'un commentaire (*Siphré* sur Deut., XI, 14) : « J'enverrai la pluie, par moi-même, et non par l'intermédiaire d'un ange ou d'un envoyé. » Cependant, dans leurs prières, les Juifs recourront de plus en plus à l'intercession des anges, ou même les invoqueront directement : le Talmud rapporte cette invocation, usitée probablement dès le IVe siècle, adressée aux anges quand on se rend aux cabinets (maison de la chaise) : « Soyez honorés, ô honorés, saints qui servez le Très-Haut; rendez gloire au Dieu d'Israël; veuillez vous écarter de moi tant que j'entre ici et fais mes besoins, jusqu'à ce que je vienne vers vous » (*Berakot*, 60 *b*). Toutefois, le culte rendu aux anges ne doit pas aller jusqu'à l'adoration : la Loi interdit de sacrifier au soleil, à la lune, aux planètes, même à Michel, le prince de la grande armée (*Tos. Hullin*, II, 18). Les termes de l'interdiction laissent supposer que certains Juifs pratiquaient cette forme d'idolâtrie : ainsi s'expliqueraient, et l'accusation portée parfois contre les Juifs d'adorer les anges, et la protestation d'Origène, assurant que cette accusation est sans fondement (*Contra Cels.*, I, 26; V, 6, 9, éd. Koetschau, t. I, p. 77; II, p. 5, 8). Il semble bien, également, que les dévotions aux anges, contre lesquelles S. Paul met en garde les Colossiens (II, 18-19), étaient liées à des observances juives.

2° *Démonologie.* — Tout aussi nombreux que les anges bons sont les démons, qui se tiennent partout en embuscade pour nuire aux âmes et aux corps, et dont la crainte obsédait tant d'esprits timorés.

1. *Anges destructeurs; démons.* — La plus ancienne conception ne voit pas en eux des êtres mauvais en soi, mais des anges de même espèce que les autres, préposés à l'exécution des hautes œuvres; Satan est l'un d'entre eux. Ces puissances redoutables sont appelées dans la Bible : anges de malheur, anges cruels, anges destructeurs. La littérature juive postérieure a retenu ces dénominations : les rabbins appellent le plus ordinairement ces anges-bourreaux : les *mazziqin*, destructeurs, malfaisants.

L'un d'entre eux tient une place énorme dans les croyances et surtout dans le folklore, c'est l'ange de la mort, dont il est parlé bien avant l'ère chrétienne : cet ange, à la taille gigantesque, aux dehors effrayants, est partout à l'affût pour frapper les hommes de son épée empoisonnée de fiel : Dieu lui enleva toute puissance sur les Israélites aux jours du Sinaï; il ne put rien contre Moïse; on racontait combien difficilement il put s'emparer de David... Ce personnage, rangé d'abord parmi les anges du service, finit par être identifié à Satan ou à Sammael; il passa alors dans la catégorie des anges mauvais.

Ceux-ci sont appelés le plus souvent « démons », du mot grec qui correspond à l'hébreu *šédim;* on les nomme aussi « esprits impurs ou mauvais ». Plusieurs traditions nous renseignent sur l'origine de ces créatures méchantes. La plus ancienne, élaboration d'un paragraphe de la Genèse (VI, 1-4), que nous rencon-

trons dans les deux livres d'*Hénoch*, dans les *Jubilés*, les *Testaments* et dans l'*Apocalypse de Baruch* (donc conception très répandue) se ramène à ceci : des anges (de la classe des veilleurs) descendirent sur terre, eurent commerce avec les filles des hommes, qu'ils avaient désirées : les géants, qui furent le produit de ces unions, causèrent toutes sortes de maux aux hommes et aux animaux; de leur côté, les anges pécheurs apprirent aux hommes quantité de sciences funestes et provoquèrent ainsi un débordement d'impiété. Suivant une autre tradition, dérivée de la précédente, ce sont les esprits sortis des géants qui sont demeurés sur terre, afin de nuire aux hommes et de les corrompre. D'après une tradition toute différente, les démons sont des anges qui se sont révoltés contre Dieu, soit de leur propre chef, soit parce qu'entraînés par un de leurs princes. Ce dernier, Satanael, était un ange supérieur : en suite de sa rébellion, il devint Satan.

Les rabbins enseignent aussi que les démons sont des créatures de Dieu, mais, suivant une tradition de tendance assez suspecte, dont on constate l'apparition au début du IIIe siècle, ils en font des êtres manqués, des âmes auxquelles, le sabbat survenant, Dieu n'aurait pu ajouter un corps (*Gen. rabba*, VII, 5).

Les démons possèdent des propriétés à la fois angéliques et humaines : ils ont des ailes et connaissent l'avenir; mais ils mangent, boivent et se multiplient (*Hagiga*, 16 *a*, *barayta*). Ils sont si nombreux que si l'on pouvait apercevoir leur armée remplissant tout l'espace, on serait épouvanté. Car les démons sont les ennemis des hommes; plus rarement ceux de Dieu. Ils s'en prennent aux corps, les frappant de plaies, maladies et infirmités; ils pervertissent les âmes, en leur enseignant le mal, en les portant au péché, en les possédant pour leur malheur. Ils sont aussi des *satans* (en grec : *diabolos*), nous accusant devant Dieu. Ils sont sans pouvoir sur les justes; au dernier jour ils seront punis et anéantis.

Inévitablement, ces croyances devaient développer les penchants congénitaux à la superstition : que de racontars sur les méfaits des démons, partout postés et guettant leurs victimes, plus particulièrement la nuit et en certains lieux, tels que ruines, cimetières, endroits déserts : c'est vouloir se suicider que se risquer en ces endroits, qu'oser tels gestes, attitudes et propos, qui attireraient les esprits impurs. Par contre, on ne tarit pas sur les pratiques capables de protéger contre leurs infestations : amulettes, conjurations, invocations aux bons anges, qui ont pouvoir sur les esprits de telle catégorie.

2. *Chefs des démons.* — Hénoch (VI, 7 et LXIX) a conservé les noms des princes angéliques qui entraînèrent les fils de Dieu à s'unir aux filles des hommes; nous connaissons aussi le chef qui poussa à la révolte les anges déchus. Ce grand démon, ce chef, est appelé de divers noms suivant les traditions : *Satan, Bélial (Béliar), Sammael, Mastéma, Azazel (Semyaza), Béelzéboul...*

Cette grande puissance est toujours présentée comme une créature, primitivement bonne, mais déchue par sa faute. Dieu la supprimera à la fin du monde; dès maintenant, à la prière des anges, il se détermine à enchaîner tous les esprits mauvais qui ont fait pécher les hommes; toutefois, sur les représentations de leur chef, Mastéma, il permet que le dixième des effectifs diaboliques reste sur terre pour corrompre les hommes, tandis que les neuf autres dixièmes seront jetés au lieu de leur condamnation et que les bons anges viendront assister les hommes (*Jubilés*, X, 5-15).

Satan est l'ennemi de Dieu, mais plus encore l'adversaire des hommes, dont il attaque l'âme par les esprits qui lui obéissent; souvent il travaille seul, comme accusateur et comme tentateur. Dans cet ordre, son méfait capital — que lui imputent toutes les traditions — fut le premier péché d'Adam et Ève. Le serpent antique, déchu de ses privilèges, était jaloux du bonheur du premier homme au paradis, il souffrait de le voir servi par les anges du service. Ses astuces sans nombre finirent par provoquer la désobéissance fatale : Adam et Ève furent punis, mais leur pénitence leur valut le pardon; finalement le trône du grand ange sera donné à Adam. *Apoc. de Moïse*, XV-XXXIV, XXXIX; *Sanhedrin*, 50 *b* (R. Juda ben Téma vers 200); *Gen. rabba*, XVIII, 10 (R. Josué ben Qorḥa, vers 150).

IV. Le peuple de Dieu. Israel et les nations. — Si Dieu est un des pôles autour duquel gravite la pensée juive, Israël, à l'autre pôle, oriente et informe quantité de conceptions. Il s'agit là d'un véritable dogme, le *dogme national*. Nous en découvrons l'attraction et l'influence dans les attitudes morales et religieuses, dans les spéculations messianiques, dans les vues sur l'homme (l'homme-type, celui que vise la législation, étant le fils de Jacob) et même un peu dans la théodicée.

1° *Le peuple élu.* — L'élection d'Israël est présentée par un théologien juif, Kaufmann Kohler (*Jewish theology*, p. 239), comme « le point central de la théologie juive et la clé qui donne l'intelligence de la nature du judaïsme » : c'est donc un article de foi fondamental, qui s'impose à l'adhésion des Juifs. Il doit être aussi retenu par les chrétiens puisqu'il est souvent inculqué dans l'A. T. : S. Paul (Rom., XI, 2, 28, 29) qualifie de don divin irrévocable l'élection d'Israël.

Pour des théologiens juifs cette élection avait une portée éternelle. Elle devait donc être précédée d'une prédestination : Dieu a connu d'avance les Israélites, déclare S. Paul (Rom., XI, 2), d'une connaissance de prédilection; bien plus, disent les docteurs juifs, c'est à cause d'eux qu'il a créé l'Univers (*Assomp. de Moïse*, I, 12; *IV Esdr.*, VI, 55, 59; *Siphré* sur Deut., XI, 21). L'élection trouve sa première réalisation terrestre dans l'histoire des Patriarches, qui est comme l'ébauche et comme les prémices de l'histoire d'Israël. Abraham fut choisi, raconte la Bible, et séparé de sa famille « pour garder la voie de Yahweh, en pratiquant l'équité » (Gen., XVIII, 19); avec lui Dieu contracte une alliance, dans laquelle il lui promet une postérité infinie de peuples et de rois... : le signe de la circoncision est le sceau de l'alliance.

Ces données bibliques, la théologie juive les reprend, mais avec des modifications et additions significatives. Dans la préhistoire d'Abraham elle s'applique à montrer que son élection ne fut pas entièrement gratuite, mais un salaire dû à ses mérites. En effet, suivant une tradition que nous retrouvons dans les apocryphes, chez Philon, Josèphe et les rabbins, le patriarche est le type du juste, venant de lui-même à la vérité et au droit. Né et élevé dans une famille païenne, il découvre la vérité du monothéisme, il renverse les idoles de ses pères; aussi Nemrod le jette-t-il dans une fournaise, mais Dieu l'en délivre. Il trouve instinctivement et pratique toutes les lois qui seront plus tard intimées à Israël. Premier des prosélytes, il amène à Dieu d'autres prosélytes; il est une cause de bénédictions pour tous ceux qui entrent en relation avec lui. Éprouvé par Dieu en dix tentations, il les surmonte toutes, prouvant ainsi sa fidélité.

Cette justice d'Abraham, puis celle d'Isaac et de Jacob, produisent des mérites, « les mérites des Pères », auxquels viennent s'ajouter « les mérites des Mères », trésor inépuisable dont bénéficient leurs descendants. Il est souvent dit que tous les bienfaits

accordés par Dieu à Israël, en particulier celui de la libération de la servitude égyptienne, sont dus aux mérites des Pères; on sait qu'ils intercèdent constamment pour leurs enfants. Observons que le thème, dans sa forme simple et primitive, vient de la Bible : ne contient-elle pas des prières où l'on supplie Dieu de ne pas oublier son peuple en souvenir d'Abraham, Isaac et Jacob; ne mentionne-t-elle pas les grâces divines qui ont été imparties en considération de ces patriarches? Mais tout proche est l'abus, consistant à croire que le fait d'appartenir à la race d'Abraham est un gage de salut. Cette suffisance raciale est dénoncée par Jean-Baptiste : « Ne dites pas : nous avons Abraham pour père : je vous dis que de ces pierres Dieu peut susciter des enfants à Abraham » (Luc., III, 8). Ces derniers mots sont l'anticipation d'une doctrine paulinienne, celle qui établit, contre les illusions dont se bercent les Juifs, le vrai caractère de l'élection. Selon l'apôtre, en effet, les promesses faites à Abraham sont bien le principe de toutes les grâces surnaturelles, dont Dieu veut combler sa descendance; il s'agit toutefois de la descendance selon l'esprit, non selon la chair : les vrais fils d'Abraham sont ceux qui imitent et reproduisent sa foi (Rom., IX, 7, 8).

A l'opposite, les Juifs, dans leur particularisme national, ont rétréci, jusqu'à les annuler, la portée des promesses faites à Abraham : ont-ils repris et commenté, dans son sens profond, la prédiction toute universaliste : « En toi seront bénies toutes les familles de la terre »? Il est incontestable pourtant qu'une des principales raisons qui ont porté Dieu à choisir Israël est son amour pour les Patriarches : ainsi se trouve affirmée la gratuité de l'élection. Il est d'ailleurs rappelé, suivant les termes de la Bible, que c'est uniquement pour son bon plaisir que Dieu a choisi une nation si petite, qui ne pouvait se prévaloir d'aucune bonne œuvre.

Mais l'âme juive tient trop à la doctrine de la rétribution et du mérite pour renoncer à présenter cette élection comme une juste récompense des mérites, non seulement des Pères, mais aussi d'Israël (*Siphré* sur Deut., XI, 31). Dieu, en effet, n'avait trouvé, en dehors de son peuple, aucune nation ni aucune terre capable de recevoir la Tora (R. Siméon ben Yoḥai, vers 150, *Siphré* sur Deut., XXXII, 8); il prévoyait aussi les mérites futurs d'Israël, par ex. son acceptation du sacerdoce et de la royauté de David (*Mekilta* sur Ex., XII, 6; XV, 13). Enfin, en termes encore plus nets, R. Éléazar ben Azaria (vers 100), prenant son thème dans ces mots de Moïse : « Tu as fait déclarer aujourd'hui à Yahweh qu'il sera ton Dieu et Yahweh t'a fait déclarer aujourd'hui que tu lui seras un peuple particulier », commençait ainsi son homélie : « Le Saint, béni soit-il, dit aux Israélites : Vous avez fait de moi un objet d'amour (ou bien : une puissance) unique dans le monde, car il est écrit : Écoute, Israël, Ya notre Dieu est un Ya unique (Deut., VI, 4); et moi, je ferai de vous un objet d'amour (ou : une puissance) unique dans le monde, car il est dit : Et qui est comme ton peuple, Israël, nation unique sur la terre? » (*Hagiga*, 3 *ab*). Et voici un autre commentaire, encore plus explicite (*Siphré* sur Deut., XXXII, 9) : « Nous ne savons pas si c'est le Lieu (Dieu) qui s'est choisi Israël pour sa possession ou si c'est Israël qui l'a choisi pour Saint, béni soit-il. Il est enseigné : C'est toi qu'a choisi Yaḥ ton Dieu (Deut., VII, 6). Mais d'où pouvons-nous démontrer que Jacob a aussi choisi pour lui le Saint, béni soit-il? De ce qu'il est dit : Telle n'est pas la part de Jacob : car c'est lui le formateur de tout, et Israël est la tribu de son héritage; Yahweh des armées est son nom » (Jer., X, 16). Il semble donc que la pensée juive incline de plus en plus à l'idée d'un choix réciproque — ce qui est fausser la conception biblique de l'élection.

Ainsi s'explique la différence significative que nous découvrons, relativement à l'alliance, entre la notion biblique et les affirmations de la théologie juive. L'alliance tient une très grande place dans la Bible. Malgré les apparences et en dépit du mot, il ne s'agit pas, à proprement parler, d'un contrat bilatéral, et les Septante l'ont compris, qui ont rendu l'hébreu *berith*, par le mot *diathéké*, qui désigne, non un traité, mais un testament; pareillement, le grec de l'Ancien et du Nouveau Testament dit que Dieu a intimé son alliance à Israël. C'est indiquer que Dieu prend toutes les initiatives, qu'il ne laisse pas son peuple libre, soit de refuser l'alliance offerte, soit de la dénoncer; le seul engagement qu'il prenne est de protéger et récompenser son peuple, s'il est fidèle à ses promesses et garde les commandements. Or, nous constatons que ce thème de l'alliance est plus fidèlement exploité par les apocryphes que par les rabbins : ils en parlent assez rarement, ils commentent très peu les passages bibliques qui traitent du sujet. Toutefois, l'alliance est souvent mentionnée : on jure par elle; les Israélites sont appelés les « fils de l'alliance » et les prosélytes sont dits entrer dans l'alliance. Surtout, on aime parler des signes de l'alliance, qui sont le sabbat et la circoncision, si bien que le mot est souvent pris dans ce sens. Ainsi l'alliance deviendrait pour les Juifs avant tout un titre de gloire, tout comme la descendance d'Abraham, et pareillement une créance sur les faveurs divines.

2° *Le peuple de Dieu; le Dieu d'Israël.* — L'élection a pour conséquence de nouer entre Dieu et Israël des liens particuliers : la littérature juive postbiblique les représente-t-elle de la même façon que la Bible?

1. *Liens d'affection entre Dieu et son peuple.* — Fréquentes dans les Livres saints sont les expressions : Yahweh, Dieu d'Israël; Israël, le peuple de Dieu. Nous les trouvons encore dans les apocryphes, très peu chez les rabbins. Cela peut s'expliquer par la répugnance à prononcer les noms propres de Dieu; peut-être aussi par la prédilection pour les locutions qui expriment davantage l'amour réciproque de Dieu et d'Israël; et ne serait-ce pas pour cette raison qu'on rencontre assez peu dans la littérature juive postérieure les termes : le Roi d'Israël, notre Roi?

Par contre, les rabbins aimeront à répéter la dénomination si caractéristique : Israël est pour Dieu le peuple de possession (*'am segulla)*; de là ils déduisent qu'aux yeux de Dieu chaque Israélite vaut tous les peuples de la terre (*Siphré* sur Deut., XIV, 2) et que les Israélites lui sont chers, bien qu'à lui soit toute la terre (*Mekilta* sur Ex., XIX, 5, 16). C'est dans le même sens que sont repris les titres bibliques : tu n'as de peuple qu'Israël (*Mekilta* sur Ex., XV, 13, 16); Israël est l'héritage de Dieu, sa portion, sa propriété.

Traditionnelle et abondante dans la Bible est la métaphore ou l'allégorie qui représente la nation élue comme la fiancée et l'épouse de Dieu : cette manière de parler ne se rencontre plus dans les apocryphes et les rabbins ne la reprennent qu'avec réserve; cependant, l'exégèse traditionnelle continue à entendre le Cantique des relations entre Dieu et son peuple. Les rabbins, toujours enclins à majorer la part de l'humain, montrent plus volontiers dans les Israélites les amis ou les bien-aimés de Dieu : il les aime comme la pupille de son œil, il les comble de bienfaits.

La littérature postbiblique reprend l'image, si fréquente dans l'Écriture : Israël est le premier-né de Dieu, son fils qu'il a formé. R. Aqiba disait : « Bien-aimés sont les Israélites, qui sont appelés fils du Lieu (Dieu); un amour encore plus grand leur a été

manifesté en ce qu'ils sont appelés fils du Lieu, suivant qu'il est dit : Vous êtes les fils de Yah, votre Dieu » (*Abot*, III, 14, citant Deut., XIV, 1). Et R. Siméon ben Yoḥai (vers 150) assure que Dieu se plaît à les appeler ainsi (*Pesiqta R. Kahana*, 17 *a*). Là-contre, un païen, Tineius Rufus, objectait à Aqiba : « Vous êtes appelés à la fois fils et esclaves : quand vous faites la volonté du Lieu vous êtes appelés fils, quand vous ne faites pas la volonté du Lieu vous êtes appelés esclaves; or maintenant, vous ne faites pas la volonté de Dieu » (*Baba batra*, 10 *a*). Et R. Juda ben Ilai (vers 150) semblait tenir la même vue, quand il disait : « Si vous vous comportez comme des fils, vous êtes des fils, sinon vous n'êtes pas des fils » (*Siphré* sur Deut., XIV, 1). Cette conception, faisant dépendre la qualité de fils de mérites moraux, semble avoir été généralement repoussée; ainsi R. Méïr disait : « Les Israélites sont toujours fils de Dieu, qu'ils l'irritent ou ne l'irritent pas, qu'ils soient corrompus ou non, qu'ils soient rebelles ou non » (*Siphré* sur Deut., XXXII, 5); et il illustrait son affirmation de cette parabole : un fils s'étant révolté contre son père, celui-ci le fait prier par son pédagogue de revenir à lui; et comme le fils prétexte sa honte, le père lui fait dire : le fils honteux ne revient-il pas auprès de son père? Ainsi en fut-il au temps de Jérémie (III, 14) : Dieu invitait ses fils à revenir; ils lui répondirent : « Couchons-nous dans notre honte et que notre opprobre nous couvre... » Et Dieu reprend : « Mes fils, si vous revenez, n'est-ce pas auprès de votre père que vous revenez, suivant qu'il est dit (*ibid.*, XXXI, 9) : J'ai été un père pour Israël? » (*Deut. rabba*, II, 16.) Et voici un autre texte qui concilie les deux points de vue :

Pourquoi, sur tous les commandements, rappelle-t-on la sortie d'Égypte? Parabole : A quoi la chose est-elle semblable? A un roi, dont le fils chéri fut fait prisonnier. Quand il le délivra, il ne le délivra pas au nom (titre) d'homme libre, mais au nom (titre) d'esclave; en telle sorte que, lorsqu'il lui ferait une prescription et qu'il ne voudrait pas la recevoir, il puisse lui dire : Tu es mon esclave. Quand il entre à la ville, il lui dit de lier ses sandales et de porter devant lui les objets nécessaires pour aller aux bains. Et comme le fils se mettait à protester, son père produit l'acte [d'affranchissement] et lui dit : Tu es mon esclave. Ainsi, quand Dieu délivra la semence d'Abraham, son ami, il ne la délivra pas à titre de fils mais à titre d'esclaves, en sorte que, lorsqu'il leur fait une prescription et qu'ils ne veulent pas la recevoir, il leur dit : Vous êtes mes esclaves. Quand ils arrivèrent au désert, il se mit à leur prescrire quelques commandements légers et quelques commandements lourds, tels que le sabbat, les interdits matrimoniaux, les franges et les tephillim; alors, les Israélites se mirent à protester, il leur dit : Vous êtes mes esclaves; c'est à cette condition que je vous ai délivrés, à la condition que je vous donnerai mes prescriptions et que vous les accomplirez (*Siphré* sur Num., XV, 41).

2. *Israël et Dieu.* — Amour et justice vont encore se manifester : aux privilèges considérables accordés au peuple répondent les devoirs qui lui sont imposés.

Israël est le seul peuple du monde à jouir de la présence divine : le premier don que Moïse demanda à Dieu fut qu'il voulût bien faire reposer sa Šekina sur Israël, mais jamais sur les autres nations (R. José ben Ḥalaphta, vers 150, *Berakot*, 7 *a*, sur Ex., XXXIII, 16). Dieu est donc toujours au milieu des Israélites, même s'ils sont pécheurs et indignes (*Siphré* sur Num., V, 3).

L'union entre Dieu et son peuple fait que la cause de l'un est la cause de l'autre : « Haïr Israël, c'est haïr celui qui a dit et le monde fut »; — « S'élever contre eux, c'est s'élever contre le Saint, béni soit-il » (*Siphré* sur Num., X, 25; *Mekilta* sur Ex., XV, 6); les aider et les bénir, c'est aider et bénir la Šekina (R. Siméon ben Yoḥai et R. Méïr; *Tanḥuma wayehi*, 5). Leurs prodiges, leurs afflictions sont les prodiges et les afflictions de Dieu, qui a voulu s'exiler et se délivrer avec eux (*Mekilta* sur Ex., XVII, 15; R. José ben Ḥalaphta, *Pesiqta R. Kahana*, 71 *b*...).

On était convaincu que Dieu prend un soin tout particulier de son peuple : Philon ne craint pas de le rappeler à Caligula (*Ad Gaium*, I, VI). Dieu le montre en se faisant leur ange gardien (*Jubilés*, XXXV, 17), ou bien en les confiant à ses anges les plus élevés (apocryphes nombreux; R. Néhémia, vers 150, *Ex. rabba*, XVIII, 5). Voici comment est figurée la Providence spéciale de Dieu, se faisant le défenseur de son peuple : sous la double image du fourrier, précédant les armées pour leur préparer une place, et du guerrier combattant pour son peuple et le protégeant :

« L'ange de Dieu qui marchait en avant du camp d'Israël partit. » R. Juda ben Ilai (vers 150) dit : Cette Écriture est riche et explique quantité d'autres endroits. Parabole : A quoi la chose est-elle semblable? A un homme qui voyageait et qui faisait marcher son fils devant lui. Vinrent des voleurs pour le prendre de devant lui et l'emmener prisonnier; il le prit et le mit derrière lui. Vint un ours pour le saisir derrière lui; il le prit et le mit dans ses bras. Le fils se mit à se tourmenter à cause du soleil brûlant : son père étendit sur lui son habit; il eut faim et il lui donna à manger; il eut soif et il lui donna à boire. Ainsi fit le Saint, béni soit-il, suivant qu'il est écrit (Os., XI, 3) : « Et moi, j'apprenais à marcher à Éphraïm, les prenant par leurs bras, et ils n'ont pas su que je prenais soin d'eux. » Le fils se mit à se tourmenter à cause du soleil et il étendit sur lui son habit, suivant qu'il est dit (Ps., CV, 39) : « Il étendit la nuée pour les couvrir et le feu pour les éclairer pendant la nuit. » Quand il eut faim, il lui donna du pain à manger, suivant qu'il est dit (Ex., XVI, 4) : « Voici que je vais faire pleuvoir sur vous du pain du ciel » (*Mekilta* sur Ex., XIV, 19).

Cependant le Dieu juste et gardien de la loi frappe son peuple quand il pèche. Aussi bien, est-ce un principe que reconnaissent les païens, comme Achior, dans l'histoire de Judith (V, 5-25) et aussi les Juifs, tels Philon et tant de rabbins : quand Israël fait la volonté de son Dieu il est invincible, puissant et prospère; inversement, quand il l'irrite, il attire sur lui revers et disgrâces.

Cependant, même alors, ils ne seront jamais exterminés ni abandonnés par leur Dieu, pas plus qu'Osée n'abandonna sa femme; bien plus, Dieu se tient tout prêt à pardonner à son peuple s'il fait pénitence, et à lui rendre toutes ses faveurs (R. Méïr, vers 150, *Pesiqta R. Kahana*, 162 *a*, 164). En outre, quand il juge son peuple, il se montre plus indulgent, ainsi que plus patient et plus miséricordieux dans l'exécution de ses sentences (R. Éliézer, vers 90, *Siphra* sur Lev., XXVI, 18).

3° *Devoirs et qualités d'Israël.* — Une des raisons d'être d'Israël est de manifester Dieu dans les nations. En eux Dieu se manifeste par les prodiges dont est tissue leur histoire : c'est pour cela que Dieu les a fait sortir d'Égypte, pour multiplier les miracles en leur faveur. R. Aqiba († 135) entend de quelques événements de l'histoire sainte l'acclamation de David (I Chron., XXIX, 19) : A toi, Yahweh, la grandeur, la puissance, la magnificence, la splendeur et la gloire (*Berakot*, 58 *a*).

Israël lui-même manifeste Dieu par sa propre justice; suivant une déclaration des rabbins de Jamnia (début du IIe siècle), Israël a reçu l'ordre de sanctifier le Nom (Dieu), tant par sa fidélité héroïque à la Loi que par l'acceptation du martyre (*Yerušalmi Šebiit*, IV, 1, 35 *a*). Dieu dit aux Israélites : Je vous ai fait sortir d'Égypte à la condition que vous vous livrerez pour sanctifier mon nom, afin que je sois Dieu par force (*Siphra* sur Lev., XXIV, 3). R. Siméon ben

Éléazar (vers 200) entend ainsi les mots : « Dieu de mon père et je l'exalterai » :

Quand les Israélites font la volonté du Lieu (Dieu), son nom est exalté dans le monde (exemples de Josué et de Rahab); mais quand ils ne font pas sa volonté, son nom, si l'on peut ainsi dire, est profané dans le monde, suivant qu'il est dit (Ez., XXXVI, 20-23) : « Arrivés dans les nations où ils sont allés, ils ont profané mon saint nom, quand on disait d'eux : C'est le peuple de Yahweh, c'est de son pays qu'ils sont sortis. Et j'ai eu pitié de mon saint nom, que la maison d'Israël a profané... C'est pourquoi dis à la maison d'Israël : Ainsi parle le Seigneur Yahweh : Ce n'est pas à cause de vous que je le fais, maison d'Israël, c'est pour mon saint nom grand que vous avez profané parmi les nations » (*Mekilta* sur Ex., XV, 2).

Aussi R. Siméon ben Yoḥai (vers 150) peut-il faire dire à Dieu : « Si vous êtes mes témoins, je suis Dieu » (*Pesiqta R. Kahana*, 102 *b*).

Enfin, plusieurs rabbins (début du IIe siècle) invitaient Israël à embellir et glorifier Dieu par leur culte et par leur fidélité à la Loi (*Mekilta* sur Ex., XV, 2).

1. *Israël et la Tora.* — Une autre raison d'être d'Israël est d'accepter, étudier et observer la Tora; c'est aussi, comme le déclare S. Paul, une de ses prérogatives et de ses excellences, que rien ne lui enlèvera (Rom., III, 2; IX, 4).

Pourquoi Dieu a-t-il remis sa Loi au seul Israël? Connaissant les deux tendances de la pensée juive, nous pouvons nous attendre aux deux réponses : grâce gratuite; récompense d'un mérite, actuel ou futur.

Ainsi R. Aqiba disait : « Bien-aimés sont les Israélites en ce que leur a été donné un instrument de prix. Un amour plus grand leur a été manifesté en ce que leur a été donné l'instrument de prix par lequel a été créé le monde, suivant qu'il est dit (Prov., IV, 2) : Car c'est une bonne doctrine que je vous ai donnée, ma Tora que vous ne devez pas oublier » (*Abot*, III, 14). Dans le même sens il est affirmé que la Loi a été créée pour Israël (Siméon ben Yoḥai, vers 150, *Deut. rabba*, VIII, 7; et R. Josué ben Qorḥa, vers 150, *Siphré* sur Deut., XI, 21). Et R. Éléazar Haqqapar (vers 190) commentait : « Dieu dit à Israël : Ma Tora est dans votre main et le terme (de la venue du Messie) est dans ma main. Les deux sont nécessaires l'un à l'autre : si vous avez besoin de moi pour amener le terme, j'ai besoin de vous pour garder ma Tora. De même qu'il n'est pas possible de faire oublier le terme, de même il ne vous est pas loisible d'oublier la Tora » (*Pesiqta rabbati*, 144 *b*).

Nous pressentons en ces paroles l'autre conception, celle qui met en relief les mérites de la nation. En effet, si Dieu l'a choisie, c'est parce qu'il prévoyait que, seule, elle pourrait recevoir cette Loi. Lorsqu'il révéla la Tora, il le fit publiquement, dans un lieu accessible à tous, il la fit transcrire en soixante-dix langues, autant que de nations; il l'offrit ensuite à chaque peuple, mais tous se récusèrent, la Loi condamnant les vices dont ils vivaient ou qui avaient illustré leurs chefs; seul, Israël voulut accueillir la Loi et s'engager à la garder.

Israël ne pourra jamais perdre la Loi, car elle ne lui fut pas donnée sous conditions (*Mekilta* sur Ex., XVIII, 27), comme les autres dons qu'il avait reçus et qui lui furent enlevés, tels la Terre sainte, le Temple, ou la royauté de la maison de David (*Siphra* sur Lev., XXVI, 44). C'est une assurance consolante et exaltante : la nation, dans son exil, n'a plus que Dieu et la Loi (*Baruch*, LXXVII, 15; LXXXV, 3). Et R. Yoḥanan ben Zakkai, qui, après le désastre de 70, travailla à promouvoir l'étude de la Tora, voyait dans cette possession de la Loi la raison de la supériorité d'Israël sur les autres nations, qui ne possèdent que des biens matériels (*Eccl. rabba*, IX, 6).

Israël, dépositaire de la Loi, accroît ses mérites en l'étudiant. Nous verrons plus loin que l'étude de la Loi est un commandement capital, que tous les Israélites, du plus grand au plus petit, s'y appliquent, que tous la connaissent. C'est aussi une espérance ferme que la Loi ne sera jamais oubliée en Israël (question discutée entre rabbins du Ier siècle; *Sabbat*, 138 *b*).

Enfin, le dernier devoir et le mérite suprême est de garder la Loi. Il était malaisé d'assurer que les Israélites ont été et sont toujours restés, sans exception, fidèles à la Loi. On ne laisse pas cependant (ainsi Philon et Josèphe) de célébrer la fidélité héroïque de la nation, de répéter que les Israélites sont pleins de commandements, et donc de mérites, comme une grenade l'est de ses grains; et c'est là, assure-t-on, ce qui les préserve de la Géhenne (dicton souvent répété, *Megilla*, 6 *a*).

Cette fidélité, d'ailleurs, est supposée dans les maximes qui énumèrent tous les biens que la Tora procure à Israël. Biens spirituels : elle est leur sagesse et leur intelligence (R. Juda ben Bathyra, vers 110, *Siphra* sur Lev., XVIII, 4); elle accroît leur sainteté (*Mekilta* sur Ex., XXII, 30); elle les purifie et les remplit de mérites (*Makkot*, III, 15). Biens temporels aussi : ce qui fait la force d'Israël, ce sont ses docteurs sans lesquels il ne peut rien (R. Aqiba, *Lev. rabba*, XI, 8), et ses scribes et instituteurs, la véritable garde des villes (Rabbi le Saint, vers 180); les commandements protégeant Israël comme les ailes protègent la colombe (R. Yannai, vers 225, *Sabbat*, 49 *a*); ils leur confèrent une puissance irrésistible, ils lui procurent de soumettre les nations (*Mekilta* sur Ex., XVII, 11). Tout cela est figuré en deux paraboles :

R. Siméon ben Yoḥai (vers 150) disait : « Il descendit du ciel un pain et un bâton, liés ensemble. Le Saint, béni soit-il, dit aux Israélites : Si vous accomplissez la Tora, voici du pain pour en manger; sinon, voici le bâton pour en être frappés; — et cela est démontré par les paroles d'Isaïe (I, 19, 20) : « Si vous obéissez de bon cœur, vous mangerez les biens de ce pays; mais, si vous êtes rebelles, vous serez mangés par l'épée, car Yahweh a parlé. » Autre explication; il disait : « Il descendit du ciel un volume et une épée liés ensemble; il leur dit : Si vous faites la loi qui est écrite en lui vous serez sauvés; sinon, vous serez châtiés par l'autre. — Et on le prouve par ces mots : « Et il chassa l'homme, et à l'orient de l'Éden, il plaça le chérubin et la flamme de l'épée tournoyante pour garder l'accès de l'arbre de Vie » (Gen., III, 24) (*Siphré* sur Deut., XI, 12).

2. *Qualités et défauts d'Israël; ses mérites.* — Chargés de sanctifier dans le monde le nom de Dieu, les Israélites sont voués à la sainteté : soyez saints parce que je suis saint, leur est-il souvent dit dans le code biblique de sainteté. C'est dans ce sens que le peuple élu est dit « saint »; dans la littérature postérieure, il est appelé « nation sainte », « sainte semence ». Ces termes laissent entendre que la sainteté d'Israël est tout autant un état déjà réalisé qu'un idéal à poursuivre.

L'idéal est indiqué par ces propositions : « Quand les Israélites sont saints, Dieu est leur Dieu » (R. Pinḥas ben Yaïr, vers 170; *Num. rabba*, IX, 4); — « Quand vous êtes saints, vous êtes miens, dit le Seigneur » (R. Ismaël, † 135, *Mekilta* sur Ex., XXII, 30).

Pourrait-il en être autrement puisque Dieu lui-même les sanctifie? « Bienheureux êtes-vous, Israélites, dit R. Aqiba († 135); devant qui (par qui) êtes-vous purifiés et qui vous purifie? Votre Père qui est au ciel, car il est dit (Ez., XXXVI, 25) : « J'aspergerai sur vous des eaux pures »; et il est dit aussi : « Yahweh est le bain (de purification) d'Israël » (*Yoma*, VIII, 10). « Devant les anges de la présence et devant les anges de la sanctification, Dieu a sanctifié (par la circoncision) Israël, afin qu'ils soient avec lui et avec

ses saints anges » (*Jubilés*, xv, 27). A cette même fin il les a séparés des nations.

Cette action divine fait de son peuple un peuple juste : « Dieu a donné à ses fils la justice et le jugement » (R. Siméon ben Ḥalaphta, vers 200, *Deut. rabba*, iii, 9); « Israël est une semence de justice, sanctifiée par Dieu au milieu de la terre » (*Jubilés*, xxii, 11); après sa conversion une prosélyte enfante dans la sainteté (*Ketubot*, iv, 3...). Choisi pour sanctifier le nom divin, Israël remplit sa mission jusqu'à se livrer au martyre pour son bien-aimé. R. Aqiba disait : « Je parlerai des embellissements et des louanges (qu'Israël peut procurer), à la face des nations du siècle, à celui qui a dit et le monde fut. Car voici que les nations du siècle interrogent Israël en ces termes : En quoi ton bien-aimé se distingue-t-il des autres bien-aimés pour que tu nous adjures ainsi (Cant., v, 9)? Pour que vous acceptiez de mourir pour lui, car voici que vous êtes égorgés pour lui suivant qu'il est dit (Cant., i, 3) : Aussi les jeunes filles (*'alamot*) t'aiment; — elles t'aiment jusqu'à la mort (*'al mut*); et il est écrit (Ps., xliv, 23) : Pour toi nous sommes égorgés tout le jour » (*Mekilta* sur Ex., xv, 2).

En possession de la sainteté, Israël est orné de toutes les vertus. Suivant un dicton souvent répété, il a pour signes distinctifs : la bonté, la miséricorde, la modestie et la pratique des œuvres de charité :

> Quiconque a ces trois choses est d'entre les disciples d'Abraham, notre père; les trois choses opposées constituent disciple de Balaam, l'impie. Un œil bon (pas de jalousie), un esprit humble et une âme qui ne s'élève pas : ces choses appartiennent au disciple d'Abraham, notre père. Un œil mauvais, un esprit altier, une âme orgueilleuse sont les marques du disciple de Balaam, l'impie. Quelle différence entre les disciples d'Abraham, notre père, et les disciples de Balaam, l'impie? Les disciples d'Abraham, notre père, mangent dans ce siècle et posséderont le siècle qui vient, suivant qu'il est dit (Prov., viii, 21) : « Pour procurer l'héritage à ceux qui m'aiment et quant à leurs trésors, je les remplirai. » Mais les disciples de Balaam, l'impie, hériteront la Géhenne et ils descendront au puits de la corruption, suivant qu'il est dit (Ps., lv, 24) : « Et toi, ô Dieu, tu les feras descendre au puits de la corruption; les hommes de sang et de ruse ne verront pas la moitié de leurs jours; quant à moi, je mets en toi ma confiance ». (*Abot*, v, 19).

Conséquence et signe de cette sainteté : les Israélites possèdent le Saint-Esprit. Les commentaires de l'Exode rapportent qu'ils l'ont reçu en récompense de leur foi, ce qui leur permet de chanter les cantiques inspirés. Par suite aussi, tous les Israélites sont aptes à devenir prophètes, alors que le sacerdoce et la royauté sont devenus l'apanage de familles déterminées (*Mekilta* sur Ex., xii, 1). Hillel déclare que si les Israélites ne sont pas tous prophètes, ils sont fils de prophètes et ont donc eux-mêmes les lumières suffisantes pour se conduire dans les cas juridiques douteux (*Pesaḥim*, 66 *a*). N'est-ce pas un peu dans le même sens que Philon définissait Israël : la race qui voit Dieu, qui contemple?

Saint, juste, orné de toutes les vertus, Israël est assuré du siècle à venir : c'est un des dons qu'il a reçus (R. Siméon ben Yoḥai, *Mekilta* sur Ex., xx, 23); c'est dans ce but qu'il a été créé, comme on l'enseignait aux prosélytes (*Yebamot*, 47 *a*, *barayta*). Par suite aussi, la nation choisie reçoit des mérites qui viennent s'ajouter aux mérites des pères, d'où les grâces que Dieu leur accorde : la mission de Moïse (*Siphra* sur Lev., xxvii, 34), les révélations prophétiques (*Mekilta* sur Ex., xii, 2) et la libération de la servitude égyptienne (*ibid.*, xiv, 29).

Néanmoins les écrivains juifs ne laissent pas de reconnaître et de dénoncer les fautes et les défauts de la grande nation. Plusieurs fois nous trouvons signalé l'accroissement de tels ou tels forfaits, provoquant la suppression de telles lois ou entraînant leur désuétude (*Sota*, ix, 16) : devons-nous induire qu'une crise morale aurait sévi en Palestine à la fin du 1er siècle de notre ère? Voici quelques-uns des défauts que les docteurs accusent. R. Méïr explique que la loi fut donnée à Israël pour briser la violence de son caractère (*Beṣa*, 25 *b*) : n'est-il pas un peuple à la nuque roide? Rabbi Juda le Saint rapporte le propos de Dieu, se plaignant que ses fils soient de perpétuels murmurants : Adam, Jacob, le peuple au désert, même plus tard quand sera supprimé l'empire romain, ils murmurent toujours (*Pesiqta R. Kahanâ*, 130 *b; Jubilés*, i, 8). R. Nathan (vers 160) assure que sur dix portions d'hypocrisie neuf sont en Israël (*Midraš Esther*, éd. Buber, 85 *b*).

3. *Excellence d'Israël et de la Palestine.* — La nation de Dieu doit l'emporter sur toutes les autres, et pareillement la Terre sainte qu'elle a reçue en partage : c'est une conviction constante chez tous les Juifs.

Israël est un peuple éternel : il ne passera pas plus que le ciel et la terre, qui, d'ailleurs, ont été créés pour lui; et si l'on objecte que le ciel et la terre passeront, on répond qu'ils passeront pour être renouvelés, et que pareillement Israël sera renouvelé (*Assomp. de Moïse*, ii, 12; *Siphré* sur Deut., xi, 21).

C'est aussi un peuple grand (*Mekilta* sur Ex., xix, 6), un peuple nonpareil et illustre (*Baruch*, xlviii, 20, 24), un peuple à la race puissante (*Hénoch*, xciii, 8). Josèphe, dans son apologie contre Apion, établit par plusieurs voies l'antiquité de son peuple, dont les origines remontent à cinq mille ans. Dans son histoire de la guerre qui vient d'anéantir la nation, il écrit :

> La guerre que les Juifs engagèrent contre les Romains est la plus considérable, non seulement dans ce siècle, mais, peu s'en faut, de toutes celles qui, au rapport de la tradition, ont surgi soit entre cités, soit entre nations.
>
> Certains écrivains, voulant exalter la grandeur des Romains, ne cessent de calomnier et de rabaisser les Juifs : or, je ne vois pas, en vérité, comment paraîtraient grands ceux qui n'ont vaincu que des petits...
>
> De toutes les cités soumises aux Romains, c'est la nôtre qui s'est élevée au plus haut degré de prospérité pour retomber dans le plus profond abîme de malheur. En effet, toutes les catastrophes enregistrées depuis le commencement des siècles me paraissent, par comparaison, inférieures aux nôtres (*Bellum*, préambule, I, viii, 11).

Ces protestations d'un vaincu qui n'a rien perdu de son orgueil national laissent entrevoir l'idée qu'il se faisait de la supériorité d'Israël. Il l'a longuement exprimée dans sa traduction libre de la prophétie de Balaam :

> ...Certes, dit-il à Israël, il n'est pas de race humaine sur laquelle votre vertu et votre passion pour les occupations les plus nobles et les plus pures de crime ne vous donnent la précellence, et c'est à des enfants supérieurs encore que vous laisserez votre héritage, Dieu n'ayant de regards que pour vous parmi les hommes et vous donnant largement de quoi devenir le peuple le plus fortuné sous le soleil. Ainsi le pays vers lequel il vous envoie lui-même, vous l'occuperez; il sera toujours soumis à vos enfants et de leur renommée se rempliront toute la terre et la mer. Vous suffirez au monde en fournissant à chaque pays des habitants, issus de votre race. Admirez donc, armée bienheureuse, d'être cette grande progéniture d'un grand ancêtre. Mais c'est la plus petite partie de vous-mêmes que contiendra maintenant la terre chananéenne; le monde entier, sachez-le, s'étend devant vous comme une habitation éternelle. La plupart, vous irez vivre dans les îles comme sur le continent, plus nombreux que les astres du ciel. Mais si nombreux que vous soyez, la divinité ne se lassera pas de vous donner en abondance les biens les plus variés pendant la paix, la victoire et le triomphe dans la guerre. Que les enfants de vos ennemis soient saisis du

désir de vous faire la guerre, qu'ils s'enhardissent à prendre les armes et à en venir aux mains avec vous. Car nul ne s'en retournera vainqueur ou en mesure de réjouir ses enfants et ses femmes... (*Antiq.*, IV, VI, 4, § 114-117).

Combien significative cette déclaration d'un Juif, pourtant soucieux de ne pas blesser ses lecteurs gréco-romains. Il est vrai qu'il la met dans la bouche d'un faux prophète. Elle trahit un orgueil national que la pire catastrophe n'a pas abattu : ainsi parleront les Juifs pendant des millénaires, même quand ils seront au plus profond de l'avilissement. Ils prendront à leur compte la comparaison qu'un rabbin de la fin du IIe siècle esquissait, en dépit des plus cruels démentis historiques : Israël est un rocher ou une pierre, tandis que les nations du siècle ne sont que des vases d'argile : que le rocher tombe sur le pot, malheur au pot; que le pot tombe sur le rocher, malheur au pot; de toute façon malheur au pot! (*Esth. rabba*, sur III, 6 : l'admirable histoire que les Juifs ne cesseront de célébrer, revanche triomphale du passé et présage des revanches triomphales de l'avenir).

Il était plus facile d'affirmer la noblesse d'Israël : la nation reine, fille de rois, amie fille d'amis, sainte fille de saints (*Mekilta* sur Ex., XV, 2); les tephillim que portent les Israélites attestent leur noblesse, en montrant que Dieu est sur eux (R. Éliézer, vers 90, *Berakot*, 6 *a*); on doit les considérer tous comme des hommes libres, parce que fils d'Abraham, Isaac et Jacob, mais déchus de leur fortune (R. Aqiba, *Baba qamma*, VIII, 6). Plusieurs rabbins du commencement du IIe siècle veulent qu'ils s'oignent d'huile de rose et qu'ils s'habillent de *stolas* extrêmement riches, comme il convient à des fils de rois (*Sabbat*, 128 *a*). Par suite, les réparations qui leur sont dues pour les injures sont celles qu'on acquitte pour des hommes libres (R. Méïr et R. Siméon ben Yoḥay, vers 150, *Baba qamma*, VIII, 6 et 86 *a*). Il leur est également défendu de se vendre comme esclaves, et personne ne peut les acheter ni les vendre, surtout à des étrangers (R. Yoḥanan ben Zakkay, vers 70, *Tos. Baba qamma*, VII, 5). D'ailleurs, suivant les prescriptions générales de la Loi, on doit traiter les esclaves juifs comme des serviteurs salariés : il est interdit de leur demander les services que rendent les esclaves, comme de leur faire porter ses chaussures ou les accessoires de bains, de leur imposer un métier qui les mettrait à la disposition des foules; il faut les nourrir et entretenir comme des membres de la famille (*Siphra* sur Lev., XXV, 39). Pour des raisons analogues, le prêtre qui fait subir à la femme israélite l'ordalie des eaux amères, doit se garder, en dénouant sa chevelure, de la défigurer : autrement on outragerait la gloire qui est due au « Lieu » (Dieu) (R. Yoḥanan ben Beroqa, vers 120, *Siphré* sur Num., V, 18).

Ce culte pour lui-même se traduit par la manière spéciale qu'affecte Israël dans le récit de son histoire, témoin cette réflexion d'un historien autorisé, Bacher (*Die Agada der Tannaiten*, I, p. 217; II, p. 34) : « C'est le principal souci de la Agada, d'écarter des personnalités des âges saints des jugements défavorables. » R. Aqiba est blâmé pour avoir rappelé les péchés, pourtant racontés dans les Écritures, d'Aaron et de Salphaḥad (*Siphré* sur Num., XII, 10). Aussi bien est-ce une histoire expurgée, purifiée en grande partie des détails scabreux, que nous lisons déjà quelque peu dans les apocryphes, un peu plus chez Josèphe, beaucoup plus chez les rabbins. Par contre, l'épopée israélite est de plus en plus enjolivée de traits merveilleux et de prodiges légendaires (voir Bacher, *op. cit.*, I, p. 108, 110, 114, 142 sq., 184, 191, 196, 230, 304, 401; II, p. 49, 115 sq...).

Nécessairement cette excellence s'étend à la « Terre », la Palestine, ruisselante de lait et de miel : personne ne suffira à la louer. Philon la dit féconde, malgré ses apparences rocheuses (*De septennio*, XX, 169); Josèphe montre qu'il est absurde d'accuser les Israélites d'avoir voulu envahir l'Égypte, alors qu'ils habitaient une ville opulente et un pays bien meilleur (*Contra Apion.*, I, 29, § 273). Les rabbins renchérissent : cette terre est la plus haute de toutes (*Siphré* sur Deut., XXXII, 13); les douze contrées qu'elle comprend et qui correspondent aux tribus, se différencient par le goût particulier de leurs fruits; chaque district est composé de montagnes, de plaines et de vallées. La région montagneuse est également très avantageuse pour la culture, car on en peut travailler les pentes et le sommet (*ibid.*, XI, 10, 11). Combien merveilleuses sa fertilité, ses olives débordantes de suc, ses grappes énormes... (*Yeruš. Pea*, VII, 4, 20 *a*) : anticipation et avant-goût des abondances messianiques (*Ketubot*, 111 *b*)! Dieu manifeste sa gloire en chassant de ce pays les bêtes féroces (*Siphra* sur Lev., XXVI, 6, R. Siméon b. Yoḥai).

Cependant, c'est avant tout par ses largesses spirituelles que Dieu montre ses préférences pour sa terre : il y fait résider la Šekina; la Palestine est une terre pure parce que Dieu l'a sanctifiée; elle purifie ses habitants et ils sont assurés de ressusciter les premiers aux jours du Messie (*Ketubot*, 111 *a*). L'habiter est donc un gage de salut (R. Méïr, *Yeruš. Sabbat*, I, 3, 3 *c*), mais la quitter est un péché (*Siphré* sur Deut., XIII, 29; R. Aqiba, *Abot de R. Nathan*, XXVI, 2...).

Inévitablement le dithyrambe doit s'exaspérer quand on en vient à Jérusalem, le centre religieux et politique, l'ombilic de la « Terre » et du monde : hyperboles qui traduisent un attachement passionné; nous en trouvons une expression saisissante dans les pages où le Pseudo-Esdras (X, 7) exprime sa douleur, son incompréhension et son étonnement, presque scandalisé, de la ruine de Sion, *mater nostra :* sentiments invariables, qui explosent aujourd'hui dans les violences du sionisme et qui hantent d'innombrables cœurs, reprenant à leur compte l'imprécation du Psalmiste : « Si je t'oublie, Jérusalem, que ma main droite se dessèche!... »

Sion est, en effet, comme l'expression géographique d'une religion. Choisie par Dieu pour y résider dans le Temple, elle est « la Ville sainte », titre que tous lui donnent : les monnaies juives, les littératures rabbiniques et apocryphes, Philon et Josèphe, les chrétiens (Matth., IV, 5), et plus tard, les musulmans. N'est-elle pas le centre et la pupille du monde (*Jubilés*, VIII, 19...)? Philon répète plusieurs fois qu'elle est pour tous les Israélites la ville métropole, et il l'entend comme Esdras : *Sion, mater nostra.* Des quatre vents, ils regardent vers elle; ils souhaitent sans cesse d'aller un jour vénérer ce foyer de leur nation et religion : le philosophe alexandrin entreprit ce pèlerinage, et nous ne lisons pas sans émotion les impressions que remporta, de son passage à Jérusalem, l'auteur de la *Lettre* d'Aristée. Déjà dans les temps bibliques, les « psaumes des montées » exprimaient, d'une façon qui nous saisit encore, tout l'enchantement qui soulevait l'âme des pèlerins. A leur retour, ils ne ressentaient plus aucune admiration pour les merveilles de Rome, d'Alexandrie et d'Athènes : que sont-elles au prix des splendeurs qu'ils avaient contemplées d'un cœur énamouré? Splendeurs matérielles, comme celles du Temple hérodien et de sa liturgie, mais transfigurées par l'auréole divine, dont les illuminait la présence de la Šekina.

4° *Les nations.* — Israël, convaincu de sa supériorité, ne pouvait manquer de ressentir à l'égard des autres nations éloignement, mépris et haine : attitude qui ne se ramène pas uniquement à un

orgueil aveugle, mais que nous pouvons, par bien des côtés, excuser et expliquer. Israël voyait dans ces « nations du siècle » des ennemis de Dieu, qui l'outrageaient par leur idolâtrie et leur immoralité : n'était-ce pas un devoir religieux de les poursuivre d'une haine sacrée? En outre, depuis des siècles, l'histoire d'Israël était faite soit de résistance aux entreprises des voisins, grands et petits, affamés de conquête ou de pillage, soit d'une servitude humiliante. Tout proche est encore le souvenir d'Antiochus Épiphane, rappel et résumé de tous les ennemis antérieurs, adversaire de la nation et en même temps de la religion. Pour un instant le joug extérieur fut brisé par les Macchabées, et la mémoire de leur geste prodigieuse ne contribua pas peu à réveiller l'orgueil national, à rendre plus insupportable la domination des Hérodes, puis celle des procurateurs romains, qui paraissaient hantés d'une unique préoccupation : blesser les susceptibilités religieuses de leurs administrés, les ruiner par leurs exigences financières, les avilir par leur police tracassière.

1. *La condamnation des nations.* — Sous l'empire de ces dispositions, comment ne pas découvrir dans les plans divins la condamnation des nations? L'élection divine dont Israël est l'objet est conçue et tournée en un plan d'exclusivisme, dirigé contre les nations. Suivant R. Siméon ben Yoḥai (vers 150), Dieu dit à Israël : « A vous seuls, j'ai uni mon nom, je ne suis pas appelé le Dieu des idolâtres, mais le Dieu d'Israël » (*Ex. rabba*, XXIX, 3). Et quand les nations, touchées par la fidélité héroïque d'Israël pour son Dieu, lui proposent de s'unir à lui, il leur répond : « Vous n'avez pas de part avec Dieu, mon bien-aimé est à moi et moi je suis à lui (R. Aqiba, *Mekilta* sur Ex., XV, 2, citant Cant., II, 16). Exclusivisme aboutissant à la haine : Dieu hait les nations, parce qu'elles donnent le nom de celui qui a créé le ciel à un morceau de bois : ne devraient-elles pas le comprendre, puisque Tineius Rufus s'indigne d'entendre appeler un chien « Rufus » et la chienne « Rufina »? (R. Aqiba, *Tanḥuma teruma*, 3.) Et voici consigné par Esdras (*IV Esdr.*, VI, 56), le dernier mot du mépris divin : *Nil esse et quoniam salivæ assimilatæ sunt, et quasi stillicidium de vase similasti abundantiam eorum.*

Par suite, Dieu se montre partial à leur endroit : d'abord en ce qui regarde la récompense :

« Je me tournerai vers vous » (Lev., XXVI, 9). Parabole : Un roi loua de nombreux ouvriers et il y avait là un ouvrier qui fit avec lui du travail pendant beaucoup de jours. Les ouvriers vinrent pour recevoir leur salaire, et cet ouvrier entra avec eux. Le roi dit à cet ouvrier : Mon fils, je me tournerai vers toi. Ces nombreux hommes ont peu travaillé avec moi et je leur donnerai un petit salaire; mais pour toi, je te compterai un salaire considérable. — Ainsi, en ce siècle, Israël réclame son salaire devant le Lieu (Dieu) et les nations du siècle, elles aussi, réclament leur salaire devant le Lieu. Et le Lieu dit aux Israélites : Mes fils, je me tournerai vers vous; ces nations du siècle ont fait avec moi peu de travail et je leur donnerai peu de récompense. Mais à vous je compterai un compte considérable. — C'est pourquoi il est dit : Je me tournerai vers vous. Je me tournerai vers vous en bien et je vous ferai fructifier en fructification et multiplication; et je vous augmenterai en une stature élevée et j'établirai mon alliance avec vous, non comme l'alliance première, que vous avez rompue, mais une alliance nouvelle (*Siphra* sur Lev., XXVI, 9).

Dieu se montre partial aussi dans l'exercice de la justice. Quand il juge les nations, son examen est long, minutieux et impitoyable, tandis que pour Israël il se montre indulgent (disciples de R. Josué ben Ḥanania, au début du IIe siècle, *Gen. rabba*, LXXXII, 8); la portion qu'il leur réserve est la Géhenne (*Siphré* sur Deut., XXXII, 8); pour eux, pas de part au siècle à venir (R. Éliézer, vers 90, *Tos. Sanhedrin*, XIII, 2); les lourdes peines, dont ils seront frappés réjouiront Israël (R. Juda ben Ilay, vers 150, *Baba meṣia*, 33 *b*...).

Si Dieu traite ainsi les nations, c'est qu'elles le méritent par leur perversion profonde, congénitale : « Race à la malice innée, race maudite dès l'origine », écrit l'auteur de la Sagesse de Salomon (XII, 10, 11). Pécheurs, tel est le qualificatif qui convient aux gentils et dont S. Paul (Gal., II, 15; Eph., II, 1, 2) les stigmatise, reprenant une conception courante dans les milieux juifs; plusieurs fois il a détaillé les abominations qu'ils commettaient, se dégradant eux-mêmes en conséquence d'une juste punition divine : vices contre nature, avarice, envie, homicide, querelleurs, fourbes, calomniateurs, orgueilleux, insolents, voluptueux, manquant de piété filiale et d'affection (Rom., I, 28-30; I Cor., VI, 9-11...). Ces accusations font écho à celles que nous rencontrons dans la littérature juive. Ils sont tous mauvais (R. Néhémia, vers 150, *Siphré* sur Deut., XXXII, 32) et possédés d'esprits de péché (*Jubilés*, XV, 31). On leur reproche, en particulier, les trois grands péchés irrémissibles : idolâtrie, débauche, homicide. Athées par nature, les définit S. Paul (Eph., II, 12), ignorant Dieu et le combattant (*Baruch*, LXXXII, 5, 9). L'immoralité, assure la Sagesse (XIV, 12...), est une suite inévitable de l'idolâtrie : aussi tous les païens sont-ils possédés de l'esprit de volupté (R. Siméon ben Yoḥay, vers 150, *Yebamot*, 103 *ab*); toutes leurs femmes sont adultères, si bien que tous les enfants égyptiens, tous adultérins, étaient aussi des premiers-nés (*Mekilta* sur Ex., XII, 33); la bestialité et tous les égarements sexuels sont à craindre de leur part : d'où les réserves et précautions, conseillées et commandées dans les rapports qu'on peut entretenir avec eux (*Tos. Aboda Zara*, III, 4). Ils sont également suspects de verser volontiers le sang innocent. R. Jacob (vers 130) racontait qu'il avait vu un *goy* lier son père et le livrer à un chien qui le dévora (*Siphré* sur Deut., XII, 30). Aussi bien ne doit-on pas se confier à leurs médecins, à leurs sages-femmes, ni à leurs barbiers, et on recommande d'être toujours sur ses gardes quand on chemine avec eux (*Tos. Aboda Zara*, III, 3, 4). On ne peut pas ordinairement ajouter foi à leurs paroles, ni à leurs témoignages (*Tos. Demay*, V, 2). Les disciples de R. Yoḥanan ben Zakkay se demandaient si leurs aumônes sont méritoires : l'avis général fut qu'elles sont un péché, parce qu'inspirées par une pensée d'orgueil et d'intérêt (*Baba bathra*, 10 *b*). On ne pouvait manquer de leur reprocher d'avoir opprimé Israël et d'avoir voulu l'induire au péché. Grief encore plus grave : ils ont repoussé la loi qui leur fut offerte, et ils n'ont pu garder les sept commandements noachiques, qui leur furent révélés et enjoints. Ulla de Bira rapportait cette parabole de Siméon ben Yoḥai :

Un homme, qui allait à son aire avec son chien et son âne, mit cinq mesures sur le dos de son âne et deux sur le dos de son chien. Comme l'âne marchait, le chien tirait la langue; son maître lui prit une mesure pour la mettre sur le dos de l'âne, mais le chien tirait encore la langue. Alors son maître lui dit : Que tu sois chargé, tu tires la langue; que tu ne sois pas chargé, tu tires aussi la langue. — Ainsi les sept commandements que les nations avaient reçus, elles n'ont pas pu s'y tenir; alors Dieu les en a déchargées pour les donner à Israël (*Lev. rabba*, XIII, 2).

Ce mépris haineux se traduit en diverses maximes : les gentils ne sont pas des hommes (R. Siméon ben Yoḥai, *Yebamot*, 61 *a*) : aussi les désigne-t-on, spécialement les Romains, par des noms d'animaux et des animaux les plus odieux; nous en avons le témoignage dans les diverses visions apocalyptiques, qui représentent les nations sous la figure de bêtes. Si nous en

croyons un texte isolé (*Eccl. rabba*, I, 9), ce serait Méïr qui aurait, le premier, accolé à Édom-Rome le surnom de « porc », et il le justifiait par un jeu de mots : à la fin Rome rendra (*Ḥazir* = porc) l'empire à son vrai maître. Si ce ne sont pas des hommes, leurs ossements, pas plus que les ossements des animaux, ne peuvent souiller de l'impureté du cadavre (*Yebamot*, 61 *a*, *barayta*). Par ailleurs, pour diverses raisons, on peut considérer leur contact, leur salive, et, partant, leur simple approche, comme communiquant l'impureté; déjà bien avant Jésus-Christ, les docteurs auraient déclaré que leurs pays sont impurs.

2. *Voix favorables aux païens.* — Cette condamnation générale est parfois compensée, soit chez les rabbins soit chez Josèphe, par des excuses et même des louanges.

On aime à retenir ce propos de R. Yoḥanan, docteur du IIIe siècle, qui fait autorité et qui rapporte souvent les sentences de R. Siméon ben Yoḥai, victime de si persévérantes persécutions : « Les étrangers qui sont hors de la terre (Palestine) ne sont pas idolâtres, mais ils suivent la coutume de leurs pères » (*Hullin*, 13 *b*). Et un commentaire juridique déclare, à propos de la loi sur les immolations, que « les gentils ne sont pas tenus par cette loi hors de la « Terre », mais qu'en outre il leur est permis d'y édifier en tout lieu des autels (irréguliers) et d'y sacrifier au Ciel » (*Siphra* sur Lev., XVII, 2). Ce dernier mot laisserait croire que les gentils sacrifient au vrai Dieu et que c'est uniquement dans ce cas que vaut la licence mentionnée. D'autres pensent que païens et Juifs s'unissent dans la prière au Dieu unique pour obtenir la pluie (R. Josué ben Ḥanania, vers 90, *Gen. rabba*, XIII, 6).

On reconnaît même aux nations quelques vertus. Ainsi doit-on bénir quand on voit un sage d'entre les gentils : « Béni soit celui qui a donné de sa sagesse à ses créatures » (*Berakot*, 58 *a*, *barayta*). On raconte que R. Siméon ben Gamaliel bénissait Dieu pour la beauté de leurs filles (*Aboda Zara*, 20 *a*). Divers rabbins rapportent les exemples de piété filiale constatés chez les païens et dont Dieu les a récompensés (*ibid.*, 23 *b*...). Chez eux on pourrait trouver des justes, mais ceux-ci ne tardent pas à se faire prosélytes (R. Samuel ben Naḥman, vers 260, *Yeruš. Berakot*, II, 8, 5 *c*). Mais s'ils sont justes, ne sont-ils pas devenus fidèles à toute la Loi, n'ont-ils pas pratiquement abjuré l'idolâtrie et, partant, ne sont-ils pas devenus juifs? C'est dans ce sens qu'il faut entendre le texte suivant, traitant la question controversée : un gentil peut-il observer la Loi et, s'il l'observe, quel avantage en retire-t-il?

« Vous observerez mes lois et mes ordonnances, l'homme qui les mettra en pratique vivra par elles » (Lev., XVIII, 5). R. Yrmyahou (ou bien R. Méïr) disait : D'où tires-tu qu'un gentil lui-même, s'il pratique la Loi, est comme le grand-prêtre? Il est enseigné ainsi : « L'homme qui les pratiquera vivra par elles. » Et il disait encore : Il n'est pas dit : voici la loi des prêtres, des lévites et des Israélites, mais : voici la loi de l'homme, je suis Yahweh, votre Dieu. Il disait encore qu'il est écrit (Is., XXVI, 2) : « Ouvrez-vous, portes, et qu'il entre »; il n'est pas dit : qu'entrent les prêtres, les lévites et les Israélites; mais : qu'entre le goy juste, qui garde la fidélité. Il citait encore : « Voici la porte de Yahweh »; il n'est pas dit : prêtres, lévites ou Israélites; mais : que les justes y entrent (Ps., CXVIII, 20). Il citait encore : « Réjouissez-vous »; il n'est pas dit ici : prêtres, lévites, ou Israélites; mais : justes, réjouissez-vous en Yahweh (Ps., XXXIII, 1)... Et il concluait : Le goy lui-même, s'il pratique la Loi, est comme le grand-prêtre (*Siphra* sur Lev., XVIII, 5).

Les apologistes du judaïsme aiment à rappeler cette maxime, le plus ordinairement attribuée à R. Méïr, pourtant célèbre par son animosité contre Rome; tenir cette conception équivaudrait à intégrer certains gentils dans une sorte d'Israël spirituel, un peu au sens où la théologie catholique voit dans tous ceux qui, hors de l'Église, sont unis à Dieu par sa grâce, des membres de l'Église au for interne (expression du cardinal Franzelin).

D'ailleurs, dans les propos et dans les mœurs, nous découvrons des attitudes universalistes, qui viennent atténuer et corriger les principes d'exclusivisme séparatiste et hostile. Au mépris des interdits légaux, des rabbins célèbres, tel Rabban Gamaliel, entretiennent de bonnes relations avec les gentils, fréquentant leurs thermes, ne refusant pas leurs invitations. Pour « le bien de la paix », il est recommandé d'assister les gentils indigents; on permet aux étrangers d'entrer au Temple, d'y offrir certains sacrifices; chaque jour on y prie pour les souverains païens; on peut répondre « amen » aux prières dans lesquelles les païens bénissent le nom divin; une tradition, remontant tout au moins au IIIe siècle, assure que les soixante-dix taureaux immolés pendant la fête de Sukkot le sont à l'intention des soixante-dix nations, afin d'expier leurs péchés (*Sukkot*, 55 *b*). Et voici la bénédiction qu'on doit prononcer sur une idole détruite : « Béni soit celui qui a déraciné l'idole de ce lieu. Qu'il te plaise que toutes les idoles soient déracinées de partout, et que le cœur de ceux qui les adorent revienne à t'adorer » (*Yeruš. Berakot*, IX, 2, 13 *b*). Un tel souhait rejoint la croyance suivant laquelle, aux temps messianiques, les païens se convertiront, au moins en partie.

Par ailleurs, divers textes bibliques, remarqués et retenus par les rabbins, orientaient vers des vues universalistes : l'homme créé à l'image de Dieu, tous les hommes descendant du même père, le commandement d'aimer son prochain comme soi-même : autant de principes, reconnaissait-on, qui résument tous les commandements. Toutefois, nous ne voyons pas que la théorie ait été profondément influencée par ces remarques; il ne semble pas non plus qu'on ait fait attention aux perspectives universalistes de certaines prophéties messianiques, particulièrement en Isaïe.

Si le judaïsme s'ouvre pour l'admission des prosélytes, c'est afin de transformer ces derniers en des Juifs intégraux, tout autant par leur religion que par leur nation : ils sont enlevés (les auteurs latins s'en plaignent, et entre autres Tacite) à la patrie et aux mœurs de leurs pères; eux aussi sont devenus des séparés, des étrangers. Ce séparatisme jaloux peut trouver sa justification dans la nécessité de conserver, en leur entière pureté, la religion révélée et le peuple qui avait reçu mission de la conserver et de la propager : un exclusivisme aussi rigide n'était-il pas un obstacle infranchissable à la diffusion de la religion divine, faite pour tous les peuples?

Somme toute, pour un Juif du Ier siècle, les hommes se partagent en deux catégories : d'un côté les Israélites fidèles, de l'autre les païens et les Juifs impies, que leurs péchés ont retranchés de la nation sainte : les premiers sont aimés et bénis par Dieu; les seconds, il les hait, les repousse, les maudit et ne cesse de les frapper.

5° *La communauté d'Israël : nation-religion.* — Ces doctrines déterminent la notion singulière que se font les Juifs de leur religion et de leur nation. Nous unissons les deux substantifs comme se conjuguant en une substance unique, faite de deux éléments inséparables. C'est là le trait qui constitue le caractère particulier d'Israël et son originalité : il résulte à la fois des conditions de ses origines et de la conception que s'est faite le peuple de sa mission et des devoirs qu'elle importait.

Dieu, voulant propager dans le monde la religion

véritable, le monothéisme moral, ne le pouvait qu'en l'incarnant dans une nation. La pureté de la révélation, la fidélité à la mission exigeaient que la nation, dépositaire de cette charge, conservât jalousement son indépendance ainsi que ses qualités propres. C'était allier — et comment faire autrement? — deux facteurs antagonistes, la religion au dynamisme universaliste, la nation de tendance nécessairement particulariste. Dans cet amalgame, de plus en plus cohérent, particularisme et universalisme vont-ils se respecter l'un l'autre, demeurant tous deux inentamés, ou bien l'un d'eux finira-t-il par prévaloir? Étudions les réactions réciproques et corrélatives de la nation sur la religion et de la religion sur la nation.

Considérons d'abord les avantages que la nation va retirer de la religion.

C'est la religion qui donne à la nation son existence et qui la conserve. Israël est né pour devenir le gardien et le missionnaire de la révélation divine; toutes les fois que son existence nationale sera compromise, soit par le relâchement du lien entre les tribus, soit par la contagion du milieu ambiant menaçant de l'absorber, c'est le retour à la religion de Yahweh qui reconstituera l'unité et la consolidera. C'est encore l'attachement aux traditions religieuses qui permit à des Judéens, exilés en Babylonie, de conserver leur entité nationale; si un grand nombre revint de l'exil en Palestine, malgré la perspective de conditions de vie problématiques, ce fut pour des raisons religieuses : ils comptaient une proportion considérable de prêtres et de lévites; un de leurs premiers soins fut de restaurer le Temple, de s'instruire de la Loi, d'y conformer leur vie, même au prix des plus lourds sacrifices, tels que le renvoi de femmes étrangères. Si les Macchabées purent réussir leur entreprise, en apparence folle et désespérée, c'est qu'ils s'appuyaient sur le zèle religieux d'un groupe de fidèles : Judas Macchabée exhortait ses soldats à combattre pour le Temple, les lois et les institutions.

C'est aussi la religion qui procure à la nation une extension singulière et inouïe, non par des conquêtes ou par des immigrations, mais par le prosélytisme. En effet, quiconque adhérait entièrement à la religion du Dieu unique, acceptant toutes ses lois, devenait Juif par le fait même, non seulement religieusement mais aussi nationalement. Il le montrait en abandonnant sa patrie antérieure pour s'inféoder à la patrie et à la civilisation juives. Les écrivains romains et grecs ne manquaient pas de reprocher à ces prosélytes complets leur désertion : ainsi Juvénal (*Sat.*, XIV, 103 sq.) :

> Romanas autem soliti contemnere leges,
> Judaicum ediscunt et servant ac metuunt jus.

C'est par le succès du prosélytisme, irritant pour les étrangers, que s'explique l'accroissement numérique des Juifs à la veille de l'avènement du christianisme. Philon leur attribue des millions, les disant sensiblement égaux au reste des Romains; Strabon assure qu'ils sont répandus partout. D'autre part, toutes les fois qu'ils furent les maîtres, les Juifs appliquèrent le principe *cujus regio illius religio :* les Macchabées poursuivent et châtient leurs compatriotes apostats et impies, et imposent de force la circoncision à ceux qui par négligence ou par peur avaient négligé de se marquer du signe de l'alliance. Plus tard, les Asmonéens, faisant la conquête de l'Idumée, de l'Iturée et de la côte philistine, ne se contenteront pas d'en soumettre les habitants au tribut : ils les circonciront pour en faire des Juifs authentiques. En conséquence, la loi romaine tiendra pour Juif tout circoncis.

Il est un autre élargissement que la religion communiquera à la nation : c'est la possibilité de s'affranchir, pour s'étendre, de toutes les servitudes matérielles. Contrairement aux convictions d'un David et des anciens Israélites, on comprendra qu'on peut être véritable fidèle de Yahweh sans résider en Palestine, sans pèleriner tous les ans au Temple; il n'est plus indispensable de parler la langue sainte : les Juifs de la dispersion prendront la langue des nations qui les hébergeront et ils liront et traduiront en ces idiomes leurs livres sacrés. La nation juive pourra même se passer de posséder un État indépendant et souverain : par deux fois les pharisiens supplieront les Romains de les délivrer de leurs rois asmonéens ou hérodiens; il leur suffirait de jouir d'une certaine autonomie religieuse sous la suzeraineté de Rome. A-t-on jamais vu une nation profiter de l'universalisme de sa religion pour s'étendre ainsi sans limites?

Inévitablement la nation prend de plus en plus une forme religieuse. L'idéal qu'on se propose, c'est de réaliser à nouveau l'Israël du désert, cette assemblée religieuse, groupée autour de l'arche et de l'autel sous l'autorité de Moïse, chef religieux et politique; on parle de *Qahal* d'Israël, groupe, réunion, société sacrale. La constitution de l'État juif est de forme religieuse : l'autorité suprême est détenue et exercée par le grand-prêtre, assisté d'une aristocratie, en grande majorité de race sacerdotale, et de docteurs en droit religieux; leur code, c'est la Tora, c'est elle qu'ils veulent faire régner : ainsi peut-on parler autant de *nomocratie* que de *théocratie.* Théocratie, telle était la définition que Josèphe (*Contra Apion.*, II, 16, § 165) donnait de la constitution des Juifs, régime excellent puisqu'il reconnaissait à Dieu seul le pouvoir souverain. Les diverses communautés juives, tant en Palestine qu'au dehors, groupées autour de leurs synagogues et gouvernées par les chefs de ces synagogues, apparaissaient comme des communautés religieuses. Le titre que les Juifs prennent de préférence est un titre religieux : ils sont l'Israël. *Juif* désigne le membre d'une nation et *Hébreu* celui qui appartient à une race déterminée.

Certes, cette conjonction intime, cette véritable interpénétration, qui font de la nation et de la religion un seul tout, sont pour l'une et pour l'autre une force invincible et un gage de pérennité : le lien national prend la solidité infrangible du sacré; la vie religieuse, avec ses croyances et ses pratiques, s'enracinant dans un élément ethnique, en reçoit un dynamisme spirituel et matériel, pénétrant toutes les fibres. Grâce à cette symbiose, un vrai Juif, même quand il paraît le plus assimilé, ne peut être jamais entièrement vidé ni de sa nationalité, ni de sa religion ancestrales.

Cependant, si la nation a bénéficié de cette association, la religion n'a pas tardé à se laisser contaminer par le particularisme qui est son support et son instrument. La religion a communiqué à la nation son dynamisme universaliste; elle en garde un poids particulariste, qui va l'empêcher de rayonner et de s'étendre. Comment en eût-il été autrement? D'une manière générale, en effet, elle est devenue l'affaire d'un groupe ethnique. Certains Juifs modernes en ont le sentiment lorsqu'ils refusent de se livrer à aucun prosélytisme, dans cette conviction que la religion d'Israël doit être réservée à la nation et en conserver l'indice.

Religion nationale, elle l'apparaît en transformant en observances ethniques des rites, qui primitivement avaient un sens purement religieux : le sabbat, la circoncision, les lois de pureté corporelle et alimentaire... Toutes ces prescriptions avaient pour premier but de murer Israël dans un isolement jaloux, afin de lui permettre de garder intact le dépôt de la révéla-

tion : c'est ce qu'explique le Pseudo-Aristée (139) : « Le législateur, instruit de toutes choses par Dieu, nous a enfermés dans des barrières inviolables et des murs de fer, afin que nous ne nous mêlions en rien à aucune des autres nations, nous gardant purs de corps et d'âme, nous purifiant des pensées vaines... » Le passage est déjà accusé et accepté du domaine religieux pur au domaine racial et ethnique : de fait, bien des Juifs, jadis et encore, restent fidèles aux observances pour marquer leur fidélité à leur groupement national. C'est renoncer à l'universalisme de la vraie religion, se condamner à ne plus s'étendre. S. Paul l'avait bien compris : sa lutte inlassable contre les judaïsants, qui voulaient imposer aux nouveaux chrétiens la circoncision avec toutes les autres lois mosaïques, avait pour but de sauvegarder la liberté chrétienne (Gal., IV, 31; V, 1-5, 12), qu'aurait ruinée l'asservissement aux observances. Cette liberté comportait à la fois une possibilité indéfinie de diffusion et surtout la pureté du sens surnaturel, assurée par l'élimination de tout élément charnel et par l'incorporation totale au Fils de Dieu.

De son côté, le judaïsme se privait de tous les moyens de diffusion à sa portée. Le prosélytisme, qu'il avait si ardemment cultivé, ne pouvait aboutir, puisqu'il forçait à déserter sa patrie originelle pour adhérer entièrement à la nation juive. L'hellénisme partout régnant, et qui avait pénétré tant de Juifs cultivés, aurait pu lui servir à s'enrichir et à se répandre. Il semble à cet égard que la vieille religion ait perdu ce pouvoir d'assimilation qui lui avait permis d'incorporer jadis bien des éléments ambiants : elle n'a retenu de l'hellénisme que des éléments matériels : langue, mœurs; elle n'a rien emprunté à sa philosophie. Le livre de la Sagesse de Salomon, qui trahit nettement une influence alexandrine, se contente de revêtir de termes grecs les conceptions bibliques traditionnelles. Cependant, la nécessité de repousser les assauts d'un hellénisme qui s'infiltre par mille fissures et menace de corrompre la révélation authentique, puis après 70 une xénophobie ombrageuse, conduisent à condamner tout ce qui pourrait passer pour une pactisation avec l'étranger. Pour la même raison, les mesures séparatistes sont renforcées : les lois cérémonielles sont multipliées et urgées avec rigueur : on ajoute aux interdits sabbatiques, on étend les lois sur l'impureté, de manière à rendre plus difficile tout contact avec les étrangers. Les haies, suivant l'expression rabbinique, que la loi orale accumule autour de la Loi, ne cessent de se faire plus hautes et plus épaisses; le mur derrière lequel s'enferme Israël prend les apparences de ces hauts remparts qui enserrent certains monastères orientaux et les rendent inaccessibles.

Ces considérations amènent à poser une question souvent soulevée, par ex. par Bousset, et pour des chrétiens souverainement intéressante : le judaïsme, aux environs de l'ère chrétienne, n'était-il pas déjà en quelque manière une Église? un organisme entièrement universaliste, pouvant s'agréger toutes les nations? Il en possédait, en effet, bien des caractéristiques : doctrine religieuse fondée sur le monothéisme, et partant ouverte à tous; culte comprenant de plus en plus prières et instructions; diffusion considérable, atteignant et dépassant les limites de l'empire romain. Oui, tous ces éléments, catholiques de tendance, auraient dû permettre à Israël de s'étendre partout et de gagner toutes les nations. Mais ce dynamisme universaliste se heurtait à des forces congénitales d'inhibition : elles se résument dans le particularisme national, auquel les Juifs ne voulaient pas renoncer. Ils sont le peuple unique, supérieur à tous les autres, pouvant les recevoir en son sein, dans la mesure où ils consentent à renoncer à leur propre nationalité pour devenir des Juifs intégraux, religieusement et nationalement. Israël se refuse à devenir le levain qui se mélange à la masse pour la soulever et animer, se perdant lui-même pour accomplir sa mission divine.

Séparatisme exclusif, jaloux et orgueilleux, dont nous connaissons plusieurs expressions. Quand S. Paul rapporte (Act., XXII, 21, 23) que Dieu, dans le Temple, lui enjoignait d'aller au loin vers les nations, ses auditeurs se précipitent avec fureur sur lui, criant qu'on ne doit pas le laisser vivre : ils repoussent l'idée, pourtant fondamentale et correspondant au plan divin, d'une évangélisation universelle. Un siècle plus tard, au dire de Justin (*Dialogue avec Tryphon*, CXXIII, 9; CXXIV, 1), ses interlocuteurs juifs sont « tout bouleversés de m'entendre dire que nous étions (les gentils) aussi enfants de Dieu ».

Ce n'est donc pas la notion d'Église qui explique l'être et le devenir du judaïsme, mais il est de plus en plus une communauté religieuse ethnique, une nation-religion. Les trois termes de *communauté religieuse ethnique* sont des composantes intégrales de la combinaison. Ethnique, c'est-à-dire non raciale ou nationale : les Juifs, dispersés de par le monde, sont un amalgame des races les plus diverses, le sang sémite s'étant abondamment mélangé à bien des sangs, même au sang aryen le plus authentique; si on peut les appeler une race, c'est au sens qu'entend la sociologie moderne, par la possession commune et consciente de traits psychologiques, constituant une âme singulière. Si les Juifs sont une nationalité, un conglomérat d'individus soulevés par d'identiques aspirations, et se distinguant ainsi des autres nationalités, ils ne sont pas pour autant, et la plupart ne désirent pas être une nation spécifiquement distincte, jouissant d'une réelle autonomie, obligée à se séparer des nations au milieu desquelles vivent ses ressortissants et dont ils entendent bien demeurer les citoyens actifs. Ils constituent cependant une communauté stricte, dont les éléments sont fortement cimentés entre eux : originairement ce ciment fut d'ordre religieux. Actuellement, nombre de Juifs sont devenus religieusement indifférents, détachés de leurs croyances et pratiques traditionnelles; ils prétendent n'être plus unis entre eux que par des liens raciaux ou nationaux; nous savons combien comptent ces deux facteurs; en fait, aujourd'hui encore ils considèrent la vieille religion comme un patrimoine national et ils excommunient de leur famille et de leur communauté le congénère qui se convertit au christianisme. C'est que la base de leur communauté fut et reste essentiellement d'ordre religieux. Ce fait se manifeste avec une évidence aveuglante dans les siècles anciens : Israël est une nation-religion.

Le binôme de ces deux forces constitue une entité sociale, dure comme le diamant, et comme lui indestructible. L'histoire le montre d'une manière indiscutable : comment le judaïsme a-t-il pu se perpétuer comme nation et comme religion, alors qu'il fut attaqué, presque constamment, par les ennemis du dehors qui voulaient l'exterminer et par des agents intérieurs de dissolution? Nous avons vu tout ce que la nation a dû à la composante religieuse qui lui était associée. La religion, à son tour, emprunte au fond ethnique dans lequel elle s'incarne un caractère singulier de solidité, en raison d'une sorte d'association plus intime de l'âme au corps, d'une assimilation plus totale, en entendant assimilation en ses deux acceptions : ressemblance qui tend à l'identification et résulte d'une incorporation sans réserve et sans déchets.

Pour la religion, c'est un renforcement incompa-

rable, mais aussi un principe d'immobilisation, donnant la prépondérance au statique sur le dynamique; et c'est bien ce qu'attestent les faits : le judaïsme ne manifeste plus cette puissance, dont il jouissait jadis et qui apparaît toujours dans le christianisme, de s'assimiler, en les transformant en sa substance propre, tous les éléments religieux, sociaux, culturels, dont il peut s'enrichir. Il a perdu en grande partie sa faculté de diffusion : son activité prosélyte, jadis si intense — « Vous parcourez mer et terre pour faire un seul prosélyte » (Matth., XXIII, 15) — va toujours se ralentissant au cours des siècles et beaucoup estiment qu'elle doit cesser, le judaïsme demeurant la religion d'une race.

V. La Tora. — Entre Dieu et Israël, les deux pôles de la pensée juive, s'insère la Tora, qui joint les deux : la Tora que Dieu a confiée à son peuple et que celui-ci s'engage à observer : elle est une grâce et elle devient un devoir.

C'est probablement en raison de ces deux propriétés qu'elle occupe une place si considérable dans les sentiments de l'âme juive : c'est un des sujets auxquels reviennent avec complaisance les docteurs. Dans le recueil qui conserve les sentences les plus mémorables des rabbins anciens, les *Pirqé Abot*, le plus grand nombre des sentences concerne la Loi et, plus encore, son étude. L'exégèse parabolique rabbinique, quand elle s'applique à chercher la signification symbolique des traits de l'histoire sainte, y découvre presque toujours des symboles de la Loi : l'eau vive, le bois qui rend saveur aux eaux, l'huile, le vin, le feu, le don de la manne, la victoire que procure la prière de Moïse étendant ses bras vers le ciel..., tout est référé à la Tora (voir notre *Exégèse rabbinique*, c. v, p. 207-247). Un chrétien, en parcourant cette littérature et en remarquant ce phénomène, ne peut s'empêcher de ressentir l'impression que les rabbins assignent à la Tora la place qu'eux-mêmes réservent au Christ : elle est le personnage, la réalité mystérieuse que figurent et que présagent tous les textes.

Mahomet disait des Juifs qu'ils sont « le peuple du Livre » : il est plus vrai de dire qu'ils sont le peuple de la Tora. Elle est, en effet, la base de leur religion, parce qu'ils y trouvent la révélation de leurs croyances fondamentales ainsi que la promulgation des règles qui doivent diriger leur vie tout entière. De ce chef, Israël n'est aucunement, comme le voudraient certains théoriciens libéraux du judaïsme, le type d'une religion naturelle, élaborée par les expériences éthiques d'un peuple : il possède une religion révélée, une religion positive, tenant de Dieu ses dogmes et ses lois.

Les Juifs sont encore le peuple de la Tora, en raison du culte qu'ils rendent à cet être divin. De bonne heure, en effet, la spéculation juive a identifié la Loi avec la Sagesse : elle y a vu l'architecte et l'ouvrier dont Dieu s'est servi pour la création; elle la représente vivant auprès de Dieu, déjà un temps infini avant la production du monde; elle est sa fille, sa bien-aimée; le Pseudo-Aristée et Philon disent : la loi divine, ὁ θεῖος νόμος. Cette conception, grandissant sans cesse, aboutira au rôle énorme que, dans la Kabbale, la Tora joue auprès de l'Être sans fin. Ce culte, les Juifs le témoignent matériellement par les honneurs qu'ils rendent aux rouleaux de la Tora, le volume manuscrit de peau, écrit suivant des lois traditionnelles et rigoureuses, enveloppé d'étoffes précieuses, couvertes d'or et d'argent, enfermé dans l'arche sainte, devant laquelle brûle la lampe perpétuelle.

1° *La Tora et Moïse.* — Essayons d'abord de déterminer le sens exact du mot prestigieux et presque intraduisible : *Tora.* Suivant la traduction qu'en donnent les Septante, nous disons ordinairement : la Loi, ὁ νόμος. Contre cette version protestent bien des théologiens et historiens juifs : le mot, assurent-ils, signifie « instruction, enseignement religieux, révélation divine », apportant tout autant des lumières à l'intelligence que des directives à la volonté. Ces considérations, quoique contenant une part de vérité, nous paraissent excessives. D'après l'usage biblique ancien, *tora* désigne primitivement la sentence pratique, portée par les prêtres, décision d'espèce ou bien loi générale. D'autre part, dans la langue rabbinique, *Tora* (ou : *'Orayta*) s'applique le plus souvent à l'ensemble des lois divines et l'étude de la Tora est avant tout d'ordre juridique. Par suite, notre traduction « Loi » met l'accent sur un des objets principaux de la Tora.

La Tora est une des entités créées par Dieu avant le monde et mises par lui en réserve : la spéculation juive attache peu d'importance à cette préexistence de la Tora; elle fait commencer son histoire au Sinaï avec Moïse. Le « don de la Loi », au Sinaï, est un des thèmes favoris des commentaires et prédications. Nous ne retenons que les points essentiels : Israël, préparé à sa mission par les souffrances purificatrices, a reçu volontairement cette loi, s'engageant à la garder et pratiquer : cette promesse : « Nous accomplirons et nous obéirons » (Ex., XXIV, 7), est souvent célébrée comme constituant le grand mérite et le principal titre de gloire d'Israël. De plus, suivant la remarque de Josèphe (*Antiq.*, III, v, 4, § 89, 90), les Israélites entendirent directement la révélation divine : dans cette affirmation, souvent reprise, nous avons tout l'essentiel de l'apologétique juive, celle que mettront au point, plus tard, Juda Hallévi, Maimonide, Albo : la foi d'Israël en la révélation divine ne se fonde pas sur des témoignages, qui ne peuvent produire qu'une connaissance médiate et imparfaite, elle repose sur une expérience directe, celle de tout le peuple, qui a vu et entendu, expérience qui se transmet de génération en génération comme une réalité vivante.

Que contenait la révélation sinaïtique? Son objet principal, suivant toutes les discussions et affirmations, fut les « Dix paroles », celles qui furent gravées sur les tables; on prétend aussi que furent alors promulgués tous les commandements, les six cent treize, la loi écrite et la loi orale, certains assurant que ces additions vinrent s'inscrire sur les tables dans les intervalles des Dix paroles; d'autres pensaient que les lois orales furent révélées à Moïse dans la tente de l'alliance. D'une manière ou de l'autre, le Décalogue est considéré comme l'essentiel et le principe ou résumé de tout le reste, les κεφάλαια, écrit Philon (*De Decalogo*, v, 6, 33). On voit combien cette histoire met au premier plan la figure de Moïse : il est notre docteur, *morénou*, la suprême autorité religieuse, le premier et le plus grand des prophètes, le personnage qui s'interpose entre Dieu et son peuple. Ce titre de « médiateur » lui est universellement décerné : *arbiter testamenti illius*, dit l'*Assomp. de Moïse* (I, 14); son message est divin, écrit Josèphe (*Contra Apion.*, II, 16, § 160); la littérature rabbinique le dit *šaliaḥ*, c'est-à-dire député, mandataire (*Siphra* sur Lev., XXVI, 46); parler contre lui est parler contre Dieu (*Siphré* sur Num., XII, 8); S. Paul lui donne aussi ce titre de μεσίτης, intermédiaire (Gal., III, 19, 20).

Moïse était préparé à sa mission par une prédestination spéciale : *Excogitavit et invenit me, qui ab initio orbis terrarum præparatus sum, ut sim arbiter testamenti illius* (*Assomp. de Moïse*, I, 14; cf. III, 12). Le Pentateuque parle plusieurs fois de son humilité; les rabbins lui accordent encore une sagesse et une science infuse extraordinaire; il apparaît ainsi comme un personnage surnaturel, supérieur aux anges

(*Siphré* sur Num., XII, 7). Dieu lui parlait directement, sans aucun intermédiaire, seul à seul; il lui permettait de lui faire des objections. Il lui a révélé toute la Tora, même les minuties des scribes. Aucune loi ne pourra prévaloir contre le Pentateuque; personne ne peut s'élever contre son magistère ni le suppléer. Nous retrouvons ces convictions dans les discussions des Juifs avec Jésus et les premiers chrétiens : personne ne peut s'opposer à cette autorité, principe de vie éternelle (Joa., I, 46; V, 39, 45-47; VI, 31, 32; IX, 28, 29; Matth., XIX, 7; Marc., XII, 19; Act., VI, 11, 14).

2° *Loi écrite, loi orale.* — 1. *Écritures saintes.* — Nous trouvons la Tora de Moïse dans les cinq livres du Pentateuque, appelés, par excellence et le plus souvent exclusivement, la Tora. A côté de ces livres, la tradition juive retient d'autres livres sacrés : quelle autorité leur reconnaît-elle en eux-mêmes et par rapport à la Tora de Moïse?

Ces Écritures, conservées dans la tradition juive, sont désignées par deux appellations générales : le Livre, le Livre sacré; l'Écriture, l'Écriture sainte, les Écritures sacrées. Ces Écritures furent divisées très anciennement en deux grandes catégories : la Loi et les Prophètes, expression attestée dès le IIe siècle avant J.-C.; la littérature juive oppose aussi la Tora de Moïse à la tradition, la *Kabbala*. Plus tard, très probablement au Ier siècle chrétien, s'introduisit la division en trois classes : la Tora, les Prophètes et les Hagiographes (ou : autres écrits — sous-entendu : sacrés).

En vertu de quels critères ces livres étaient-ils tenus pour sacrés, « souillant les mains », c'est-à-dire divins? Dans les discussions, qui se prolongèrent pendant des siècles et où l'on contesta l'autorité du Cantique, de l'Ecclésiaste, d'Ézéchiel, d'Esther, la réponse qui mettait fin aux contestations était toujours celle-ci : ces livres sont l'œuvre de prophètes ou de saints, parlant en Esprit-Saint.

Par suite, ces livres sont tenus pour parole de Dieu. Nous ne trouvons pas encore de théorie de l'inspiration, sauf chez Philon : il conçoit les auteurs sacrés suivant le type des hiérophantes qui, saisis par l'inspiration divine, profèrent fidèlement, tels des instruments de musique, les pensées et les mots qu'un autre met dans leur esprit. Josèphe et les rabbins voient dans l'Écriture des paroles de Dieu : aussi, lorsque les docteurs citent l'Écriture en l'introduisant par la formule : « Il dit », on peut donner comme sujet à ce verbe, soit le livre saint, soit Dieu lui-même. En correspondance avec cette conception, qui attribue au Saint-Esprit la composition des Écritures, une *barayta* cite les noms de leurs auteurs : ce sont des prophètes ou des hommes doués du don de prophétie, l'Esprit-Saint étant avant tout l'Esprit de prophétie :

Moïse écrivit son livre, la section de Balaam et le livre de Job; Josué écrivit son livre et les huit versets de la Tora [sur la mort de Moïse]; Samuel écrivit son livre, les Juges et Ruth; David écrivit le livre des Psaumes, se servant des compositions des dix vieillards, du premier homme, de Melchisédeq, d'Abraham, de Moïse, d'Éman, Yedutun, Asaph et les trois fils de Qoré; Jérémie écrivit son livre et le livre des Rois et les Lamentations; Ézéchias et son groupe écrivirent Isaïe, les Proverbes, le Cantique; les hommes de la Grande Synagogue écrivirent Ézéchiel, les Douze [petits prophètes], Daniel et le rouleau d'Esther; Esdras écrivit son livre et il composa les Chroniques jusqu'à son époque (*Baba bathra*, 14 *b* sq.).

Nous avons là un témoignage sur le canon des Écritures : il était fixé de manière ferme déjà au temps de Jésus-Christ : il comprenait tous les livres qui figurent dans la Bible hébraïque; quant aux deutéro-canoniques, non seulement ils étaient acceptés par le judaïsme alexandrin, mais plusieurs d'entre eux jouissaient d'un véritable crédit en Palestine, par exemple la « Sagesse (ou : le Livre) de Ben Sira », que citent divers rabbins, peut-être parce qu'il fut composé en hébreu.

De tous les livres sacrés, aucun ne peut l'emporter sur ceux que Moïse a composés. Bien plus, comme il est l'unique médiateur, il a déjà reçu tout ce que les autres hagiographes exposeront dans la suite. Aussi bien, pour établir la canonicité d'Esther, on se contente d'affirmer que ce rouleau était implicitement compris ou attesté dans la Tora (*Megilla*, 7 *a*); on montre également que le livre de l'Ecclésiaste commence et finit par des mots de la Tora (*Sabbat*, 30 *b*). Au reste, la Tora de Moïse ne disparaîtra jamais, tandis que les autres livres disparaîtront.

Connaissant le scepticisme de leurs lecteurs et rejetant l'historicité des mythologies païennes, Josèphe et Philon affirment avec insistance que la Bible ne contient pas de fables. Pour prouver qu'elle ne présente pas de contradictions, les rabbins s'attacheront à concilier les textes qui paraissent s'opposer l'un à l'autre.

2. *La loi orale.* — Moïse (Deut., XVII, 8-12) chargeait les prêtres d'adapter la Loi aux circonstances changeantes de temps et de lieu, de promulguer la Tora selon les opportunités. L'accommodation des lois, la rédaction de ce que nous appelons les règlements d'administration publique, furent toujours pratiquées en Israël : de là est venue la loi orale. Cette expression « loi orale », « loi par le moyen de la bouche », remonte peut-être à Hillel; au Ier siècle elle apparaît encore assez peu; dans le N. T., chez Josèphe, chez S. Justin, chez Origène..., nous entendons plutôt parler des « traditions » (des anciens, des pharisiens).

Les rabbins fondaient la légitimité de la loi orale sur des exégèses bizarres; Hillel la justifiait par des considérations générales :

Les rabbins enseignent cette histoire. Un étranger vint trouver Šammay et lui demanda : Combien avez-vous de toras? Il lui répondit : Deux, la loi écrite et la loi orale. — Pour ce qui regarde la loi écrite, je te croirai, quant à la loi orale je ne te croirai pas. Fais-moi prosélyte à condition de m'enseigner la loi écrite. — Šammay se fâcha contre lui et le chassa avec des rebuffades. Il vint chez Hillel, qui le fit prosélyte et lui enseigna : *aleph, beth, ghimel, daleth*. Le lendemain, il lui enseigna les lettres dans l'ordre inverse; l'autre lui dit : Hier tu ne me disais pas ainsi. — N'as-tu pas confiance en moi pour ce qui regarde mon enseignement [de l'alphabet]? Aie confiance aussi en moi pour ce qui regarde la loi orale (*Sabbat*, 31 *a*).

La véritable raison d'être de la loi orale est celle que lui assigne Moïse : interpréter la loi écrite, donner les précisions permettant une pratique plus exacte; c'est ce que les hommes de la Grande Synagogue (bien avant J.-C.) appelaient : faire une haie à la Loi (*Abot*, I, 1). Et divers rabbins assureront que la loi orale a pour fin principale de rendre la Tora plus supportable, de diminuer les occasions de péché : pour cela elle vise à mettre plus d'aisance dans la vie, à « ne rien décréter que l'ensemble du peuple ne pourrait supporter » (R. Siméon ben Gamaliel, vers 140, *Tos. Sota*, XV, 10). Ainsi ont été aménagées, modifiées ou même supprimées des prescriptions bibliques, devenues difficiles ou impossibles. Un exemple significatif est celui du *prosbol*, établi par Hillel : comme la loi mosaïque annulait les dettes au moment de l'année sabbatique, les capitalistes se refusaient à prêter des sommes qu'ils ne pourraient recouvrer; Hillel autorisa les créanciers à se munir d'un document leur permettant de recouvrer leur créance quand il leur plairait (*Šebiit*, X, 3, 4).

En fait, la loi orale a-t-elle rendu la Loi plus facile? Certainement non! Les rabbins le reconnaissent lorsqu'ils reprochent à « la haie » de se faire accablante

pour la racine qu'elle prétend conserver, et ainsi de conduire à l'apostasie (*Gen. rabba*, XIX, 4, *barayta*). Nous le comprenons sans peine en parcourant les livres rabbiniques : les interdits s'y ajoutent aux interdits, les précisions appellent de nouvelles précisions, si bien que le terrain libre se resserre de plus en plus. Comment arriver à respecter le repos sabbatique, en tenant compte de toutes les interdictions — défendu de sauter, de se frapper la cuisse ou de battre des mains? Il ne restait plus — ce qui est arrivé — qu'à recourir à des fictions juridiques, permettant de tourner la Loi.

On peut se demander, il est vrai, si nombre de ces prescriptions rabbiniques ne sont pas tout simplement le produit d'exercices académiques, n'ayant aucune incidence sur la conduite. Pouvait-il en être autrement pour certaines législations élaborées après 70, celles par exemple qui concernent le culte du Temple, certaines redevances, certaines procédures et les tribunaux criminels, toutes institutions alors pratiquement abolies ou en sommeil? Ces lois orales étaient arrêtées dans les académies ou tribunaux juridiques, composés de rabbins accrédités, et à la majorité des voix; on suppose que si la décision d'une école (d'un sanhédrin) s'oppose à celle d'une autre, l'arrêt qui fera loi sera celui du sanhédrin qui l'emporte sur les autres par le nombre et la valeur de ses docteurs. Qu'est-ce qui pouvait déterminer ce dernier point?

Les décisions juridiques ne sont pas décrétées suivant le bon plaisir des docteurs. La principale source de ces législations, ce sont les traditions, que l'on croyait ou disait remonter jusqu'au premier législateur; pendant longtemps ce fut le seul fondement reconnu. Hillel, essayant de justifier son opinion sur une question relative à la Pâque, se vit refuser tous ses arguments exégétiques, ses collègues lui opposant toujours des considérations qui les éludaient; ils ne s'inclinèrent que lorsqu'il assura avoir reçu cette sentence de Šemaya et Abtalyon (*Pesaḥim*, 66 *a*). Cette histoire fait allusion à une autre source de la loi orale : l'exégèse biblique; elle va tenir une place de plus en plus considérable dans les discussions rabbiniques. Nous ne pensons pas, cependant, que ces interprétations aient, à elles seules, conduit à fixer et imposer les lois orales. Étudiant de plus près ces interprétations, nous sommes frappés par leur arbitraire et leur subtilité, et nous devons supposer qu'elles furent invoquées à l'appui d'une tradition ou d'une coutume déjà en vigueur (voir notre *Exégèse rabbinique*, p. 53-63, 252 sq.).

En principe, on déclare que la loi orale jouit de la même autorité que la loi écrite; et renchérissant, certains doctes vont jusqu'à dire que les dits des rabbins l'emportent sur les Écritures. Pour donner à cette autorité la seule base valable, on fait remonter la loi orale à Moïse : Dieu, au Sinaï, lui a montré toute la Loi, toutes les décisions des rabbins, toutes les minuties grammaticales, ainsi que les réflexions qu'un disciple pieux communique à son maître; depuis Moïse, par une chaîne ininterrompue, tout cela nous a été transmis :

> Moïse reçut la Tora au Sinaï et la transmit à Josué; Josué la transmit aux anciens (les 70 vieillards); les anciens aux prophètes; et les prophètes la transmirent aux hommes de la Grande Synagogue... Siméon le Juste fut un des survivants de la Grande Synagogue...; Antigone de Sokko reçut [la tradition] de Siméon le Juste; la chaîne se continue par les paires, qui se transmettent successivement le dépôt : José ben Joézer de Seréda et José ben Yoḥanan de Jérusalem; Josué ben Pérahia et Nittay d'Arbèles; Juda ben Tabbay et Siméon ben Šetaḥ; Šemaya et Abtalyon; Hillel et Šammay... (*Abot*, I, 1-12).

Ce postulat se traduit par l'expression dont on désignait une décision contestable : c'est « une *halaka* de Moïse (décision juridique donnée à Moïse) au Sinaï » : qui était dupe de cette appellation, décernée à des propos scolastiques dont on connaissait l'origine?

Sinon, pourquoi tant de contestations sur des sentences qui s'opposent contradictoirement sur le même sujet? Pour connaître la mentalité rabbinique, il convient de lire quelques-unes de leurs discussions : rien ne révèle autant l'acharnement de ces maîtres à faire prévaloir leur sentiment, à en montrer la cohérence avec les sentences de tels rabbins en renom, leur dialectique subtile et jamais à court, leur casuistique extrêmement déliée, leur profonde connaissance de la loi orale et écrite — ils connaissent par cœur toute la Bible — enfin leur culte pour cette Tora divine.

A lire cette littérature, on comprend mieux l'impression que nous rapportions déjà de l'étude du N. T. et de Josèphe : l'autorité prépondérante des rabbins dans le judaïsme. Ils détiennent le pouvoir législatif, exerçant ainsi sur le peuple une influence sans rivale, finissant même par contrôler les gestes rituels du grand-prêtre. Consultés par les particuliers sur des cas de morale embarrassants, sollicités de délier les vœux, ils sont amenés à devenir des directeurs de conscience et ainsi à régner sur les âmes. Un des signes de ce règne est qu'on ne peut célébrer une fête de famille sans inviter quelques rabbins. Le rabbin arrive ainsi à supplanter le prêtre; il lui est dû, dit-on, plus qu'à un père et à une mère, respect et assistance. D'où vient à ce personnage une telle souveraineté, que ne prescrit aucune constitution et que ne scelle aucune consécration? C'est que le « sage », le rabbi (maître), apparaît comme l'héritier et une vivante émanation de « notre maître *(rabbénou)*, Moïse ».

3° *La Tora et la vie.* — 1. *L'étude de la Tora.* — La Tora divine doit diriger toute la vie; pour cela l'Israélite s'impose d'abord de l'étudier. D'autres religions prescriront à leurs adeptes d'étudier la loi religieuse; dans aucune, semble-t-il, ce devoir ne se présente avec la même rigueur et la même amplitude que dans le judaïsme.

Aucun âge, aucune condition, ni richesse, ni pauvreté, ne peuvent dispenser de cette obligation; on se demande toutefois si les femmes y sont tenues. Tous les autres sont pressés par cette injonction de R. José, le prêtre (vers 90) : « Dispose-toi à apprendre la Tora, car elle n'est pas ta propriété » (*Abot*, II, 12). R. Méïr énumère les récompenses de qui étudie la Loi :

> Celui qui s'occupe de (étudie) la Tora mérite beaucoup de biens; mais encore voici que le monde tout entier lui revient. Il est appelé : compagnon, aimé, aimant le Lieu (Dieu), aimant les créatures (hommes), réjouissant le Lieu, réjouissant les créatures; elle le revêt d'humilité et de crainte; et elle le rend apte à être juste, pieux, droit et fidèle; elle l'éloigne du péché et le rapproche du mérite. Et de lui on bénéficiera de conseils, science, intelligence et force (Prov., VIII, 14). Et elle lui confère règne et domination et pénétration du jugement; et on (Dieu) lui dévoile les mystères de la Tora. Et il devient comme une source intarissable et comme un fleuve qui va croissant. Et il est modeste, patient, pardonnant les injures. Et elle le fait grand et l'élève au-dessus de tout (*Abot*, VI, 1).

D'autres sentences assurent que ce devoir de l'étude est supérieur à tous les autres; c'est une action méritoire, qui l'emporte même sur la prière et les œuvres de charité. R. Siméon ben Yoḥai met la couronne de la Loi au-dessus de la couronne de la royauté et de la couronne du sacerdoce (*Abot*, IV, 13...); le doux Hillel déclare que l'ignorant est incapable de piété (*Abot*, II, 6) et, lui faisant écho, des docteurs déclarent (Joa., VII, 49) que les gens du peuple, ne connaissant

pas la Loi, sont sous le coup d'une malédiction. Enfin, Philon, Sénèque, Origène assurent que les Juifs sont très zélés pour leur instruction religieuse; et Josèphe (*Contra Apion.*, II, 18, § 178) ose avancer : « Qu'on interroge chez nous n'importe qui sur les lois; il les dira plus aisément que son nom. »

Cette étude exige un maître : « Que chacun se fasse disciple d'un sage (rabbin) », commande R. Siméon ben Gamaliel (vers 140, *Pesaḥim*, IV, 5). On recevait cet enseignement dans des écoles de degrés différents; on l'entendait tout au moins à la synagogue, en écoutant les prédications sabbatiques; nous assistons à l'une d'elles (vers l'an 100) :

Histoire de R. Yoḥanan ben Beroqa et de R. Éléazar Ḥisma, qui allèrent de Jabné à Loud pour visiter R. Josué [ben Ḥanania] à Baqiin. Il leur demanda : Qu'avez-vous entendu de neuf aujourd'hui à l'école? — Nous sommes tes disciples et nous buvons de ton eau (un disciple ne doit pas enseigner devant son maître). — Il n'est pas possible, reprit-il, qu'il n'y ait pas eu du neuf à l'école. De qui était ce sabbat? — De R. Éléazar ben Azaria. — Qu'a-t-il expliqué (sur quoi a-t-il prêché)? — Sur Deut., XXXI, 12 : « Assemble le peuple, les hommes, les femmes et les petits enfants... » — Si les hommes viennent pour apprendre et les femmes pour entendre, les petits enfants pourquoi viennent-ils? — Pour faire recevoir une récompense à qui les amène... (*Tos. Sota*, VII, 9).

Certains rabbins auraient voulu qu'on donnât tout son temps à l'étude de la Tora, même en abandonnant son gagne-pain : parlaient-ils pour tous les Israélites ou seulement pour les apprentis rabbins? Sans doute voyaient-ils là un idéal, celui qui sera réalisé aux temps messianiques, alors que tous deviendront rabbins, et rabbins instruits directement par Dieu.

Puisque cette étude est si obligatoire et méritoire, étudier et savoir la Loi n'est-ce pas meilleur que l'accomplir? Personne n'a poussé l'outrance jusqu'à dire que la science suffisait; au contraire, tous sont d'accord pour proclamer que le vrai sage est celui qui réalise ce qu'il enseigne; R. Ḥanina ben Dosa (vers 70) disait :

Celui chez qui la crainte du péché l'emporte sur la science (sagesse), sa sagesse se maintiendra; mais celui dont la sagesse l'emporte sur la crainte du péché, sa sagesse ne se maintiendra pas. Celui dont les actions l'emportent sur la sagesse, sa sagesse tiendra; mais celui dont la sagesse l'emporte sur les actions, sa sagesse ne tiendra pas (*Abot*, III, 9, 10).

Et R. Éléazar ben Azaria (vers 100) illustrait ces principes par les paraboles suivantes :

Celui dont la sagesse l'emporte sur les œuvres, à quoi est-il semblable? A un arbre dont les branches sont abondantes et les racines chétives : que le vent vienne et il le déracinera et le renversera, cime contre terre, suivant qu'il est dit (Jer., XVII, 6) : « Il est comme une bruyère dans la lande; il ne jouit pas quand le bonheur arrive; il occupera les lieux brûlés au désert, une terre salée où personne n'habite. »

Mais quant à celui dont les œuvres l'emportent sur la science, à quoi est-il semblable? A un arbre dont les branches sont réduites et les racines abondantes. Et même que viennent tous les vents du monde et qu'ils soufflent sur lui, ils ne l'ébranleront pas de sa place, suivant qu'il est dit (*ibid.*, 8) : « Il est comme un arbre planté au bord des eaux » (*Abot*, III, 17).

A Loud (Lydda), au commencement du IIe siècle, on examina quelle était la meilleure des deux activités; on décréta que l'étude l'emporte sur l'action, parce qu'elle la détermine, et qu'en fait le don de la Loi a précédé de nombre d'années la pratique de certains commandements (*Qidduchim*, 40 *b*). D'autres, par exemple R. Éléazar de Modin (vers 110) diront : « Écouter est le principe qui contient toute la Loi » (*Mekilta* sur Ex., XV, 21).

2. *La Tora, règle des mœurs.* — Dieu a fait sortir Israël d'Égypte pour lui donner sa Tora; dans le même sens Rabban Yoḥanan ben Zakkay (vers 70) disait que l'Israélite a été créé pour la Tora (pour l'étudier; *Abot*, II, 8); il est dit corrélativement que la Tora fut créée pour Israël. Cela signifie : d'une part, la raison d'être de tout homme, principalement d'Israël, est de pratiquer la volonté divine, manifestée par la Loi; d'autre part, la Tora fut donnée à Israël pour accroître ses mérites et lui donner son caractère propre. Inutile d'établir par des textes que, pour le judaïsme, le tout de la vie morale et religieuse se ramène purement et simplement à la Loi de Dieu : pour plaire à son auteur, prendre le joug du Règne du ciel et assurer son salut, il est nécessaire et suffisant de garder toute la Loi; en dehors de cela, il n'y a à s'inquiéter de rien d'autre et à ne chercher rien d'autre. Tel est le sentiment des rabbins, telle est la doctrine des livres apocryphes; Philon voit dans la Loi de Moïse l'image et l'expression de la Loi éternelle, de la Loi naturelle, « suivant laquelle la grande cité du monde est gouvernée » (É. Bréhier, *Philon*, p. 11, 23); Josèphe déclare souvent que les Juifs dirigent leur vie suivant les lois de Moïse, si supérieures aux lois des autres peuples (*Contra Apion.*, *passim; Antiq.*, III, VIII, 8, § 213...).

En conséquence de cette théorie, les païens, à qui la Loi n'a pas été confiée, n'ont pas à l'observer, ils doivent se contenter des sept commandements noachiques : s'abstenir de l'idolâtrie, de l'homicide, du vol, de manger le sang ou les parties d'un animal encore vivant; éviter les unions matrimoniales interdites (les incestes de Lev., XVIII); pratiquer la justice dans les jugements; observer les bénédictions du Nom (*Sanhedrin*, 56 *ab*, *barayta*). Nous connaissons les discussions sur la question du gentil qui observe la Loi. Les Juifs ne prétendent pas dispenser les païens de la Loi naturelle, mais seulement des observances juives. C'est que la Tora n'impose pas seulement les devoirs de la Loi naturelle, mais aussi quantité d'observances, dont certaines ne peuvent pas prétendre à une véritable signification religieuse.

Les Juifs se rendaient nettement compte de la différence qui distingue et oppose les deux catégories d'obligations : d'une part, les préceptes de la loi naturelle, « ceux qu'il faudrait écrire dans la Tora s'ils n'y étaient déjà » (*Siphra* sur Lev., XVIII, 4); d'autre part, les lois positives, contre lesquelles les païens, Satan et la mauvaise nature élèvent des objections. Cette remarque trahit le sentiment qu'il est bien difficile de justifier, au regard de la raison et du sens religieux, des lois telles que les lois diététiques ou vestimentaires, les interdits de pureté... Le judaïsme alexandrin (Pseudo-Aristée, Philon) tentait de montrer, par des considérations symboliques, que ces lois rappellent ou insinuent des vertus morales. Le judaïsme palestinien, quoique risquant parfois des explications rationnelles, rattachait ces dispositions à la volonté souveraine de Dieu; ainsi R. Yoḥanan ben Zakkay :

Un goy interrogea R. Yoḥanan ben Zakkay : Ces choses que vous faites (à propos de la vache rousse), ne ressemblent-elles pas à de la sorcellerie? On amène une vache, vous l'égorgez et on la brûle; puis vous en broyez les restes et vous en retirez la cendre. Et si l'un d'entre vous se souille à un mort, vous aspergez sur lui deux et trois fois? Et, dit le païen, tu le purifies? — L'esprit d'agitation, reprend le rabbin, n'est jamais entré dans cet homme? — Non. — Et n'as-tu pas vu d'homme en qui est entré l'esprit d'agitation (épilepsie)? — Oui. — Et que lui faites-vous? — On prend des racines pour l'enfumer, puis on le couvre d'eau, et l'esprit s'enfuit. — Et tes oreilles n'ont-elles pas entendu ce que tes lèvres ont dit? Pareillement cet esprit est un esprit impur, car il est écrit (Zach., XIII, 2) : « J'ôterai de ce pays les prophètes et l'esprit d'impureté. » —

Quand l'homme fut parti, ses disciples lui dirent : Celui-là, tu l'as chassé avec un roseau (trop facilement); à nous que réponds-tu? — Il leur dit : Par votre vie, ni le cadavre ne souille, ni l'eau ne purifie, mais c'est le décret du Roi des rois des rois, comme dit le Saint, béni soit-il : J'ai décrété mes décrets et j'ai prescrit mes prescriptions, et l'homme ne peut pas violer mon décret (*Pesiqta R. Kahana*, 40 *a b*).

R. Éléazar ben Azaria indique une autre raison d'être de ces lois positives :

Comment fonder ces considérations? Premièrement on ne doit pas dire : Il n'est pas possible de se vêtir d'étoffes mélangées; il n'est pas possible de manger du porc; il n'est pas possible de contracter des unions matrimoniales interdites (incestes). Mais on doit dire : Tout cela est possible; mais que faire, puisque mon Père qui est au ciel me le défend? Tout cela se fonde sur (Lev., xx, 26) : « Je vous séparerai d'entre les peuples afin que vous soyez à moi. » — Voilà qu'il se sépare de la transgression et qu'il prend sur lui le Règne du ciel (*Siphra* sur Lev., xx, 26).

C'est donc très net : les lois positives obligent parce qu'elles sont la volonté de Dieu, et elles sont réservées à Israël, pour le séparer.

Mais de ce chef, que de difficultés! Ce n'est qu'au IIIe siècle qu'on commença à dénombrer six cent treize commandements, autant de préceptes positifs que d'ossements (248) dans le corps humain, et autant d'interdits que de jours dans l'année solaire; cependant, dès le temps de Jésus-Christ, nombreux étaient les commandements obligatoires et les rabbins n'entendaient pas alléger le fardeau. Il faut garder tous les commandements : en violer un seul équivaut à rejeter toute la Loi, à repousser le joug de Dieu et à renier le fondement (Dieu) (*Siphré* sur Num., xv, 22). Peu importe ensuite de distinguer entre commandements lourds et commandements légers, entre commandements préceptifs et commandements promulguant un interdit (faire ou ne pas faire); seules, les femmes sont dispensées des commandements préceptifs à exécuter en un temps fixé.

D'autre part, nous trouvons ce principe très élevé : il faut accomplir tous les commandements pour eux-mêmes, « pour le Ciel » (Dieu), c'est-à-dire sans aucune vue intéressée : « Faire les paroles de la Loi pour elles-mêmes est affaire de vie (ou de mort) » (*Siphré* sur Deut., xxxii, 2). Il faut aussi les pratiquer avec joie : seules les lois qu'Israël a reçues avec joie ont été observées.

Cette dernière prescription trahit la disposition d'une âme fidèle à l'égard de la Loi : cette joie surmonte la première difficulté résultant de la multitude des commandements. Cette joie, nous l'entendons éclater dans le ps. cxix, dont toute âme religieuse comprend et aime les infinies répétitions, assommantes pour un esprit de formation laïque; pour elle, au contraire, comment se rassasier de dire son attachement, son admiration pour cette Tora qui est le tout de sa vie, l'expression parfaite de la révélation divine, le lien le plus certain et le plus direct avec son Dieu? Comment se lasser de chanter sa joie de pouvoir méditer et pratiquer cette Loi, toutes les consolations qu'elle procure et qui font oublier persécutions et tribulations extérieures? Ce sentiment s'allie avec une fidélité héroïque allant jusqu'au martyre : Philon la présente comme un miracle; il reconnaît pourtant que certains Juifs, séduits par la sophistique grecque, renient la Loi et tombent dans tous les vices (*Vita Mosis*, II, 3, 4...; *De poster. Caini*, 33...).

Néanmoins ce fardeau devenait si lourd que les rabbins eux-mêmes cherchaient à l'alléger ou à le tourner. On y arrivait par le moyen des fictions légales, par exemple par le biais du *'érubh* : lien artificiel qu'on établissait entre plusieurs maisons et qui permettait ainsi de porter un fardeau bien au delà des deux milles permis par la Loi. On recommandait aussi de « ruser » avec les lois pour les éluder. Que reste-t-il alors du loyalisme idéal?

Pourtant la conséquence la plus fâcheuse du système de la Tora était qu'elle mettait sur le même pied les obligations proprement morales et les observances rituelles et extérieures. Celles-ci étant très nombreuses, sinon prépondérantes, le Juif pouvait être induit à leur attribuer une importance capitale, à considérer comme aussi grave, sinon plus grave, de manger une viande irrégulièrement égorgée que de diffamer le prochain. Ce danger menace toute religion qu'envahit le foisonnement des lois positives, avec les règlementations sans fin qu'imposent juristes et liturges. Le pharisaïsme, la plus exacte expression du judaïsme palestinien de notre époque, n'a pas échappé au formalisme, c'est-à-dire à la conviction d'avoir satisfait à tous ses devoirs envers Dieu en lui payant le tribut de rites extérieurs et faciles à vider de tout amour. C'est ce formalisme et l'hypocrisie, qui en dérive inévitablement, que désignent bien des voix anciennes sous le vocable : « la plaie des pharisiens », une des quatre causes de la ruine du monde, à savoir l'abus de la science juridique au détriment de la justice et de la charité (*Sota*, iii, 4; voir, dans notre *Judaïsme palestinien*, i, 53 sq., textes anciens et aveux de savants contemporains).

On ne peut donc reprocher à Jésus, comme le font divers historiens juifs, d'avoir flétri ce travers des pharisiens : il le devait doublement, et pour dessiller les yeux de la foule trop fidèle à suivre ces guides aveugles, et surtout pour dénoncer ce formalisme, qui menace de corrompre toute religion. Du long discours dirigé contre les scribes et pharisiens hypocrites, ne retenons que quelques sentences significatives : « Malheur à vous : vous prélevez la dîme sur la menthe, le cumin et l'anis (ces petites graines en étaient exemptes), et vous avez abandonné les prescriptions les plus graves de la Loi, à savoir la miséricorde et la bonne foi... Vous purifiez l'extérieur de la coupe et du vase (par crainte des impuretés venant de l'extérieur) et à l'intérieur vous êtes pleins de vols et d'impuretés » (Matth., xxiii, 23-25).

VI. L'homme et la morale générale. — Les doctrines que contient la théologie juive sur l'homme sont élaborées pour des fins pratiques, en vue de directives morales. Elles concernent soit l'homme en général, soit l'Israélite, le seul type humain pour lequel on puisse formuler des règles de conduite.

1° *L'homme.* — L'homme établi par Dieu roi de la création, l'homme créé à l'image de Dieu : de ces deux données bibliques l'anthropologie juive tire ses conceptions essentielles. L'homme est le centre de la création, il vaut le monde entier, tout lui est soumis; nous trouvons aussi chez les Palestiniens l'idée hellénique que l'homme est une sorte de microcosme, un résumé du monde (R. José de Galilée, vers 150, *Abot de R. Nathan*, xxxi, 3). Ces affirmations attestent une tendance vers un anthropocentrisme instinctif.

L'homme créé à l'image de Dieu : R. Aqiba voit là une preuve de l'amour de Dieu pour sa créature (*Abot*, iii, 18); d'autres y découvriront un grand principe de morale : tout homicide est un crime, parce qu'il vise à amoindrir ou à éliminer l'image du roi (R. Aqiba et Ben Azzay, *Tos. Yebamot*, viii, 4); outrager un homme est outrager Dieu (*Tos. Sanhedrin*, ix, 7); Hillel estime que prendre soin de son corps est un devoir envers Dieu, saisi en son image (*Lev. rabba*, xxxiv, 3). Du fait que le premier homme fut la souche de toute l'humanité on peut déduire l'égalité entre les hommes : personne ne peut dire à

un autre : Mon père était plus grand que le tien (*Sanhedrin*, IV, 5).

Au temps de Jésus-Christ, la conception dichotomique grecque fait son entrée dans la pensée juive qui, désormais, distinguera dans l'être humain un composé de corps et d'âme; mais elle s'arrêtera surtout aux points de vue moraux que permet cette notion. Josèphe voit dans l'âme humaine « une parcelle de la divinité qui séjourne dans l'homme » (*Bellum*, III, VIII, 5, § 372). Une prière juive, remontant peut-être au début du IIe siècle, et récitée tous les matins par le Juif pieux, se préoccupe de conserver l'empreinte divine mise sur l'âme : « Mon Dieu, l'âme que tu m'as donnée est pure; tu l'as formée en moi, tu l'as insufflée en moi, et tu la gardes en mon intérieur; et tu me l'enlèveras et tu me la rendras au futur à venir. Tout le temps que cette âme est en moi, je confesse devant toi : Yah, mon Dieu et le Dieu de mes pères, Seigneur des siècles, Maître de toutes les âmes, béni sois-tu, Yah, qui rends les âmes aux corps morts » (*Berakot*, 60 *b*; cf. *Nidda*, 30 *b*).

Une question qui a mis aux prises, pendant deux ans et demi, l'école de Hillel et celle de Šammay, nous ouvre un jour sur les idées, plutôt pessimistes, que se faisaient les Juifs sur le sens de la vie :

Les uns disaient : il eût été meilleur pour l'homme de ne pas avoir été créé que d'avoir été créé. Les autres disaient : il a été meilleur pour lui d'avoir été créé que de n'avoir pas été créé. Après qu'on eut voté, il fut ainsi décidé : il eût été meilleur pour l'homme de n'avoir pas été créé que d'avoir été créé; mais maintenant qu'il a été créé, qu'il examine bien ses actes (*Erubin*, 13 *b*, *barayta*).

Nombre d'autres textes accusent cette même note sombre; seules, les *Apocalypses d'Esdras* et de *Baruch* attribuent à la corruption produite par le premier péché le caractère mauvais, triste et rempli de peines, de ce siècle corruptible.

Signalons une autre tendance : la misogynie. Elle est assez générale en Israël : déjà marquée dans les livres des Proverbes et de l'Ecclésiaste, volontiers soulignée d'un trait plus dur dans l'Ecclésiastique, elle inspire plusieurs sentences rabbiniques. On se méfie de la vertu et de l'intelligence de la femme, occasion et instrument de péché; toutes sont plus ou moins adonnées à la sorcellerie; on ridiculise qui se laisse conduire par elles : aussi bien tout Juif pieux redit-il encore la prière prescrite par R. Juda (vers 150) : « Béni soit celui qui ne m'a pas fait femme » (*Tos. Berakot*, VII, 18).

La prérogative de l'homme à laquelle tient le plus la pensée juive, c'est la liberté, conçue d'un point de vue essentiellement moral : la possibilité de choisir entre le bien et le mal, de prendre, entre les deux voies qui s'ouvrent devant soi, la voie que l'on veut : soit celle du bien, qui conduit au bonheur; soit celle du mal, qui conduit au malheur : ainsi l'homme est l'unique artisan de sa destinée. Suivant la maxime souvent répétée de R. Ḥanina ben Ḥama (vers 225) : « Tout est dans la main du Ciel (Dieu), sauf la crainte du Ciel » (*Megilla*, 25 *a*). Faut-il voir là un refus opposé aux grâces divines, pouvant inspirer la crainte du ciel? Cette liberté n'est aucunement entamée par la prescience ou la prédestination divines : « Tout est prévu, disait R. Aqiba, mais la liberté est donnée » (*Abot*, III, 15).

2° *Le péché originel et la mauvaise nature.* — Dès ses premières pages, la Bible raconte le premier péché de l'homme, entraînant pour lui et ses descendants la mort : le dogme chrétien affirme non seulement la mort héréditaire, mais le péché héréditaire : de ce chef, définit le concile de Trente, Adam a propagé dans toute sa race le péché, qui est la mort de l'âme, la concupiscence qui conduit au péché, d'où il résulte que si *liberum arbitrium minime exstinctum in eis esset*, cependant, il demeure *viribus attenuatum et inclinatum*. Le judaïsme admet-il, comme conséquence de ce premier péché, une diminution et une déviation de notre liberté? Et s'il n'admet pas notre doctrine du péché originel, ne suppose-t-il pas, en conséquence de sa notion de la mauvaise nature, un certain amoindrissement de la liberté?

Toutes les littératures juives postbibliques, en particulier la rabbinique, attribuent à Adam des prérogatives de toute espèce, qui en font un être surhumain. A l'instigation de Satan, jaloux, il désobéit à Dieu et il fut frappé, en lui et en ses descendants, de la perte des bienfaits divins, avant tout du fruit de l'arbre de vie : ainsi a-t-il « détruit d'innombrables générations ». On raconte aussi que le premier péché a provoqué le retrait d'avantages matériels — telle une taille prodigieuse — qui seront restitués aux temps messianiques (*Jubilés*, *Gen. rabba*, XII, 5). Faut-il voir une confirmation ou une négation de cette idée dans le propos de R. Juda (vers 150), affirmant que, tout comme Élie, quiconque ne pèche pas ne meurt pas (*Pesiqta R. Kahana*, 76 *a*)?

Certains documents relèvent diverses conséquences spirituelles du premier péché. Adam perdit la gloire et la justice (*Apoc. de Moïse*, XX); il découvrit, avec la concupiscence, la science de la procréation (*Apoc. Moïse*, XXI, 5 et *Baruch*, LVI, 6); en quoi Josèphe (*Antiq.*, I, I, 4, § 44) voit un avantage. Suivant une tradition rabbinique, attestée par R. Yoḥanan († 279) et peut-être plus ancienne que lui, le serpent aurait jeté sur Ève un instinct d'impureté, dont les Israélites auraient été débarrassés au Sinaï (*Yebamot*, 103 *b*).

Voici des conceptions qui se rapprochent de celle du péché originel : par Adam le péché s'est introduit dans le monde et a proliféré dans l'humanité. Nous rencontrons cette idée d'abord dans l'*Apoc. d'Esdras*, si préoccupée par le problème du péché. Adam, portant le cœur mauvais qui est en tout homme, a péché : tout aussitôt fut formulée contre lui et ses descendants une sentence de mort... Il a désobéi et a été vaincu, lui et tous ceux qui sont nés de lui... Les nations, sorties de lui, ont aussi commis le mal. Ce qui était bon a disparu pour ne laisser que ce qui était mauvais : l'infirmité est devenue permanente :

Oh! qu'as-tu fait, Adam? Car si tu as péché, ce n'est pas toi seul qui es tombé, mais nous aussi, qui sommes venus de toi. A quoi bon la promesse d'un temps immortel, à nous qui avons fait des œuvres de mort?

Désormais le monde est corruptible et corrompu, tous les hommes sont chargés d'iniquités (III, 4-7; VII, 118 sq.). Toutefois, le Pseudo-Esdras voit la cause directe du péché dans le *cor malignum* qui est en tout homme, et il assure que quelques-uns ont gardé les commandements et échappé à la damnation (VII, 45, 48, 92; VIII, 2).

Très apparentée à cette attitude est celle du Pseudo-Baruch : selon lui, le premier péché a introduit dans le monde l'orgueil, la concupiscence sexuelle, l'affaiblissement de la bonté, et il est ainsi la cause de la perdition universelle :

O Adam, qu'as-tu fait à tous ceux qui sont nés de toi? Et que dira-t-on à la première Ève, qui a obéi au serpent? Car toute cette multitude s'en va à la perdition et sans nombre sont ceux que le feu dévore (XLVIII, 42, 43).

Cependant chacun est responsable de son propre péché, il peut imiter aussi bien Moïse qu'Adam :

C'est justement que périssent ceux qui n'aiment pas ta Loi et que le supplice du jugement saisira ceux qui ne sont pas soumis à ton pouvoir. Car, si le premier Adam a péché et a amené la mort sur tous ceux qui n'étaient pas de son temps, cependant, de ceux qui sont nés de lui, chacun a préparé à son âme le supplice à venir; et chacun

aussi a choisi les gloires futures... Car Adam n'est cause [de ruine] que pour lui-même : mais chacun de nous est Adam pour soi (LIV, 14-19).

Nous voyons maintenant en quoi cette position se rapproche de celle de S. Paul et en quoi elle en diffère; l'apôtre met l'accent (Rom., XII, 12-14, 19) sur la puissance de péché, ἡ ἁμαρτία, qui s'est introduite dans le monde : ses contemporains juifs, que nous venons de citer, avancent une affirmation analogue ; mais ils se refusent à soutenir avec lui que par le fait du premier péché tous les hommes sont constitués pécheurs. Ne devrions-nous pas voir dans ces textes une sorte de protestation contre la doctrine paulinienne du péché originel? Faudrait-il, en outre, avec certains auteurs juifs (I. Lévi, *Le péché originel dans les anciennes sources juives*, Paris, 1907, p. 14, 29; H. Lœwe, dans le livre de Montefiore, *Rabbinic literature and Gospel teachings*, p. 24 sq.; M. Guttmann, *Encyclopædia judaica*, I, col. 773 sq.), induire que la pensée juive aurait admis, pendant quelque temps, « une conception du péché originel comportant une transmission de ce péché à la postérité d'Adam », puis qu'elle aurait rejeté ces vues par réaction contre le christianisme? Nous ne savons; de toute manière, cette théorie n'aurait pas gagné des cercles étendus.

N'aurions-nous pas une sorte d'équivalent de la doctrine du péché originel dans la conception du *yéṣèr ha-ra'*? Expression et notion remontent aux siècles antérieurs à l'ère chrétienne et se rencontrent dans tous les milieux juifs. Tout homme possède une disposition intérieure qui le porte au péché et qu'on peut appeler : soit avec Esdras, *cor* ou *cogitamentum malum;* soit avec les Testaments, *volonté* (διαβούλιον) *du mal;* soit avec les rabbins, le *sens*, le *penchant mauvais*, la *mauvaise nature*. Nous donnons plusieurs traductions de l'expression hébraïque *yéṣèr ha-ra'*, pour bien indiquer qu'elle ne suppose pas une inclination irrésistible au péché : elle y pousse par ses instigations ou ses tentations. De ce biais, on peut l'identifier avec Satan, la dire excitée par Belial; comme Satan, elle est l'ennemie de l'homme et s'efforce de lui faire du mal, même dans son corps.

Cette mauvaise nature, ce levain mauvais qui est en l'homme, est une créature de Dieu, formée en l'homme depuis sa conception ou depuis sa naissance, et grandissant avec lui; elle est partie intégrante de notre être; nous ne pouvons pas nous en passer : elle est l'instinct qui porte à se marier, à procréer des enfants, à acquérir des richesses. D'ailleurs, quelle que soit la puissance de cette mauvaise nature, l'homme peut la surmonter, la soumettre à la nature bonne. Car la spéculation a imaginé une nature bonne s'opposant à la mauvaise, comme son pendant. Il semble que cette idée d'une nature bonne ne soit venue que très postérieurement à l'idée de la mauvaise nature, comme pour lui faire contrepoids et pouvoir affirmer le parfait équilibre de nos facultés, notre absolue liberté. Cependant, les textes ne lui accordent pas une activité incessante une poussée violente sur notre libre arbitre : c'est à l'homme qu'il appartient d'assurer le triomphe de la bonne nature.

Car, suivant la doctrine commune, l'homme peut et doit combattre sa mauvaise nature : le juste est celui qui est le maître de sa mauvaise nature, qui fait prédominer le penchant bon sur le mauvais, qui parvient à absorber le second dans le premier. L'arme capitale dont Dieu a équipé Israël contre la mauvaise nature, c'est la Tora, principalement l'étude de la Tora. « Si ce misérable t'attaque, disait un docteur de l'école d'Ismaël († 135), traîne-le à l'école : si c'est une pierre, elle se dissoudra; si c'est du fer, il sera brisé et dispersé » (*Sukka*, 52 *b*). Et R. Yoḥanan († 279) rapportait le propos de R. Banna (vers 220) : « Heureux êtes-vous, Israélites, quand vous vous occupez [par l'étude] à la Tora et aux œuvres de charité, votre penchant est livré à votre pouvoir et vous n'êtes pas livrés à son pouvoir » (*Aboda Zara*, 5 *b*).

Nous savons combien la pensée juive est convaincue de la suffisance de la liberté humaine; cependant, elle comprenait qu'on ne pouvait être préservé et délivré du péché et de la mauvaise nature que par une intervention divine : à preuve les prières que les Juifs pieux récitent encore dans ce but, et aussi cette parabole de R. Simay (vers 210) :

Il y avait un rocher très élevé à un carrefour de chemin et les hommes venaient butter là-contre; le roi leur dit : Émiettez-le morceau à morceau, jusqu'au moment propice, et alors moi, je le supprimerai du monde. C'est ainsi que le Saint, béni soit-il, dit aux Israélites : Mes fils, la mauvaise nature est une grande pierre d'achoppement, mais émiettez-la morceau à morceau, et à la fin je la supprimerai du monde, suivant qu'il est dit (Ez., XXXVI, 26) : « Et j'ôterai de votre chair le cœur de pierre... » (*Yalqut Siméoni* sur Os., XIV, 2, § 532).

Propos représentatif, qui laisse à l'activité humaine l'initiative et de grands travaux, mais qui reconnaît la nécessité d'une intervention divine. Comme le disait R. Siméon ben Laqiš (vers 250) : « Dans la lutte perpétuelle contre la mauvaise nature, si le Saint, béni soit-il, n'aidait l'homme, il ne pourrait lui résister » (*Sukka*, 52 *b*). Soulignons encore le mot « aidait », qui laisse le primat à l'homme.

3° *Motifs de moralité.* — La règle des mœurs est la Tora : pourquoi l'homme, ou plus exactement l'Israélite, est-il tenu de l'observer? La mentalité juive va encore se manifester au vif, tant par sa conception des motifs de moralité que dans la prédominance qu'elle attribue à la notion de rétribution.

1. *Motifs moraux.* — La morale juive est avant tout religieuse, révélée dans la Tora, destinée à la nation d'Israël : par suite, les raisons de garder les commandements divins seront à la fois d'ordre religieux et visant la condition particulière de la nation élue.

Nous savons la place que tient dans la Bible la notion de l'alliance, avec l'obligation qu'elle implique pour Israël de garder les préceptes de Dieu : dans la littérature postbiblique ce motif est peu invoqué, il est pourtant rappelé par l'expression fréquente : « grand est ce commandement au sujet duquel ont été conclues treize alliances ».

Un autre motif est plus souvent invoqué à notre époque : c'est le devoir qui incombe à tout Israélite de promouvoir le *Règne de Dieu*, d'en prendre sur lui le joug, ce qui est entendu, non d'une servitude contrainte, mais d'une soumission volontaire par amour. Les prières anciennes relatives au Règne divin, le principe que toute bénédiction doit mentionner le Règne, et nombre de sentences ou d'attitudes des rabbins montrent combien ils étaient préoccupés d'assurer ce Règne du ciel : ainsi Rabban Gamaliel, tenant à réciter, la nuit de ses noces, le *šema'*, dont pourtant il était dispensé, afin de ne pas rejeter, même une heure, loin de lui le Règne du ciel (*Berakot*, II, 5, 16 *a*); ainsi Aqiba récitant, pour la même raison, pendant son supplice, le *šema'*.

Voici un autre motif, tout biblique, et qui tient une grande place dans la littérature rabbinique : Israël a reçu la mission de « sanctifier le Nom ». C'est ce qu'il fait, et par le martyre, qui est parfois un devoir, mais auquel il est bon, en certains cas, de se soustraire, et surtout en pratiquant très exactement les obligations de justice, par quoi les hommes, tout particulièrement les païens, seront poussés à louer le Dieu d'Israël. Illustrons ce principe par le beau trait qu'on racontait de Siméon ben Šetaḥ (av. J.-C.) :

Comme il travaillait le lin, ses disciples voulurent lui acheter un âne afin de rendre son travail moins fatigant. Ils allèrent acheter pour lui un âne à un Sarrasin, et voici qu'à son cou était suspendue une perle. Ils lui amenèrent l'âne et lui dirent : Tu n'auras plus besoin de te fatiguer. — Pourquoi? — Nous avons acheté un âne à un Sarrasin et à son cou est suspendue une perle. — Son maître le sait-il? — Non. — Allez la rendre (peut-on garder une chose trouvée appartenant à un païen?). Pensez-vous que Siméon ben Šetaḥ soit un barbare? Siméon ben Šetaḥ préfère entendre dire à un gentil : « Béni soit le Dieu des Juifs », à toutes les récompenses de ce monde (*Yeruš. Baba Meṣia*, II, 5, 8 *c*).

Le motif qui se tire de la gloire de Dieu est semblable au précédent, mais plus élevé. Certains rabbins disent qu'ils ont fait telle action, non pour leur gloire personnelle, ni pour la gloire de la maison de leur père, mais pour la gloire de Dieu (R. Éliézer et R. Josué, vers 90, *Megilla*, 3 *a*...). A peu près dans le même sens il est dit d'un acte qu'il est fait pour Dieu (au nom du Ciel); on rapporte de Hillel et d'autres rabbins que toutes leurs actions étaient au nom du Ciel (*Beṣa*, 16 *a*; *Tos. Baba qamma*, VIII, 13). Nous lisons aussi de belles considérations sur ces mots de l'Exode (XV, 2) : « Il est mon Dieu et je le glorifierai » :

R. Ismaël († 135) disait : « Est-il possible à la chair et au sang d'embellir son auteur? Mais je l'embellirai par les commandements; je ferai devant lui une belle *soukka*, un beau *loulab* (pour la fête des Huttes), de belles franges, une belle prière. » R. José de Galilée (vers 110) disait : « Louez et glorifiez le Saint, béni soit-il, devant toutes les nations du siècle. » R. José de Damas (vers 120) disait : « Je ferai devant lui un beau Temple : car l'embellissement n'est pas autre chose que le Temple, suivant qu'il est dit (Ps., LXXIX, 8) : « Ils ont dévoré Jacob, dévasté sa demeure (jeu de mots). » R. Aqiba disait : « Je parlerai des embellissements et des louanges de celui qui a dit et le monde fut : les nations demandent à Israël qui est son bien-aimé pour se joindre à lui (éloge du martyre)... » (*Mekilta* sur Ex., XV, 2).

Nous trouvons une pensée analogue dans la prescription suivante : « Que personne ne se serve de sa figure, de ses mains ou de ses pieds que pour la gloire de son auteur, suivant qu'il est dit (Prov., XVI, 4) : « Le Seigneur a tout fait à cause de lui-même » (*Tos. Berakot*, IV, 1). N'entendons-nous pas un écho de cette directive dans le mot de S. Paul, invitant les Corinthiens (I Cor., X, 31) à faire tout pour la gloire de Dieu? Philon résume la doctrine courante, lorsqu'il assure que l'observation des préceptes tend à la gloire de la cause universelle (*De migrat. Abrahæ*, 23).

En outre, la pratique des commandements, surtout de ceux qui concernent la charité, est un moyen d'imiter Dieu, et ce devoir incombe à tout homme. Voici un commentaire du mot de Deut., XI, 22 : « En allant dans toutes ses voies et en s'attachant à lui » :

Mais comment est-il possible à l'homme de monter en haut et de s'attacher à lui? N'est-il pas dit (Dan., VII, 9) : « Son trône était de flammes de feu, ses roues un feu ardent? » Mais cela veut dire : Attache-toi aux sages (rabbins) et aux disciples et je t'impute comme si tu étais monté en haut.

Est-il possible à la chair et au sang d'être appelés du nom du Saint, béni soit-il? Mais, de même que le Lieu est appelé miséricordieux et compatissant, sois aussi compatissant et miséricordieux, et fais des dons gratuits à tout homme. Sois comme lui : juste, pieux *(ḥasid)*... Et il est dit aussi (Joel, III, 5) : « Quiconque invoquera (portera par son imitation) le nom de Yahweh sera sauvé... » (*Siphré* sur Deut., XI, 22; *Sota*, 14 *a*).

Nous avons tenu à citer ces sentences si nobles et belles; observons, cependant, que notre littérature incite plus souvent à la pratique des commandements par la perspective des sanctions. La grande prière quotidienne, le *šema'*, joint les deux motifs : « Tu aimeras Yah, ton Dieu, de tout ton cœur... Si vous écoutez mes commandements..., je donnerai la pluie à votre pays » (Deut., VI, 5; XI, 13 sq.). Comment séparer les deux points de vue dans une théologie qui érige en principe absolu le système de la rétribution?

2. *La rétribution.* — Ce principe, dont Maimonide fait le onzième des articles fondamentaux professés dès l'origine, comprend deux points corrélatifs : toute action est suivie d'une récompense ou d'un châtiment correspondants; tous les biens et les maux qui surviennent aux hommes sont le salaire de leurs œuvres bonnes ou mauvaises.

Le premier principe est universellement admis. Innombrables sont les sentences rabbiniques dans lesquelles s'exprime l'assurance que tout commandement comprend aussi la mention de son salaire, et qui encouragent aux œuvres méritoires par la promesse d'une récompense. Innombrables aussi les textes des apocryphes qui formulent les mêmes idées. Fait plus significatif : Philon, malgré ses attaches avec le stoïcisme, a voulu commenter les passages bibliques qui spécifient les bénédictions et malédictions dont Dieu sanctionnera sa Loi, et il estime que peines et récompenses sont justes et utiles pour exciter à l'espérance et à la honte (*De præmiis et pœnis*, 1-4, 8, 9...). Nous aurions encore à examiner si ces récompenses ne sont pas envisagées plutôt comme un salaire que Dieu doit ou qu'il s'engage en justice à verser.

Voici maintenant la contrepartie de ce premier principe : il n'est pas de souffrance, pas de mort, qui ne soient la peine d'un péché; et donc, quand survient une infortune quelconque, un esprit juif en recherche la cause : les Évangiles contiennent plusieurs exemples de cette conviction : Joa., IX, 2; Luc., XIII, 2, 4. Bien plus, on sait de quelle faute telle maladie est la punition : ainsi la mauvaise langue est châtiée par la lèpre (*Siphra* sur Lev., XIV, 35), à moins qu'elle ne le soit par la diphtérie (*Sabbat*, 33 *b*).

La rétribution est ordinairement appliquée dès ce monde : elle comprend donc avant tout peines et récompenses d'ordre temporel et matériel. Cependant, on voit de plus en plus clairement que la sanction exacte et définitive, le rétablissement de l'ordre, actuellement si douloureusement bouleversé, est réservé au siècle à venir. R. Tarphon (vers 110) conclut ainsi divers avertissements moraux : « Et sache que leur salaire est donné aux justes au futur à venir. » (*Abot*, II, 16.) La pensée est nettement exprimée dans une des prières quotidiennes (reproduite dans le traité de la *Mišna*, *Pea*, I, 1) : « Voici les choses qui n'ont pas de mesure : l'angle des champs [à laisser aux pauvres], les prémices, apparaître [devant Dieu aux trois fêtes de pèlerinage], les œuvres de charité et l'étude de la Tora. Voici les choses dont on mange les fruits en ce monde et dont le capital est réservé pour le monde à venir : honorer son père et sa mère, accomplir des œuvres de charité, procurer la paix entre les hommes; mais l'étude de la Loi a autant de valeur que tout cela. »

La sanction est appliquée par Dieu dans ses jugements, à savoir le jugement final, mais aussi les jugements quotidiens et annuels. Ce dernier est exercé au nouvel an, où l'on arrête le compte des mérites et des démérites de chacun : si les mérites l'emportent, l'homme est classé parmi les justes; si au contraire les démérites sont en plus grand nombre, c'est un impie; si mérites et démérites s'équilibrent, c'est un homme moyen. Cependant, la sentence ne sera arrêtée que dix jours plus tard, au jour des Expiations; jusqu'alors chacun peut modifier la sentence par sa pénitence et ses bonnes œuvres. Ainsi dans l'établissement de la sentence, c'est déjà une règle arithmétique de justice commutative qui prévaut; on admet cependant que,

surtout pour les Israélites, Dieu se montre plus indulgent.

Nous retrouvons la même règle de proportion rigoureuse pour ce qui regarde le salaire : « mesure pour mesure ». Pas de bonne action qui ne reçoive son salaire : ainsi R. Éléazar ben Azaria (vers 100) déclare que les Égyptiens ont été récompensés des biens qu'ils avaient donnés aux Israélites, pourtant dans des vues intéressées (*Siphré* sur Deut., XXIII, 8). Cependant, par atténuation de ce principe, les punitions sont inférieures aux péchés qu'elles frappent (R. Méïr, *ibid.*, VI, 5); la mesure de la récompense est plus large que celle de la punition (*Siphra* sur Lev., V, 18).

Le principe de « mesure pour mesure » se complète par celui du talion : on est puni par où l'on a péché :

Hillel, voyant un crâne flotter sur l'eau, lui dit : « Parce que tu as noyé [les autres] on t'a noyé; mais ceux qui t'ont noyé finiront par être noyés » (*Abot*, II, 6).

Et voici plus longuement :

Joseph fit une action méritoire en ensevelissant son père : aussi Moïse fit-il une action méritoire en ensevelissant Joseph; et s'il ne l'avait pas fait, les Israélites n'auraient pas pris soin de lui...

De même trouvons-nous au sujet de l'adultère :

R. Méïr disait : Par où prouves-tu qu'on est mesuré suivant la mesure dont on a mesuré? — De ce qu'il est dit (Is., XXVII, 8) : « Avec mesure, par l'exil tu le châties. » — Et il montre que cela s'étend à toutes les mesures... Et ainsi nous trouvons, en ce qui concerne la femme *(sota)* suspecte d'adultère, qu'on la mesure suivant qu'elle a mesuré. Elle s'est mise en avant : aussi le prêtre la met devant tous, pour qu'on voie son ignominie. Elle enlevait son voile : aussi le prêtre enlève sa cape de dessus sa tête et la met sous ses pieds. Elle parait sa figure : c'est pourquoi sa figure devient livide. Elle se peignait les yeux : c'est pourquoi ses yeux sont arrachés. Elle se mettait une ceinture à franges : c'est pourquoi le prêtre lui met une corde égyptienne et l'en lie par-dessus les seins. Elle montrait sa chair : c'est pourquoi le prêtre montre à la foule son ignominie. Elle dévoilait ses cuisses : c'est pourquoi ses cuisses se décomposent. Elle le prenait sur son ventre : c'est pourquoi son ventre s'enfle... (*Tos. Sota*, III, 1-4).

Si ordinairement les punitions sont conçues comme matérielles et extérieures, nous trouvons aussi l'idée d'une punition intrinsèque : Ben Azzay (vers 110) disait : « Sois prompt à accomplir un commandement léger et fuis la transgression. Car un commandement (mérite qui en résulte) produit un commandement et une transgression produit une transgression; en effet, le salaire d'un commandement est un commandement et le salaire d'une transgression, une transgression » (*Abot*, IV, 2).

Également on tient compte des vues individualistes, si fortement inculquées dans Jérémie et Ézéchiel, et on répète que la rétribution est strictement individuelle : si les enfants meurent pour les pères, c'est qu'ils ont fait les mêmes œuvres (*Siphra* sur Lev., XXVI, 39). Pourtant on conserve l'idée d'une solidarité dans les punitions comme dans les mérites. R. Siméon ben Éléazar (vers 190) disait :

...L'homme a-t-il pratiqué un commandement, heureux est-il, car il a incliné la balance dans le sens du mérite pour lui et pour le monde. A-t-il commis une transgression, malheur à lui, car il a incliné pour lui et le monde dans le sens de la dette. A ce sujet il est dit (Eccl., IX, 18) : « Un seul pécheur peut détruire beaucoup de biens : à cause de cet unique péché qu'il a commis, il a perdu pour lui-même et pour le monde beaucoup de biens » (*Tos. Qidduchim*, I, 14).

La solidarité joue aussi pour les mérites : nous savons le trésor que sont les mérites des Pères et les mérites d'Israël. On croit pareillement que les prières et les souffrances des justes peuvent expier les péchés des autres (*Mekilta* sur Ex., XII, 1; XXII, 22...).

Cette dernière affirmation vient heureusement corriger le principe de la rétribution compris de manière étroite et rigoureuse. Il est encore assoupli par les vues suivantes. Dieu souvent veut laisser ignorer la récompense des commandements afin que ne soit négligée aucune loi et surtout afin de combattre les mobiles intéressés (*Tanḥuma B; Eqeb*, 3, IV). On répétera volontiers la maxime d'Antigone de Sokko (II[e] ou III[e] s. av. J.-C.) : « Ne soyez pas comme des serviteurs qui servent leur maître à condition de recevoir un cadeau; mais soyez comme des serviteurs qui servent leur maître sans stipuler qu'ils recevront un cadeau. Et que la crainte du ciel soit sur vous. » (*Abot*, I, 3.) Et R. Éléazar ben Pedat († 279) ajoute cette remarque sur Ps., CXII, 1 (« Bienheureux celui qui craint le Seigneur et se complaît dans ses commandements ») : « ...en ses commandements et non dans le salaire de ses commandements. » (*Aboda Zara*, 19 *a*.)

4° *Le péché et son expiation.* — 1. *Nature du péché.* — Profondément religieux, l'Israélite est constamment préoccupé du péché qui menace, tant pour l'éviter que pour en obtenir le pardon.

Le péché se définit essentiellement comme une violation de la volonté divine, manifestée par la Loi. Primitivement toute violation d'une loi était tenue pour un péché, même si elle restait purement matérielle; nous savons quelle place tiennent dans le rituel les sacrifices pour les fautes par inadvertance ou ignorance. Peu à peu, la théologie juive a mieux déterminé à quelles conditions la violation d'une loi constitue un vrai péché, oblige à réparation du dommage causé au prochain et de l'offense faite à Dieu. Nous y rencontrons une analyse très attentive de l'acte humain, présageant celles que présentent nos théologies morales : quelles science, intention et volonté sont requises pour entraîner culpabilité; au contraire, quelles ignorance ou inadvertance excusent. Nous arrivons ainsi à une casuistique fort déliée et sûre, malgré d'inévitables subtilités. De ce chef aussi, se trouve plus nettement dégagé l'élément qui constitue l'acte peccamineux, à savoir la révolte contre Dieu, le mépris de sa Loi, qui peut aller jusqu'à la négation pratique du Créateur.

Cette notion permet aussi de découvrir le péché dans des actes purement intérieurs. La théologie juive connaît les péchés de regard, par exemple les adultères par les yeux (*Nidda*, 13 *b; barayta* de l'école d'Ismaël, † 135); les péchés de désir, impuretés ou intention mauvaise, ainsi est coupable celui qui mange de l'agneau en croyant et voulant manger du porc (R. Aqiba, *Tos. Nazir*, III, 14); les péchés de pensée, cogitations sur des actes sexuels, rendant coupables des pollutions nocturnes (*Zabin*, II, 2). Voici, en général, suivant un disciple d'Aqiba, R. Ruben ben Strobilos, à quelles conditions on peut être coupable :

Un homme n'est suspect d'une chose que s'il l'a commise; ou si, ne l'ayant pas commise en entier, il en a commis une partie; ou si, ne l'ayant pas commise du tout, il a médité en son cœur de la commettre; ou si, ne méditant pas en son cœur de la commettre, il la voit commettre par d'autres et s'en réjouit (*Moéd Qaṭon*, 18 *b*).

Quant à son effet profond, le péché est considéré comme une souillure, une profanation et méconnaissance de la sainteté divine : il souille la terre et met en fuite la Šekina; il corrompt l'homme, développe en lui les tendances mauvaises, qui par suite ne cessent de croître : d'abord fil ténu, puis câble épais; il aveugle et endurcit le cœur...; il est puni par toutes sortes de maux et de fléaux. Mais alors ne vaudrait-il pas mieux être une bête, qui ne peut pécher (*IV Esdr.*,

VII, 62-66)? Comment le péché a-t-il pu s'introduire dans le monde? La conviction unanime, c'est que le péché n'est pas œuvre de Dieu : « Je vous jure à vous, pécheurs, que de même qu'une montagne n'est jamais devenue et ne deviendra un serviteur, ni une colline une servante, ainsi le péché n'a pas été envoyé sur la terre; mais les hommes l'ont fait d'eux-mêmes et ceux qui l'auront commis seront en grande malédiction » (*Hénoch*, XCVIII, 4).

Nous connaissons les traditions sur l'origine du péché : il fut introduit dans le monde par le premier homme que Satan, jaloux, avait tenté; il fut enseigné aux hommes par les mauvais anges ou leurs progénitures. Rien ne supprime ou ne diminue la culpabilité de l'homme : quelque part qu'aient sa mauvaise nature, sa concupiscence, son ignorance de la Loi, il est le seul responsable.

L'homme peut-il éviter le péché? Suivant des propos rabbiniques isolés, certains hommes auraient été sans péché. L'opinion la plus reçue, plus lourdement inculquée dans les apocryphes, c'est que personne n'est et ne fut sans péché, pas même les patriarches, ni Moïse. Pour ouvrir les yeux de R. Éliézer, protestant qu'il n'avait violé aucun commandement, alors qu'il avait enseigné que personne n'est sans péché, des souffrances lui furent envoyées dont il s'étonnait (*Sanhedrin*, 101 *a*).

2. *Expiation du péché.* — Puisque l'état de péché est universel et entraîne de si funestes conséquences, il importe souverainement de savoir comment on peut en être purifié. C'est une des caractéristiques de l'âme juive que la préoccupation d'être délivrée du faix de ses péchés : témoin, dans la Bible et dans la littérature subséquente, le développement des prières pénitentielles, qui tiennent une si grande place dans la piété juive. Aussi bien, la doctrine juive connaît-elle plusieurs moyens d'expier les péchés; ils sont énumérés par R. Ismaël († 135) :

> Il y a quatre espèces d'expiation : celui qui a transgressé un commandement préceptif et a fait pénitence, il est sûr qu'on (Dieu) lui pardonnera suivant Jer., III, 23; celui qui a transgressé une interdiction, s'il a fait pénitence, il reste en suspens et le jour de Kippur expie, suivant Lev., XVI, 30; celui qui a violé les commandements entraînant la peine de l'extermination (par Dieu) ou la mort par la sentence du tribunal, et qui a fait pénitence, le jour de Kippur le met en suspens, et les souffrances (purificatrices que Dieu lui envoie) expient suivant Ps., LXXXIX, 33; mais celui par qui le nom du Ciel a été profané, s'il a fait pénitence, la pénitence est sans force pour suspendre et le jour de Kippur ne peut purifier, mais la pénitence et le jour de Kippur expient pour un tiers, les souffrances supportées le reste de l'année expient pour un tiers, et le jour de la mort purifie, suivant Ex., XXIII, 21. Puis il parle des sacrifices pour le péché (*Tos. Yom Hakippurim*, V, 6-9).

Voyons d'abord les moyens rituels d'expiation que prévoit la législation mosaïque.

Le Lévitique mentionne en premier lieu les sacrifices pour le péché : l'immolation de la victime devait être accompagnée, suivant les indications rabbiniques, par la confession du péché commis et par la réparation du tort causé au prochain. Les écoles rivales de Hillel et de Šammay attribuent aussi une valeur purificatrice à d'autres sacrifices : ceux du commencement du mois, ceux des pèlerinages, même l'holocauste perpétuel : ils lavent et blanchissent, comme fait le foulon, les péchés d'Israël (*Pesiqta R. Kahana*, 61 *b* : opinion des rabbins du IIe siècle). La grande expiation liturgique, celle dont bien des Juifs modernes, ayant abandonné toute croyance et toute pratique, tiennent à s'assurer le bénéfice, est celle de la fête de l'Expiation (le *Kippur*), dont le Lévitique (XVI) détaille les rites pratiqués au Temple, et dont on garde encore le grand jeûne, ainsi que les interminables prières à la synagogue : on croyait que quiconque y participe entièrement voit toutes ses fautes pardonnées. Quelle impression inoubliable devaient produire les confessions du grand-prêtre, revêtu d'habits spéciaux, les divers sacrifices, le sang répandu dans le Saint des Saints, en tremblant, et sous la protection d'un nuage d'encens, l'envoi au désert, vers Azazel, du bouc émissaire : certains rapportaient que, lorsque le bouc s'était abîmé dans le précipice, la bandelette rouge suspendue dans le Temple devenait blanche, attestant par là que tous les péchés étaient remis (*barayta* de R. Ismaël, *Yoma*, VI, 8, et *gemara* correspondante).

Les souffrances et la mort sont aussi, nous l'avons vu, des moyens d'expiation. Les souffrances, ce sont d'abord les châtiments corporels infligés par les tribunaux : le coupable, soumis à la flagellation, est appelé impie avant son supplice, ensuite frère : preuve que la peine a purifié son péché (R. Ḥanina ben Gamaliel, vers 110, *Siphré* sur Deut., XXV, 3). Souffrances expiatoires encore, les maladies et autres peines que Dieu envoie; quand elles frappent un juste qui n'a conscience d'aucun péché, on les appelle « châtiments » ou « corrections d'amour », et on les accueille avec joie; on s'attriste, au contraire, si l'on reste trop longtemps sans en recevoir (*Mekilta* sur Ex., XX, 23..., doctrine commune). La mort aussi expie, soit la mort naturelle, soit la peine capitale : le condamné, assure-t-on, aura part au siècle à venir s'il a confessé son péché avant son supplice (*Sanhedrin*, VI, 2). La doctrine de l'expiation vicaire par les souffrances, par la mort et surtout par le martyre, semble avoir été généralement admise dans le monde juif, bien avant Jésus-Christ (II Macch., VII, 37; *Siphré* sur Num., XXV, 13, etc.).

Nous avons rencontré cette affirmation que tous les moyens expiatoires supposent la pénitence ou peuvent être suppléés par elle. Nous disons pénitence, suivant le terme courant; le mot hébreu *tešuba*, ainsi que le correspondant grec, μετάνοια, se rendraient mieux par « conversion ». Ce chapitre de la conversion est un des plus importants de la doctrine juive : nous le devinons par la place qu'elle tient dans toute notre littérature, ainsi que dans les Évangiles. Josèphe et Philon en parlent aussi. Ce dernier fait de la pénitence une vertu, celle qui occupe le second degré de la perfection; il la définit : le salut dans le naufrage, une réforme de vie, qui consiste à se tourner vers le bien; elle est le propre d'une âme courageuse (*De pœnitentia*, V).

La pénitence comprend plusieurs actes. Le premier, c'est la confession des péchés : elle doit précéder tout sacrifice pour le péché; il est bon de la renouveler tous les ans à Kippur, en union avec le grand-prêtre et de la multiplier au cours de sa vie (*Tos. Yom Hakkipurim*, V, 14, 15). Pour être sincère, elle doit comprendre l'aveu détaillé de toutes les fautes dont on est coupable, ainsi que le bon propos de ne plus pécher; sinon c'est une pénitence trompeuse, incapable d'obtenir le pardon divin : de même l'homme souillé, qui voudrait garder en mains un reptile, ne pourrait être purifié, même s'il faisait passer sur lui toutes les eaux du monde (*Tos. Taanit*, I, 8). Il faut encore réparer les torts causés au prochain et faire les démarches nécessaires pour se réconcilier avec lui : comme il est dit souvent, « les péchés commis contre Dieu, Dieu te les pardonne, mais les péchés qui sont entre toi et le prochain ne te sont pardonnés que lorsque tu as apaisé le prochain » (*Siphra* sur Lev., XVI, 30). Cette confession, sincère et intégrale, obtient immédiatement le pardon (*Ps. Salomon*, IX, 12; Josèphe, *Bellum*, V, IX, 4, § 415).

L'efficacité de la pénitence est un des lieux com-

muns de la littérature juive; c'est aussi une des bases de la vie religieuse. Dieu est toujours prêt à accueillir la pénitence : ses mains sont étendues d'entre les ailes des vivants, qui portent son trône, pour recevoir les pénitents (Rabbi Juda le Saint, vers 180, *Pesaḥim*, 119 *a*). Cet empressement de Dieu en faveur des pénitents est illustré surtout par l'exemple de Manassé : les anges, racontait-on, s'opposaient à ce que le Seigneur reçût sa pénitence; il leur déclare que, s'il agit ainsi, il brisera les mains des pénitents, et il fore un trou dans le ciel, afin de pouvoir entendre et exaucer la prière du roi impie et repentant (R. Juda ben Ilay, vers 150, *Sanhedrin*, 103 *a*).

Le pardon divin est complet : les péchés sont supprimés, effacés, bien plus, changés en mérites (R. Siméon ben Yoḥay, vers 150, *Yeruš. Pea*, I, 1, 16 *b*). Les pécheurs purifiés sont, en quelque sorte, créés à nouveau (*Siphré* sur Deut., III, 29).

Dans l'histoire d'Israël, la pénitence tient une place considérable : elle a procuré au peuple les bienfaits divins les plus signalés; elle pourra hâter la rédemption dernière (*Siphré* sur Num., XI, 3; *Yeruš. Taanit.*, I, 1, 63 *d*). Dans la vie des individus elle doit jouer un rôle capital : R. Éliézer (vers 90) invite à se repentir au moins un jour avant de mourir, et, pour ne pas y manquer, d'être toujours dans la pénitence, d'avoir toujours son habit propre et blanc (*Sabbat*, 123 *a*). C'est dans cet esprit que R. Jacob (vers 120) déclarait préférer une heure de pénitence et de bonnes œuvres en ce monde à toute la vie du siècle à venir (*Abot*, IV, 17).

La pénitence est ouverte à tous, Dieu offrant à tous les pécheurs, avant de les frapper, la possibilité et l'occasion de faire pénitence (*Mekilta* sur Ex., XV, 5). Toutefois, afin que cette doctrine n'encourage pas les pécheurs à récidiver ou à s'attarder dans le péché, on affirme que certains grands coupables ne seront jamais pardonnés, tout particulièrement ceux qui ont causé la chute de leurs semblables (*Abot*, V, 18), et que l'occasion de se convertir ne sera pas accordée à ceux qui pèchent avec l'intention de faire pénitence (*Yoma*, VIII, 9).

Cette doctrine de la pénitence s'avère une des plus hautes doctrines morales et religieuses du judaïsme; elle devait préparer les âmes à écouter la prédication de Jean-Baptiste, reprise par Jésus : « Faites pénitence, car le règne de Dieu est proche. »

VII. Vie religieuse. — Nous avons l'habitude actuellement de séparer et distinguer les devoirs de justice et de charité des devoirs du culte, la morale de la religion. Il n'en allait pas ainsi en Israël : tout rentrait dans la religion. Il est pourtant légitime d'exposer successivement ce qui concerne la vie religieuse et la vie morale, en rangeant sous la première rubrique, non seulement les actes du culte public, mais aussi les observances; d'autant que ces diverses obligations tiennent dans l'existence d'un Israélite une place considérable : sur les soixante-trois traités de la *Mišna*, quarante-trois sont consacrés à cette matière.

Nous ne voulons pas décrire toutes les pratiques de la religion juive, nous nous proposons uniquement de déterminer les sentiments et les idées qui inspirent ou qu'expriment et que produisent ces rites. Notons-le : l'exercice de la religion juive est, en principe et dans son ensemble, réservé aux hommes, les vrais membres d'Israël.

La religion juive comprend, à côté des liturgies publiques du Temple et des synagogues, quantité de rites privés, qui constituent une liturgie individuelle et domestique, encore plus importante pour le maintien du judaïsme, et plus caractéristique.

1° *Le Temple et ses liturgies.* — Certains historiens modernes du judaïsme affirment ou insinuent que, depuis le développement du culte synagogal, les Juifs s'étaient quelque peu désaffectionnés à l'égard du Temple. Cette affirmation est contredite par tous les faits que nous connaissons : l'attachement pour le Temple que manifestent les soldats de Judas Macchabée, le deuil que les Juifs d'après 70 prendront sur sa ruine, l'empressement de tous les Juifs fidèles à le visiter, le souvenir émerveillé qu'ils gardent de ses richesses prodigieuses et des cérémonies solennelles qui s'y déroulent, il suffit de parcourir la *Lettre* du Pseudo-Aristée pour en être convaincu. Relisons une de ses pages; après avoir décrit le Temple (83-91), il présente l'ordonnance des sacrifices :

> Le service des prêtres est insurpassable en raison de l'ardeur, de l'élégance et du silence. Chacun accomplit spontanément la tâche imposée, malgré le labeur nécessaire. Et ils servent sans cesse : les uns apportant le bois, les autres l'huile, les autres la farine, les autres les aromates, d'autres consumant les chairs. Ils y montrent beaucoup de force, lançant très haut et sans manquer leur but de gros quartiers de veau... Il est un lieu où ils vont se reposer; alors les autres se lèvent rapidement, personne ne commandant le service. Un silence absolu régnait au point qu'on aurait pu supposer qu'il n'y avait personne, alors qu'il y avait plus de sept cents officiants et une foule nombreuse, offrant les sacrifices; mais tout s'accomplit en crainte et comme il est digne de la haute divinité.
>
> Je fus frappé d'un grand étonnement quand je vis Éléazar officier : ses vêtements et sa majesté, venant de sa tunique, des pierreries dont il était recouvert (description)... Et sur la mitre est la sainte empreinte royale portant le nom de Dieu en lettres sacrées sur une plaque d'or, pleine de gloire.
>
> La splendeur du spectacle remplissait de crainte et de tremblement, au point qu'on pensait être devant un autre homme, hors du monde; et je suis convaincu que tout homme, contemplant le spectacle susdit, en viendrait à une stupeur et à une admiration ineffable, tout renversé en ses sens par l'impression produite par la disposition sainte de chacun (92-99).

1. *Le Temple.* — Au temps de Jésus, le Temple de Jérusalem, restauré par Hérode, tout éclatant de marbre blanc et d'or, se présentait avec une splendeur qu'il n'avait jamais atteinte et qui permettait alors de le dire « célèbre dans tout l'univers » (II Macch., II, 23). L'admiration que méritaient ses réelles beautés était encore accrue par toutes les légendes qu'on racontait à son sujet : l'odeur de ses aromates faisait éternuer les chèvres à plusieurs lieues à la ronde; l'illumination de *Sukkot* rivalisait avec la lumière du soleil, tout Jérusalem se trouvant éclairé comme en plein jour; le grincement de ses portes, quand on les ouvrait, réveillait toute la ville... Tout cela n'était que l'expression populaire et naïve de l'amour que tous portaient au Temple unique : amour qui se fondait avant tout sur la conviction que le sanctuaire était la demeure du Dieu vivant, la résidence de la Šekina, gage de consécration et de bénédiction pour Sion et pour tout Israël.

Maison de Dieu, le Temple est un lieu très pur et très saint : pour y entrer les Israélites devaient se purifier de toutes leurs impuretés légales. L'obligation était encore plus grave pour les prêtres : au prêtre qui aurait accompli son service en état d'impureté, on devait rompre le crâne à coups de bâton (*Sanhedrin*, IX, 6). Les païens ne pouvaient dépasser le parvis qui leur était réservé : « Celui qui franchirait ces barrières, disait une inscription, ne devrait s'en prendre qu'à lui-même de la mort qui s'ensuivrait. » Et la Loi prescrivait : « Que personne n'entre à la montagne de la maison avec son bâton, son sac, son bissac ou de la poussière sur ses souliers; qu'on ne le prenne pas comme chemin de traverse et qu'on

n'y crache pas » (*Berakot*, IX, 5; cf. Marc., XI, 16).

En conséquence de cette sainteté, le Temple expie les péchés d'Israël : c'est pour cela qu'il est appelé « Liban », c'est-à-dire celui qui blanchit (R. Yoḥanan ben Zakkay, vers 70, *Siphré* sur Deut., I, 7); l'autel aussi participe à cette propriété : il assure la paix entre Israël et son Père qui est au ciel (id., *Mekilta* sur Ex., XX, 25); les vêtements du grand-prêtre, tout particulièrement sa coiffure précieuse, jouissent de cette même vertu (*Tos. Pesaḥim*, VI, 5; cf. Philon, *De specialibus legibus*, I; *De victimis*, 7). Notons au passage cette idée, que nous retrouverons : certains objets matériels peuvent produire, en vertu de leur consécration, des effets d'ordre spirituel : notion qui s'apparente quelque peu à notre conception sacramentelle.

On comprend que le culte pour le Temple se soit étendu au sacerdoce, lui aussi consacré, et par des onctions d'huile sainte, et par ses fonctions. Certes, au temps de Jésus, les grands-prêtres et leurs parents, qui détenaient les hautes charges sacerdotales, n'étaient guère entourés de considération ni d'affection : on les savait vendus aux Romains, mondains, cupides, durs et méprisants pour le bas clergé et pour le peuple. Le grand-prêtre apparaissait cependant comme une sorte de médiateur sacré entre Dieu et son peuple : il était nécessaire pour la grande expiation de Kippur; il demeurait par ailleurs le chef religieux, et en grande partie le chef politique de la nation : on continuait donc de le vénérer. Les prêtres du commun semblent avoir été autrement dignes, attachés à leurs fonctions sacerdotales et sacrificielles jusqu'à la mort, se laissant égorger à l'autel pendant les sièges de la ville, plutôt que d'abandonner leur service. Aussi comprenons-nous que, dans les épitaphes, même postérieures à 70, on ait tenu à mentionner ce titre de prêtre.

2. *Les sacrifices.* — Nous avons vu la stupeur admirative du Pseudo-Aristée contemplant la liturgie des sacrifices. Pour réaliser l'état d'esprit, à cet endroit, des Juifs anciens, nous devons faire abstraction de nos jugements et de nos sentiments personnels : nous aurions eu en horreur ces boucheries dégoûtantes et la fumée nauséabonde des holocaustes : rien de pareil chez les peuples de l'antiquité, pour qui le sacrifice était le principal geste d'adoration.

Sur ce point, nous constatons d'abord la générosité des Juifs : holocaustes biquotidiens, sacrifices additionnels du sabbat et des fêtes, sacrifices pour le péché, sacrifices volontaires ou pour acquitter des vœux, tout cela représente la destruction annuelle d'un cheptel considérable et d'un ample stock de farine, d'huile et de vin.

Pourquoi cette ardeur à offrir des sacrifices? Provient-elle de sentiments religieux purs et élevés? Les prophètes ont assez énergiquement rappelé que Dieu n'a pas besoin du sang des boucs et des génisses : Israël a retenu la leçon. On enseigne que Dieu veut les sacrifices, non pour lui-même, mais par condescendance pour ses fils, afin de pouvoir leur accorder ses faveurs et le pardon de leurs péchés (*Siphré* sur Num., XXVIII, 8); on peut donc appeler les sacrifices des paraclets (R. Éliézer, vers 90, *Yeruš. Taanit*, I, 1, 63 *c*).

Pour quelles raisons les sacrifices ont-ils cette vertu d'expiation et de propitiation? Nous savons la puissance expiatrice de l'autel : on dit aussi qu'il consacre tout ce qui pourrait lui revenir (*Zebaḥim*, IX, 1, 7). La théologie juive attache une signification capitale aux divers rites, sur lesquels les rabbins discuteront longtemps après la destruction de l'autel. Le fidèle qui offre le sacrifice et le prêtre qui le présente doivent former des intentions précises; il faut garder dans l'immolation de la bête, dans l'offrande et la combustion de ses parties, les rites prescrits : sans quoi tout est invalide. Remarquons encore la vertu surnaturelle attribuée à des gestes matériels. Néanmoins, ne pensons pas qu'un ritualisme grossier ait étouffé ou exclu tout sens religieux profond. Les sacrifices doivent purifier, écrit Philon; il faut aussi que l'esprit de celui qui offre l'holocauste soit pur et que sa vie soit remplie de bonnes actions (*De victimis*, 5, 7; *De sacrificantibus*, 3). Nous retrouvons quelque peu cette note dans les livres apocryphes, un peu moins chez les rabbins : R. Siméon ben Yoḥay (vers 150) assure que Dieu n'agrée pas les sacrifices qui proviennent du vol ou qui sont offerts par des pécheurs (*Sukka*, 29 *b*, sur Mal., I, 13).

Par ailleurs, la liturgie des sacrifices fait, de plus en plus, une place à la prière : au Temple, les prêtres et les lévites chantent des Psaumes, récitent le Décalogue, le *Šema'* (« Écoute, Israël, ton Seigneur est un Dieu-un »), diverses bénédictions qui implorent les grâces divines, temporelles ou spirituelles. Les fidèles aiment à assister aux cérémonies, à y prendre part en répondant aux acclamations des prêtres par leurs prostrations et autres gestes d'adoration : manifestations d'une religion intérieure et véritable. Ne nous étonnons pas de voir les Douze monter au Temple aux heures des sacrifices, ni un Paul faire les frais des oblations de quatre nazaréens et se purifier afin de pouvoir les offrir avec eux (Act., II, 46; III, 1; XXI, 23-26).

3. *Les fêtes.* — La piété juive attache une importance considérable aux fêtes, qui constituent son calendrier liturgique. Contentons-nous de dégager les sentiments que devaient produire ces fêtes.

Vient d'abord le groupe des fêtes de pèlerinage, les *regalim* : Pâque, la fête des Semaines ou Pentecôte, Sukkot ou fête des Tabernacles, comme nous disons si improprement, fête des Cabanes, disent les Juifs algériens, fête des Huttes, faudrait-il dire. Nombreux étaient les Juifs qui venaient alors à Jérusalem. Ces pèlerinages ravivaient leur piété, leur attachement et leur admiration pour le Temple et ses liturgies; ils renforçaient aussi leur fierté d'appartenir au peuple élu de Dieu, peuple si fraternel et si fervent. C'étaient des fêtes pleines de joie, en raison des chants qui les accompagnaient et aussi des repas et liesses auxquels il fallait consacrer la dîme seconde. Primitivement ces fêtes étaient des fêtes agricoles; elles conservaient encore ce caractère par les bienfaits qu'on demandait à Dieu et par les offrandes destinées à obtenir ces grâces : offrande de la gerbe, des prémices, puis libation des eaux — aussi disait-on qu'en ces trois jours le monde est jugé (Dieu décrète ses bienfaits) sur les moissons, sur les fruits des arbres, sur les eaux (cf. *Tos. Roš ha-šana*, I, 13). Relevons les analogies entre les offrandes rituelles et les faveurs implorées : liturgie sympathique dans laquelle se manifeste toujours la même tendance à correspondre avec les réalités invisibles par des symboles matériels. Ces trois fêtes prirent aussi de bonne heure un sens national, contribuant ainsi à accuser et fortifier le caractère foncier du judaïsme, religion-nation. Pâque rappelait l'affranchissement de la servitude égyptienne, c'était la fête de la libération et de l'indépendance; la Pentecôte commémorait le don de la Loi au Sinaï; la fête des Tabernacles, avec ses huttes de branchages, rappelait le séjour au désert et la création de la nation.

Dans les fêtes suivantes, la signification nationale est la seule que nous puissions découvrir : la fête de la Dédicace rappelait la victoire de Judas Macchabée et, comme écrit Josèphe (*Antiq.*, XII, VII, 7, § 323 sq.), le recouvrement d'une liberté inespérée; dans celle de *Purim*, de bruyantes réjouissances célébraient le

triomphe sanglant d'Esther sur Aman. Ces deux fêtes étaient bien propres à fomenter, comme un devoir sacré, le patriotisme jaloux d'un peuple, sans cesse écrasé et toujours assuré de ressusciter! Sentiment exaspéré par le jeûne du neuf ab, destiné à pleurer les deux destructions de Jérusalem, survenues le même jour.

Deux autres fêtes, *yamim noraïm*, les « fêtes graves », comme on dit maintenant, avaient pour but d'animer les fidèles à l'esprit de pénitence, de réveiller le sentiment du péché, le désir d'en être purifié. C'est d'abord la fête du Nouvel an, *Roš ha-šana*, le jour où Dieu commence de juger les hommes : on le prie de se souvenir d'Israël en bien (*Roš ha-šana*, I, 2); on y rappelle aussi le souvenir de la création, dont ce serait l'anniversaire, et on y célèbre la royauté de Dieu. L'autre fête est la fête de l'Expiation ou de *Kippur*, la plus sainte des fêtes, disait Philon, la fête par excellence, le Jour, *Yoma*, suivant le titre du traité qui concerne cette solennité. Comme ils devaient être persuadés de la malice du péché et assurés d'en avoir reçu le pardon, ces fidèles qui avaient passé la journée entière dans le jeûne le plus strict (sans manger ni boire, sans se laver ou s'oindre, sans porter de chaussures, sans user du mariage, pendant vingt-quatre heures), qui avaient entendu les confessions du grand-prêtre, qui avaient assisté aux sacrifices solennels, accomplis par le sacrificateur suprême, purifié par de nombreux bains, et qui avaient vu entraîner vers le désert le bouc chargé de leurs fautes! Même ce jour-là, la joie n'était pas absente : les vierges de Jérusalem allaient, parées de blanc, danser dans les vignes, dans l'espérance d'y trouver un époux (*Taanit*, IV, 8 et 30 *b*, *barayta*).

2° *Les synagogues.* — Au temps de Jésus, les synagogues étaient déjà très nombreuses, chaque bourgade avait la sienne : sanctuaire qui rappelait, sans le supplanter, le Temple de Jérusalem.

Le culte synagogal marque presque une révolution religieuse, la création d'une liturgie qui ne fait plus aucune place aux sacrifices : grande nouveauté dont le monde est redevable au judaïsme. Ces assemblées synagogales apportaient leur satisfaction aux besoins essentiels de l'âme juive : prière, étude de la Loi. En effet, cette liturgie synagogale donne une large place à la prière : prière comprenant des psaumes et des formules, d'abord usitées au Temple, et qui iront en se développant. L'instruction religieuse se fait par les lectures de la Tora et des Prophètes, ainsi que par l'homélie qui suit cette dernière leçon. Ce culte simplifié aura lieu d'abord au sabbat et aux fêtes, puis à deux autres jours de la semaine. Ne requérant pas l'intervention des prêtres, il favorisera l'accession des laïques, et surtout des docteurs pharisiens, aux fonctions religieuses.

Ainsi le développement du culte synagogal représente deux mouvements, sinon deux progrès : il prépare l'avènement d'une religion plus intérieure, il accroît l'influence du pharisaïsme. Conséquence historique plus considérable : la diffusion universelle des synagogues et de leur culte réalise la cohésion des Juifs dispersés dans le monde, et, par ailleurs, procurera à la religion juive de se survivre après la ruine du Temple.

3° *Le culte privé : religion personnelle.* — Nous avons déjà dit l'importance capitale de cette liturgie individuelle et domestique : la vitalité du judaïsme dans les cœurs et les familles est en fonction de l'intensité et de la régularité de cette liturgie. Considérons ses divers actes.

1. *La prière.* — On a pu qualifier le peuple juif de peuple de la prière. L'Ancien Testament contient de magnifiques formules de prière, qui inspirent encore et nourrissent la piété chrétienne; nous trouvons dans la littérature postbiblique quantité de prières, où l'on entend un écho, parfois trop affaibli et déformé, des supplications bibliques. Examinons cette prière juive : rien ne donne mieux que sa prière la note et le niveau d'une religion. Les écrits rabbiniques renferment toute une doctrine de la prière, faite de directions morales et spirituelles plus encore que juridiques : parcourons-les rapidement avant de considérer la prière juive en elle-même.

La nécessité de prier est inculquée autant par la pratique que par des préceptes formels. La valeur de la prière est affirmée parfois en termes excessifs : elle remplace, assure-t-on, les sacrifices et leur est supérieure, elle est le culte. Certains la disent supérieure aux bonnes œuvres et même à l'étude de la Tora, mais telle n'est pas l'opinion commune. La journée doit être toute encadrée par la prière : se livrer à une activité quelconque sans avoir fait sa prière du matin est le fait d'un impie. Le meilleur lieu pour prier est le Temple ou la synagogue, et le meilleur temps est celui des supplications publiques, car on peut alors se joindre à la communauté : ainsi s'introduit l'usage de prier deux, puis trois fois par jour, à l'heure des sacrifices du matin et du soir, et aussi à l'heure de la fermeture des portes du Temple *(ne'ila)*. Le Juif pieux prie encore avant et après les repas : ainsi réalise-t-il le *septies in die* de Ps., CXIX, 164. Il consacre encore par des bénédictions tous les actes saillants de la journée : manger, boire, voir un spectacle impressionnant, apprendre une nouvelle, rencontrer un ami... (pour toutes ces circonstances sont proposées des formules); ainsi atteindra-t-il à l'idéal indiqué par R. Méïr : accomplir par jour cent bénédictions ou œuvres méritoires (*Menaḥot*, 43 *b*, sur Deut., X, 12).

Pour prier, il faut choisir un endroit pur, se tenir dans une posture décente et convenable, garder le recueillement *(kawwana)* et diriger vers Dieu son intention et sa dévotion. Suivant la doctrine commune, on était convaincu que la prière bien faite est certainement exaucée par Dieu; on racontait les histoires merveilleuses de thaumaturges, « hommes d'œuvre », obtenant par leurs prières la pluie exactement convenable, ou bien des guérisons même à distance (voir surtout *Taanit*, III et sa *gemara*). Ces gens étaient des professionnels, reconnaissant à divers signes, par exemple quand leur prière coulait sur leurs lèvres, qu'elle était entendue par Dieu (*Tos. Berakot*, III, 3). Ce sont là légendes et superstitions, mais qui ont leur contrepartie dans les sentences qui condamnent les prières vaines, conditionnelles, ou calculatrices, dont le vice est de ne pas respecter la souveraineté divine.

Il sera plus intéressant et plus équitable de considérer la prière juive en elle-même, dans les formules qu'elle a créées.

D'abord la prière publique du Temple et de la synagogue. Le matin on récitait en premier lieu le Décalogue, supprimé plus tard par réaction contre le christianisme naissant : par là on déclarait avant tout accepter le joug des commandements. Puis venait le *šema'*, la grande prière officielle, dont la récitation signifiait recevoir le joug du Règne du ciel. Elle est constituée de trois textes bibliques : Deut., VI, 4-9; XI, 13-21; Num., XV, 37-41 : devoir de servir Dieu, récompense promise à l'accomplissement des préceptes. Elle est moins une prière qu'une profession de foi, très caractéristique de la piété juive par les sentiments qu'elle suggère et par son emploi de la parole divine. Bien des Israélites croyants tiennent à réciter le *šema'* au moment de leur mort; Aqiba, à l'heure suprême de son martyre, prolongeait la dernière

syllabe du *ḥad* final, proclamation de l'unité divine.

Le *šema'*, dès le temps de la liturgie du Temple, était encadré de bénédictions. Il est malheureusement impossible de dégager des textes prolixes actuellement en usage le noyau primitif; voici cependant l'essentiel. Au matin, on commençait par remercier le Créateur :

Béni sois-tu, Ya, notre Seigneur, Roi du siècle, formant la lumière et créant la ténèbre, faisant la paix et créant tout, qui éclaire la terre et ceux qui l'habitent en miséricorde; et qui, en bonté, renouvelle chaque jour continuellement l'œuvre de la création...; et il a disposé les luminaires, réjouissant son siècle qu'il a créé. Béni sois-tu, Ya, formant les luminaires.

La seconde bénédiction remercie Dieu pour la révélation et pour l'élection d'Israël :

D'un amour éternel tu nous as aimés, Ya, notre Dieu, d'une grande et surabondante piété tu as eu pitié de nous, notre Père, notre Roi... C'est nous que tu as choisis de toute nation et langue, par amour tu nous as introduits en ton grand nom, notre Roi, pour te louer, célébrer ton unité, craindre et aimer ton nom. Béni sois-tu, Ya, qui a choisi ton peuple Israël en amour.

La troisième bénédiction du matin, celle qui suit le *šema'*, la bénédiction de la rédemption, est la plus ancienne de toutes :

Vraie, ferme, confirmée, durable, droite, fidèle, aimée... est cette parole qui nous est adressée pour le siècle et à jamais... Le secours de nos pères, tu l'as été depuis le siècle : bouclier et salut pour eux et leurs enfants après eux en toute génération. Béni sois-tu, Ya, qui rachètes Israël.

Le *šema'* du soir est encadré par quatre bénédictions, dont les trois premières rappellent celles du matin et la dernière demande l'aide divine pour la nuit. Nous ne rapportons pas cette prière moins officielle.

La grande prière officielle, la *tephilla* (prière par excellence), dont la plus grande partie était déjà usitée au Temple, est celle qu'on nomme les *šemoné 'esré*, parce que primitivement elle comprenait dix-huit bénédictions. A la fin du Ier siècle, en partie pour exclure les judéo-chrétiens, Rabban Gamaliel lui fit donner sa forme actuelle. Elle est très représentative du judaïsme. Nous la traduisons de la version palestinienne (d'après Dalman, *Die Worte Jesu*, append.); dans les synagogues on récite la forme babylonienne, plus développée et un peu expurgée :

Yy, tu ouvriras mes lèvres et ma bouche annoncera ta louange.

1. Béni sois-tu, Yy [notre Dieu, et le Dieu de nos pères], Dieu d'Abraham et Dieu d'Isaac, et Dieu de Jacob [le Dieu grand, fort et terrible], Dieu très-haut, auteur du ciel et de la terre, notre bouclier et le bouclier de nos pères, notre confiance en toute génération et génération. Béni sois-tu, Yy, le bouclier d'Abraham.

2. Toi, tu es fort, abaissant ceux qui s'élèvent, puissant et jugeant les violents, vivant pendant des siècles, ressuscitant les morts, ramenant le vent et faisant descendre la rosée, entretenant les vivants, vivifiant les morts, en un clin d'œil tu fais germer pour nous le salut. Béni sois-tu, Yy, vivifiant les morts.

3. Saint es-tu et redoutable est ton nom; et il n'y a pas de Dieu en dehors de toi. Béni sois-tu, Yy, le Dieu saint.

4. Fais-nous la grâce de la science [qui vient] de par toi, et de l'intelligence et pénétration [qui vient] de par ta Tora. Béni sois-tu, Yy, qui fais la grâce de la science.

5. Convertis-nous à toi, Yy, et nous nous convertirons; renouvelle nos jours comme autrefois. Béni sois-tu, Yy, qui agrées la conversion.

6. Pardonne-nous, notre Père, car nous avons péché contre toi, efface et enlève nos iniquités de devant tes yeux, car nombreuses sont tes miséricordes. Béni sois-tu, Yy, qui abondamment pardonnes.

7. Vois notre détresse, et combats notre combat, et rachète-nous à cause de ton nom. Béni sois-tu, Yy, le rédempteur d'Israël.

8. Guéris-nous, Yy, de la douleur de nos cœurs, et du chagrin et du soupir : éloigne-les de nous et apporte la guérison à nos blessures. Béni sois-tu, toi qui guéris les malades de ton peuple Israël.

9. Bénis en notre faveur, Yy, notre Dieu, cette année pour qu'elle soit bonne en toutes les espèces de récolte, et fais approcher promptement l'année du terme de notre rédemption; et donne rosée et pluie sur la face de la terre et rassasie le siècle des trésors de ta bonté et donne bénédiction à l'œuvre de tes mains. Béni sois-tu, Yy, qui bénis les années.

10. Sonne la grande trompette pour notre liberté et lève l'étendard pour rassembler nos dispersions. Béni sois-tu, Yy, qui rassembles les exilés de ton peuple Israël.

11. Restaure nos juges comme à l'origine, et nos conseillers comme au début, et règne sur nous, toi, toi seul. Béni sois-tu, Yy, qui aimes le jugement.

12. Que pour les apostats il n'y ait pas d'espérance, et le royaume d'orgueil, promptement déracine-le en nos jours, et les nazaréens et hérétiques, qu'en un instant ils périssent, qu'ils soient effacés du livre des vivants et qu'avec les justes ils ne soient pas écrits. Béni sois-tu, Yy, qui ploies les orgueilleux.

13. Que sur les prosélytes de la justice s'amoncellent tes miséricordes, et donne-nous un salaire bon avec ceux qui font ton bon plaisir. Béni sois-tu, Yy, confiance pour les justes.

14. Fais miséricorde, Yy, notre Dieu, en tes miséricordes nombreuses, à Israël ton peuple, à Jérusalem ta cité, et à Sion l'habitacle de ta gloire, et à ton temple, à ta demeure, et au règne de la maison de David, Messie de ta justice. Béni sois-tu, Yy, Dieu de David, qui bâtis Jérusalem.

15. Écoute, Yy, notre Dieu, la voix de notre prière et fais-nous miséricorde, car tu es un Dieu qui fait grâce et miséricorde. Béni sois-tu, Yy, qui écoutes la prière.

16. Sois favorable, Yy, notre Dieu, et habite en Sion, et que tes serviteurs te servent en Jérusalem. Béni sois-tu, Yy, pour que nous te servions en crainte.

17. Nous te rendons grâces à toi, qui es Yy, notre Dieu et le Dieu de nos pères, pour tous tes bienfaits, pour l'amour et la miséricorde, que tu nous as accordés et que tu nous as témoignés et à nos pères avant nous. Et si nous disons : « notre pied chancelle », ton amour, Yy, nous soutient. Béni sois-tu, Yy, qui prends plaisir à l'action de grâces.

18. Mets ta paix dans Israël, ton peuple, et dans ta ville et dans ta portion, et bénis-nous, nous tous en unité. Béni sois-tu, Yy, qui fais la paix.

Nous transcrivons aussi ce que nous pensons avoir été la partie primitive du *qaddiš*, plusieurs fois répété au cours de l'office synagogal : ses premières phrases auraient été la bénédiction clôturant l'homélie et dites, comme elle, en araméen. C'est cette prière que disent encore les Juifs pieux pour leurs parents décédés :

Que soit magnifié et sanctifié ton nom grand dans le siècle qu'il a créé suivant son bon plaisir; qu'il fasse régner son règne [et qu'il fasse germer sa rédemption et qu'il introduise son Messie et qu'il rachète son peuple], en vos vies et en vos jours, et dans les jours de toute la maison d'Israël, à l'instant et dans un temps proche; et qu'on dise : Amen.

Que son nom grand soit béni pour le siècle aux siècles des siècles.

Dans le culte public, tant au Temple qu'à la synagogue, des psaumes étaient chantés ou récités, déterminant les aspirations et les sentiments de la piété populaire. Nous ne pouvons pas restituer à coup sûr la liste des psaumes ainsi usités. On disait, plusieurs fois tous les ans, le *Hallel*, soit les ps. CXIII-CXVIII et, au temps des pèlerinages, les psaumes des « montées » (CXX-CXXXIV). Les lévites chantaient après le sacrifice quotidien les psaumes suivants, un par jour de la semaine : XXIV, XLVIII, LXXXII, XCIV, LXXXI, XCIII, XCII.

Probablement les bénédictions des repas étaient-elles déjà fixées dans leur substance :

Béni sois-tu, Yy, notre Dieu, roi du siècle, qui nourris le siècle tout entier... Béni sois-tu, Yy, qui nourris tout.

Nous te rendons grâces, Yy, notre Dieu, de ce que tu as donné comme portion à nos pères une terre agréable,

bonne et large, de ce que tu nous as fait sortir d'Égypte... Béni sois-tu, Yy, pour cette terre et ce repas.

Aie pitié, Yy, notre Dieu, d'Israël, ton peuple, et de Jérusalem, ta cité, et de Sion, l'habitacle de ta gloire, et du règne de la maison de David, ton oint... Et bâtis Jérusalem, la cité sainte, promptement en nos jours. Béni sois-tu, Yy, qui bâtis en miséricorde Jérusalem.

Nous avons aussi des bénédictions, encore usitées, dont certaines paraissent anciennes, ainsi : « Béni sois-tu, [Yy, notre Dieu,] de ce que tu ne m'as pas fait goy (gentil), de ce que tu ne m'as pas fait femme, de ce que tu ne m'as pas fait ignorant » (*Tos. Berakot*, VII, 18). Il serait intéressant de transcrire les prières personnelles de certains rabbins anciens, qui expriment si authentiquement leur âme et l'âme juive (plusieurs se trouvent dans notre *Judaïsme palestinien*, t. II, p. 300 sq.).

Nous pouvons maintenant dégager les conceptions qu'on se faisait de la prière.

2. *Fins de la prière.* — La première et la plus importante est l'adoration : toute prière doit commencer et se terminer par la louange (début du Ier siècle, *Aboda Zara*, 7 *b*) et comprendre aussi la mention du Règne du Ciel (R. Yoḥanan ben Zakkay, *Berakot*, 40 *b*). Nous savons la place que doit tenir l'action de grâces : n'user de rien sans avoir rendu gloire à Dieu. Nous avons vu aussi combien nombreuses étaient les oraisons pénitentielles.

A la demande est faite une place considérable : demandes pour la nation, car la prière doit être avant tout collective, demandes aussi pour les besoins individuels, temporels plus que spirituels.

On remarquera, parmi les notes caractéristiques de cette prière, un accent de confiance filiale, de simplicité et de liberté parfois excessive, confinant au sans-gêne. Cependant, la vraie prière réunit le respect à l'abandon : il est rapporté qu'Aqiba fut exaucé dans ses supplications pour la pluie, parce qu'il avait dit : « Notre Père, notre Roi, nous n'avons d'autre Dieu que toi, notre Roi, notre Père, à cause de toi aie pitié de nous » (*Taanit*, 25 *b*). On peut aussi constater qu'il est fait souvent mention des Patriarches et des grands faits de l'histoire nationale. Par là sont attestées les miséricordes divines : leur souvenir est un motif de confiance pour celui qui prie et une adjuration plus pressante au Dieu d'Israël : religion-nation.

On se demande aujourd'hui si, et dans quelle mesure, la mystique s'est rencontrée dans la piété juive (Abelson, *Jewish mysticism*, Londres, 1913; Schechter, *Saints and saintliness. Studies in Judaism*, t. II, p. 148-181). Définissons d'abord la notion de mystique; nous l'entendons comme une expérience directe de Dieu, tout particulièrement de la vie et de l'action surnaturelle de Dieu, que l'âme vit dans l'intime d'elle-même. Quoi qu'on dise souvent, il n'a existé aucun mysticisme dans les spéculations ésotériques, préludes à la Kabbale, auxquelles se sont livrés certains rabbins. Faut-il croire que les révélations, les visions dont parlent les apocalypses apocryphes, et qui dévoilent les secrets du ciel, soient autre chose qu'un procédé littéraire? Il est d'ailleurs possible que de pieux personnages aient été favorisés de paroles divines, de révélations prophétiques; nous ne rejetons pas *a priori* l'historicité du récit d'après lequel une voix céleste, dans le Temple, instruisit Jean Hyrkan de la victoire remportée par ses fils (Josèphe, *Antiq.*, XIII, x, 3, 7, § 282, 299; et *Sota*, 33 *a*). Nos documents ne nous permettent pas de dire si aucune âme, dans le judaïsme du Ier siècle, a joui de communications divines plus intérieures et fréquentes. Faut-il voir une sorte de ravissement ou d'état extatique dans cette prière qu'Aqiba prolongeait pendant des heures, y perdant le sentiment des contingences extérieures et comme perdu en Dieu? R. Juda (vers 150) racontait :

Quand R. Aqiba priait avec la communauté, il était bref à cause de la foule. Quand il priait seul à seul, on le laissait dans un coin, puis quand on revenait, on le trouvait dans un autre, en raison des prostrations et des adorations qu'il avait faites (*Tos. Berakot*, III, 5, 7).

Que tirer de ce trait? Par ailleurs, la défiance quasi congénitale du judaïsme à l'égard de l'ascétisme, son attachement jaloux à sauvegarder l'autonomie de la liberté humaine à l'encontre des interventions intérieures des grâces divines ne disposaient guère les âmes aux états mystiques.

4° *Les observances : consécration de la personne et de la vie.* — Les observances sont un des côtés les plus singuliers de la religion juive : elles enserrent en effet d'un réseau très étroit tous les moments et tous les actes de la vie. Cette attitude s'explique par la conviction que l'action de Dieu s'étend à tous les êtres : l'âme veut reconnaître cette souveraineté par la consécration de tout ce qu'elle possède; d'autre part, intéressée à s'assurer la protection divine, elle veut pénétrer de religion toute l'existence. De là le recours à des signes sensibles, ce qui est conforme aux tendances foncières du judaïsme. La préoccupation de pénétrer de religion toute l'existence aura nécessairement cette contrepartie de faire considérer comme religieux des usages spécifiques de la nation, ou nécessaires à la vie. Elle entraîne aussi, par inflation, une sorte de sécularisation de la religion dont on a trop abusé. Ainsi en vient-on à pratiquer une religion ethnique, mêlée de superstitions : c'est une dévaluation et un avilissement du sens religieux.

Des observances qui concernent le corps, la première et la plus importante est la circoncision. Quelles que soient son origine et sa signification primitives, les rabbins n'y voient plus que le signe de l'alliance qui unit à Dieu, permet de participer à tous les actes de la religion israélite, et assure la possession du salut à venir : soulignons tous les effets spirituels de ce signe corporel. La circoncision est comme une consécration à Dieu du corps humain (R. Aqiba, † 135, *Gen. rabba*, XLVI, 4); le devoir d'y faire couler au moins une goutte de sang indique qu'on y voit une sorte de sacrifice offert à Dieu (loi šammaïte, Ier siècle, *Tos. Sabbat*, XV, 9). De toute manière, seul le circoncis est dans le domaine de Dieu; il est le seul homme avec qui on puisse entretenir des relations; au fond de tout cœur israélite persiste, vivace, cette horreur pour les incirconcis, les *præputiati*, qui éclate si souvent dans l'A. T. La circoncision est un des commandements pour lesquels les Israélites ont donné leur vie; ils y furent fidèles nonobstant les édits persécuteurs; ils préférèrent, pères et mères, subir le martyre plutôt que de ne pas marquer leurs enfants de ce signe de l'alliance. Aujourd'hui encore, nous voyons des Juifs, à peu près complètement détachés de leur religion, tenir à ce que le chirurgien « coupe » leurs fils : indice d'attachement à la race plutôt qu'à la religion.

D'autres pratiques étaient imposées : l'interdiction de porter des vêtements faits d'étoffes mélangées, pour attester le souverain domaine de Dieu sur les habits; les *ṣiṣit*, ou franges liées aux quatre coins du manteau; les *tephillim*, ou phylactères, petites boîtes contenant des versets scripturaires, qu'on liait sur le front et sur la main gauche; la *mezuza*, petite boîte contenant aussi des versets bibliques, et qu'on fixait au montant droit des portes d'entrée. Ces trois dernières pratiques avaient pour fin de rappeler le devoir de garder les commandements, toujours par des signes sensibles. Cette obsession de multiplier le symbole matériel conduisit à entendre au pied de la

lettre l'invitation à lier les paroles de Dieu comme un signe sur les mains et comme des frontaux sur les yeux (Deut., XI, 18; VI, 8). Le culte de l'âme juive pour le signe sensible est attesté par la fidélité des Juifs pieux et leur exactitude minutieuse à garder ces pratiques. Leur fidélité était encore stimulée par la croyance que les phylactères et la *mezuza* garantissaient la protection divine : croyance qui n'était pas toujours exempte de superstition.

La consécration du temps était réalisée par le sabbat et par les jours de fête comportant le repos sabbatique, les « jours bons » (*Yom tob*, titre d'un traité de la Mišna), comme on disait. Dieu s'est réservé le dernier jour de la semaine et l'a sanctifié : Israël, en le gardant, se fait le témoin du Créateur (*Mekilta* sur Ex., XXXI, 14) et participe à la sainteté de Dieu; le sabbat est aussi un signe de l'alliance. Par ailleurs, les diverses obligations qu'amène ce jour manifestent qu'il est consacré à Dieu. C'est d'abord le repos, l'interdiction de toute activité qui ressemblerait à un travail : déjà, au temps de Jésus, les traditions des anciens imposaient, sur ce point, des contraintes excessives, qu'on cherchait à tourner par diverses fictions légales. Ce temps, appartenant à Dieu, exclut tout ce qui pourrait tourner au bénéfice de l'homme : cependant, le principe : « Tu vivras par les commandements » permet, pour conserver la vie, de faire céder quelque peu ces interdits si rigides. La consécration était également marquée par la part plus large faite à la piété, aux offices du Temple et de la synagogue, avec leurs prières et leurs instructions. Philon voyait dans le sabbat le jour de la philosophie nationale (*De opificio mundi*, 43...). Enfin la joie, partie essentielle de la piété juive, doit distinguer ce jour saint : joie des trois repas plus friands, joie des vêtements réservés, joie de toute la liturgie domestique. Le sabbat, signe de l'alliance et rite national, est un de ceux pour lesquels les Juifs ont donné leur vie et qu'ils ont tenu à observer, afin de se séparer des nations.

Chaque journée est consacrée par les prières qui la jalonnent, par les bénédictions qui doivent sanctifier tous les actes vitaux : lever et coucher, mettre et enlever ses vêtements, aller à la maison de la chaise (cabinets), se laver les mains, prendre ses repas, manger de certains comestibles et boire certaines boissons, voir la mer, l'arc-en-ciel, rencontrer un ami...

Tous les moments marquants de la vie sont pareillement consacrés : la naissance de l'enfant, par sa circoncision et son rachat; son éducation, qui comprend avant tout l'initiation aux devoirs religieux; sa majorité religieuse; les fiançailles et le mariage; les maladies graves, qui invitent à recourir à la protection divine; la mort, précédée d'une ultime confession; les funérailles et le deuil, tout entourés de bénédictions. C'est en partie ce souci d'appeler les grâces de Dieu sur tous les instants de l'existence et l'attention à découvrir partout des interventions célestes, qui ont ouvert la porte à la superstition. Elle pullule dans le judaïsme : convaincus que quantité de maladies sont produites par des esprits impurs, craignant les démons partout embusqués, ces gens étaient excusables de recourir à des remèdes qui ressemblent plutôt à des sortilèges, et de se couvrir d'amulettes, afin de se protéger contre les attaques et les mauvais tours des « malfaisants ». La doctrine rabbinique était moins excusable de permettre les amulettes et d'accréditer ceux qui les fabriquaient. Inutile d'ajouter que l'astrologie et l'oniromancie étaient abondamment et souvent officiellement exercées.

La préoccupation de consacrer et sanctifier sa vie devait conduire aussi à éviter soigneusement tout ce qui aurait pu faire perdre cette sanctification et séparer de Dieu, ainsi qu'à s'imposer des privations, sorte de sacrifices intérieurs et privés. C'est la raison d'être des lois qui touchent les impuretés et les purifications, et qui règlent l'usage des vœux.

La loi lévitique traitait de souillure certaines fonctions physiologiques, le contact, même indirect, des cadavres humains, des lépreux et de divers animaux impurs : pour recouvrer la pureté il était requis de se soumettre à des rites de purification. La sixième section de la Mišna précise et développe abondamment cette législation. Nous savons, par les témoignages des Évangiles (Marc., VII, 2-9), quelle scrupuleuse exactitude les pharisiens portaient à l'observation de ces lois. Le poids des prescriptions sur les « puretés » se faisait particulièrement sentir en tout ce qui touchait au Temple et à sa liturgie : souillures et purification, mises ainsi en rapport avec la sainteté divine, tendaient à faire concevoir la sainteté ou la sanctification comme un état matériel. De fait, dans la chaîne des vertus de Pinḥas ben Yaïr, la pureté physique conduit à la séparation (*perišut*, l'état du pharisien), et celle-ci à la sainteté. Afin de ne pas contracter d'impuretés, les Juifs étaient également amenés à éviter, le plus possible, tout contact et tout rapport intime avec les païens : de ce biais, les lois de pureté invitent à concevoir la sainteté comme un état négatif, comme une séparation, et elles deviennent elles-mêmes une forme du particularisme ethnique; nous savons que le Pseudo-Aristée présentait ces lois de séparation comme « des barrières inviolables et des murs de fer », destinés à empêcher tout mélange avec les gentils.

Les lois diététiques sont données aussi comme des lois de pureté : animaux impurs qu'il est interdit de manger, sang à ne pas consommer, parce que consacré à Dieu, et donc précautions spéciales dans l'immolation des animaux purs, qui prend la forme d'un sacrifice... Au temps de Jésus-Christ ces prescriptions étaient minutieusement gardées par les Juifs pieux : on proposait l'exemple du vieillard Éléazar, subissant la mort plutôt que de manger, ou paraître manger, des nourritures impures (II Macch., VI, 18-31); Josèphe rapporte la dure abstinence de ses collègues les prêtres, qui à Rome se nourrissaient de figues et de noix, afin de ne pas se souiller (*Bellum*, VII, VIII, 1, § 264). Ces lois, si gênantes par le particularisme et le séparatisme qu'elles entraînaient, étaient acceptées par les Juifs, parce que telle était la volonté de leur Père du ciel. Ils y voyaient également, comme il est précisé dans le Code de sainteté, le moyen de participer à la sainteté divine, conçue sous une forme négative et un aspect matériel : « Car je suis Yahweh, votre Dieu, et vous vous sanctifierez et vous serez saints, car je suis saint, moi Yahweh. » — « De même que je suis saint, ainsi vous aussi, soyez saints; de même que je suis séparé *(paruš)*, vous aussi soyez séparés » (*Siphra* sur Lev., XI, 44).

Ces abstentions disposaient à pratiquer les vœux, prévus par la loi mosaïque et devenus objet de longues discussions rabbiniques (Traité des vœux : *Nedarim*). Le vœu est conçu comme un sacrifice : le mot qui le désigne le plus souvent (*qorban*, dégradé en *qonam* = offrande) est emprunté au vocabulaire des sacrifices. Ils consistaient pour la plupart à promettre solennellement à Dieu de se priver de telle jouissance, de telle nourriture, de tout plaisir ou bénéfice qui pourrait provenir de telle personne, ou bien à s'interdire de faire profiter de ses biens personnels tel individu. Le naziréat, que Philon appelle le grand vœu, aboutissait finalement à se priver, pendant quelque temps, du produit de la vigne et du plaisir de se raser et faire tondre. Le vœu, comme le sacrifice, a pour objet de se rendre Dieu propice, soit en vue d'un

danger qui menace, soit afin d'obtenir un bien désiré. R. Aqiba considérait que cette pratique est une haie pour la piété (*Abot*, III, 13), c'est-à-dire un moyen pour la favoriser et développer.

Pouvons-nous, pour autant, voir l'indice d'un grand mouvement de piété dans la multiplication des vœux, qu'attestent, pour le temps de Jésus, les textes historiques et juridiques? On prenait des vœux à toute occasion et touchant toute sorte d'objets; les nazaréens étaient des troupes. Un tel empressement doit plutôt nous faire redouter que le vœu ne se fût avili; en effet, comme on l'a dit (Wendel, *Das israelitisch-jüdische Gelübde*, Berlin, 1931, p. 126), il s'était sécularisé, il était devenu une promesse de forme plus solennelle et sacrale, une sorte d'acte religieux, vidé de tout son contenu religieux. Force donc était à la loi de spécifier quelles étaient les formules ayant valeur obligatoire, de rappeler les droits d'irritation que le Code mosaïque reconnaissait au père sur ses enfants mineurs, au mari sur sa femme; et aussi de légitimer la coutume qui accordait à quelques rabbins le pouvoir de dispenser de certains vœux, pratiquement de tous. Singulière conception qui permet à un homme d'entreprendre sur les droits de Dieu : pour légitimer l'exercice de ce pouvoir, les docteurs invoquaient la nécessité de ménager l'honneur des hommes, de leur éviter des péchés, en tenant compte de leurs ignorances et de leur légèreté (*Nedarim*, V, VI, IX, 2-5). Les rabbins procédaient à cette formalité comme à un acte sacré : Rabban Gamaliel (vers 90), sollicité de dispenser d'un vœu, croit convenable d'attendre tout le temps nécessaire pour digérer le vin d'Italie qu'il vient d'absorber, puis il descend de son âne, s'enveloppe de son manteau, s'assied, et alors seulement annule le vœu : de quoi l'on déduit l'obligation de procéder toujours de même façon.

Ces abus expliquent la condamnation que certains rabbins portent contre toute espèce de vœu : pécheur, le nazaréen qui s'est interdit le vin (R. Éléazar Haqqapar, vers 190, *Siphré* sur Num., VI, 10). Dans son ensemble la doctrine courante reste favorable à la pratique des vœux, mais à condition d'y garder la modération, de ne pas vouer tous ses biens au *Gaboa* (l'Exaltation = Dieu; cf. *Siphra* sur Lev., XXV, 25).

A ces abstentions, imposées par les lois de pureté ou prises par vœu, il faut joindre les jeûnes. Certains étaient observés par tout Israël, ainsi à Kippur et aux anniversaires de quelques catastrophes nationales; d'autres étaient prescrits par telle synagogue pour conjurer un fléau menaçant, par ex. la sécheresse; d'autres enfin étaient volontairement consentis par des particuliers, soit pour expier un péché, soit pour obtenir une grâce, soit en esprit de sacrifice et de pénitence : tels les pharisiens, qui jeûnaient le deuxième et le cinquième jours de la semaine. A propos de l'ascétisme, nous reviendrons sur ces pratiques; nous tenions à les mentionner dès maintenant en raison de leur caractère religieux.

5° *Conclusion.* — Essayons de grouper en une image synthétique tous les traits qui composent la religion et la mentalité religieuse du judaïsme.

Le peuple juif nous est apparu comme un peuple essentiellement religieux, attentif à pénétrer de gestes religieux toute sa vie. Il voit en Dieu son Père et son Roi, mais aussi le Saint, dont il faut imiter et reproduire la sainteté. De là les deux directions de l'activité religieuse : le culte, qui rend hommage au Seigneur et vise à obtenir ses faveurs; les observances, qui tendent à consacrer à Dieu et à sanctifier tout l'être humain. A ces deux fins, l'âme juive aime à se servir de rites sensibles, qui traduisent et fixent les réalités spirituelles, et qui par ailleurs semblent donner sur Dieu une prise plus certaine : d'où l'attachement à la liturgie sacrificielle et la multiplication des observances matérielles. Notons tout aussitôt que cette tendance n'empêche pas un mouvement très marqué vers un culte plus intérieur et vers une conception plus morale de la sainteté.

La religion juive est foncièrement une religion nationale : le Dieu à qui elle fait confiance est le Dieu des Pères et le Dieu d'Israël; les faveurs implorées sont avant tout celles qui intéressent la gloire et l'avenir de la nation; quantité de rites et de sacrifices sont accomplis au nom de la communauté d'Israël; les observances ont pour fin principale de maintenir le peuple de Dieu dans la sainteté, dans l'état de séparation qui lui convient. Ce motif explique l'attitude des Juifs à l'égard des observances : ne croyons pas qu'ils étouffent sous ce réseau serré. Ils le supportent volontiers, d'abord avec l'aisance que procure l'accoutumance, ensuite avec la résolution joyeuse et fière de conserver dans sa pureté la race élue. Remarquons encore que ce caractère collectif de la religion juive ne s'oppose pas aux progrès constants de l'individualisme.

Les progrès de l'individualisme vont de pair avec ceux du culte intérieur : ces derniers trouvent leur expression dans le culte des synagogues et dans l'autorité croissante du rabbinisme. Nous ne devons imaginer aucune opposition ni incompatibilité entre le caractère communautaire de cette religion et son individualisme, pas plus qu'entre les prêtres et les rabbins. Le sacerdoce, quoique contrôlé par les docteurs pharisiens, reste l'organe de médiation sacrée entre Dieu et son peuple. Les Juifs pieux vont prier et s'instruire à la synagogue, mais le bonheur de sentir la présence et la majesté divines, le désir de participer aux grandes liturgies nationales, le besoin de se remettre en contact avec les moyens les plus authentiques de sanctification et d'expiation les ramènent toujours au Temple.

VIII. Vie morale particulière. — Il importe encore de le rappeler : pour le judaïsme, les devoirs que nous qualifions de moraux font partie de la vie religieuse. Ici plus qu'ailleurs, l'abondance des matières oblige à ne retenir que les grandes lignes.

1° *Devoirs de justice.* — On l'a souvent observé : la loi mosaïque et la loi morale juive comprennent à peu près uniquement un code civil et un code criminel : tous deux sont établis, non en vue des hommes en général, mais à l'usage de la communauté nationale.

1. *Caractères généraux de la morale juive.* — Nous savons comment un docteur de la loi, voulant se donner le beau rôle à l'égard de Jésus, lui pose la question : « Qui est mon prochain? » (Luc., X, 29.) En effet, le terme que nous traduisons par « prochain » dans le commandement du Lévitique (XIX, 18) : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », les commentateurs juifs l'entendent comme désignant le frère de race, le membre de la même communauté; ils l'opposent toujours à l'étranger; ils disent plutôt « le proche ». C'est que, pour eux, l'humanité se divise en deux fractions : les Israélites fidèles, les amis de Dieu, soit les « proches »; et les « autres » *(aḥérim)*, soit les apostats et les païens, tous pareillement ennemis de Dieu. Ce fait philologique suffit à marquer la différence capitale entre la vue chrétienne du monde et la vue juive. Elle est signifiée aussi dans une opposition établie par Jésus : « Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens : Tu aimeras ton proche et tu haïras ton ennemi. » (Matth., V, 43.) En dépit de l'indignation des apologistes du judaïsme, nous trouvons parfaitement exact ce résumé que donne le Seigneur de la morale, tant biblique que rabbinique : elle exclut de la sphère humaine une moitié de l'humanité, et elle oblige à traiter en ennemi celui qui hait et qui est haï.

Toutefois, bien des atténuations sont apportées au principe : la loi mosaïque, renforcée par les codes rabbiniques, ordonne de secourir l'âne de son ennemi, et les Proverbes (XXIV, 17) invitent à ne pas se réjouir de son malheur. Diverses sentences rabbiniques condamnent la haine gratuite (celle qui ne vise pas le méchant), c'est-à-dire l'envie, la vengeance, tout au moins dirigées contre « les fils de son peuple » (*Siphra* sur Lev., XXIX, 18).

La seconde caractéristique de la morale juive est le primat qu'elle accorde à la justice. Étant donné que la règle d'or définit nos devoirs généraux envers le prochain, il est instructif d'en confronter les deux formules, celle que présente le judaïsme et celle que propose Jésus. Hillel, pour exposer à un prosélyte la règle générale de nos relations avec le prochain, en quoi se résument la Loi et les Prophètes, reprend la formule traditionnelle : « Ce qui t'est odieux à toi-même, ne le fais pas à ton compagnon. » (*Sabbat*, 31 *a;* cf. Tob., IV, 15; Pseudo-Aristée, 207...) Jésus, en termes tout positifs, déclare : « Suivant que vous voulez qu'agissent envers vous les hommes, agissez pareillement à leur égard » (Matth., VII, 12 = Luc., VI, 31). Le premier s'en tient aux rapports de justice, qui opposent le « mien » et le « tien », et par suite aussi les individus; le second se place sur le terrain de la charité, qui unit les personnes : de ce côté, primat de la charité; de l'autre, primat de la justice. D'ailleurs, R. Siméon ben Gamaliel (*Abot*, I, 18) met au nombre des trois bases sur lesquelles repose le monde, le *din*, le droit strict, la justice commutative rigoureuse. Combien proche est l'adage romain : *Summum jus, summa injuria !* Cependant, ici encore, le principe rigide se trouve corrigé et assoupli par d'autres maximes et directives : aller au delà de la justice ou du droit, ne pas exiger tout son dû, se conduire suivant son cœur, chercher le mieux-être du monde, céder pour le bien de la paix. Nous verrons aussi la place, de plus en plus large, que prennent les devoirs de charité.

Ces tendances et ces caractères nous invitent à penser que nous rencontrerons dans les livres rabbiniques des codes de droit plutôt que des traités de morale. Pourtant nous trouvons aussi des recueils de maximes morales, tels le *Pirqé Abot* (apophtegmes des docteurs anciens), les deux *Dérèk èrès* (chemins de la terre, c'est-à-dire règles de conduite), échos et pâles rappels des écrits de Sagesse : Proverbes, Ecclésiaste et Ecclésiastique. La forme particulière de ces compositions doit nous faire comprendre qu'il n'y faut pas chercher une exposition systématique de la morale; les livres apocryphes, plus riches en exhortations morales, ne sont pas plus méthodiques.

2. *La famille.* — C'est avec raison que les auteurs juifs célèbrent le bel idéal que représentait la famille juive, soit dans la Bible, soit dans les livres postérieurs : sur ce point, en effet, le judaïsme est notablement supérieur aux autres civilisations antiques.

Se marier est un devoir, l'acceptation du précepte divin : « Croissez et multipliez-vous », il faut le remplir dès la première jeunesse; la Loi interdit certaines unions, qui sont ou paraissent des incestes; on doit prendre femme, non pour des vues charnelles ou intéressées, ni dans des intentions impures, mais pour contracter un vrai mariage (cf. Tob., VIII, 9); une cérémonie religieuse vient consacrer l'union. La femme reste très dépendante de l'homme, presque son esclave; pourtant il est recommandé au mari de « l'aimer comme son corps et de l'honorer plus que son corps » (*Yebamot*, 62 *b*, *barayta*) : le mari ne peut soumettre sa femme à toutes ses fantaisies; si le divorce reste extrêmement facile, l'obligation de signifier la répudiation par un instrument juridique régulier et de restituer la dot à la femme renvoyée vient un peu freiner l'arbitraire du mari; en certains cas, théoriquement, la femme peut exiger le divorce. Dans les rapports conjugaux est recommandée une réserve modeste; pourtant, il est permis à l'homme d'user de sa femme comme bon lui semble et l'on conseille, en certains cas, des mesures anticonceptionnelles.

Les Juifs avaient la réputation d'être prolifiques; ils qualifiaient d'homicide l'infanticide et l'exposition des enfants, alors si pratiqués dans les milieux païens. Ils recevaient les enfants comme un dépôt confié par Dieu. Les rares indications historiques ou juridiques qui nous restent montrent d'une part, les parents pleins d'affection pour leurs enfants, très empressés à procurer, tout au moins aux garçons, l'éducation qui en fera de vrais fils de la Loi; d'autre part, les enfants remplis de piété filiale envers leurs parents. On doit honorer ces derniers autant et plus que Dieu, puisque pour les assister il faut dépenser ses biens et même mendier, si l'on manque pour cela du nécessaire (R. Siméon ben Yoḥai, vers 150, *Yeruš. Pea*, I, 1, 15 *d*).

La famille comprenait aussi les esclaves et les serviteurs salariés, loués pour un temps plus ou moins long. La Loi oblige à traiter les esclaves hébreux avec de tels ménagements que « acquérir un esclave hébreu, disait un dicton, c'est s'acquérir un maître » (*Qiddušim*, 20 *a*, *barayta*). Quant aux esclaves étrangers, on doit respecter leur personne : les tuer est puni de mort (*Mekilta* sur Ex., XXI, 21), les mutiler dans un organe qui ne se répare pas de lui-même leur vaut l'affranchissement (*Qiddušim*, 24 *a*, *barayta*). En fait la législation tend à restreindre ou même à supprimer l'emploi d'esclaves étrangers, puisqu'elle ordonne de les circoncire, pratiquement d'en faire des Israélites (*Yebamot*, 47 *b*). Pour le salarié, on rappelle les prescriptions bibliques, suivant lesquelles retenir leur salaire équivaut à prendre leur vie (*Siphra* sur Lev., XIX, 13); les textes leur accordent toutes sortes de concessions et d'avantages.

3. *Devoirs envers les autres hommes.* — Sur ce chapitre infini, nous ne sortirons pas des généralités. Il est tout naturel que la Loi juive, suivant la lettre de la Bible, impose de respecter la personne et les biens du prochain; mais voici quelques notes particulières et significatives. L'homicide est interdit, parce qu'il détruit l'image de Dieu qui est en l'homme; les homicides involontaires ne sont pas punis de mort, mais on exige des preuves incontestables de la non-préméditation; des restrictions sont apportées au droit de légitime défense; est coupable et entraîne réparation tout ce qui porte atteinte à la vie ou à la santé d'autrui. Plus grave que l'homicide est le scandale, qui enlève la vie éternelle (*Siphré* sur Deut., XXIII, 8). Un code civil, très détaillé et minutieux, assure le respect des biens matériels : règlementation exacte des transactions, obligation de s'en tenir au juste prix, interdiction de toute manœuvre dolosive, ainsi que de la concurrence excessive. Certaines lois ne valent que pour la communauté juive : par ex. restituer au propriétaire légitime les objets trouvés, prêter sans intérêt à qui est dans le besoin, ne pas élever le menu bétail qui peut endommager les récoltes.

Relevons des prescriptions dans lesquelles apparaît l'excellence de la morale juive : elles regardent l'honneur du prochain et le respect de la vérité. On dit que Dieu lui-même ménage l'honneur de ses créatures et il le montre en certaines législations : il faut donc avoir soin de l'honneur du prochain comme du sien propre, ne pas l'humilier, surtout en public : il vaut mieux se jeter dans une fournaise, car perdre une réputation

est plus grave que verser le sang. Il est défendu d'outrager le prochain, soit par des moqueries ou des paroles blessantes, soit surtout par la mauvaise langue, langue double ou triple (l'expression vise les diverses espèces de diffamation, médisance et calomnie, ainsi que les propos qui peuvent ruiner la paix). Graves aussi sont les dénonciations, surtout en temps de persécution. Pour obtenir que Dieu pardonne ces péchés, il faut les réparer en se réconciliant avec celui qu'on a offensé, et en compensant la honte infligée. Interdits aussi les jugements téméraires, qui sont un attentat, quoique secret, à l'honneur du prochain : les justes jugent toujours en bien, quelles que soient les apparences. Cependant, il ne faut pas négliger la correction fraternelle, prescrite par la loi de Moïse (*Siphra* sur Lev., XIX, 17). On passera pour cela pardessus les difficultés inhérentes à cet office de charité, ce qu'illustre l'historiette suivante :

R. Tarphon (vers 70) disait : Par le culte! qui serait capable en cette génération de recevoir une réprimande? Et R. Aqiba († 135) : Par le culte! y a-t-il en cette génération quelqu'un sachant administrer la réprimande? Et Yoḥanan ben Nuri : J'en atteste le ciel et la terre que plus de cinq fois R. Aqiba fut réprimandé à cause de moi par R. Gamaliel à Jabné; comme j'avais à me plaindre de lui (relevé un de ses travers), il le réprimanda. Et je sais qu'il l'en aima davantage, afin de réaliser ce qui est dit (Prov., IX, 8) : « Ne reprends pas le moqueur, de peur qu'il ne te haïsse; reprends le sage et il t'aimera » (*Siphré* sur Deut., I, 1).

C'est un devoir aussi de parler respectueusement à son interlocuteur et de ne pas l'interrompre; de répondre au salut des autres et même de les prévenir par son propre salut : ainsi faisait R. Yoḥanan ben Zakkay, qui ne se laissait devancer par personne en son *šalom* (*Berakot*, 17 *a*); d'honorer les vieillards, en évitant de s'asseoir et de prendre la parole devant eux. La reconnaissance également s'impose, de même qu'il convient de ne pas jeter de pierre dans le puits où l'on vient de boire (*Baba qamma*, 92 *b*).

La morale juive insiste beaucoup sur le respect de la vérité, car elle est le « sceau de Dieu », et même un nom divin : mentir aux hommes est mentir à Dieu, toujours en tiers avec le prochain (R. Aqiba, *Siphra* sur Lev., V, 21); il faut bannir tout ce qui ressemble à une tromperie : flatterie, compliments exagérés, faire une invitation qu'on sait devoir être refusée... L'extérieur d'un rabbin doit répondre à son intérieur (R. Gamaliel, *Berakot*, 28 *a*) : d'où le devoir d'absolue sincérité. Les *Testaments des Patriarches* font de la simplicité, la ἁπλότης, une vertu qui contient toutes les autres. Par suite, est condamnée toute hypocrisie, même celle des pharisiens, sévères pour les autres et indulgents pour eux-mêmes (R. Josué ben Ḥanania, vers 90, *Sota*, III, 4, 21 *a*), habiles à se servir de leur science pour dépouiller autrui : c'est ce qu'on appelle la « plaie des pharisiens ». Notons combien ces condamnations s'accordent avec celles de Jésus, taxé d'injustice par plusieurs Juifs.

Les lois prescrivent des devoirs envers la collectivité : d'abord envers la communauté nationale. Le principal est la solidarité d'attitudes et de sentiments : ne pas se séparer de la communauté, surtout quand elle est dans la tribulation (Hillel, *Abot*, II, 4; *Taanit*, 11 *a*); prier avec elle et pour elle... Les païens avaient remarqué la fraternité qui liait les Juifs entre eux : *quanta concordia*, se plaint Cicéron (*Pro Flacco*, XXVIII, 66); — *apud eos fides obstinata, misericordia in promptu*, reconnaît Tacite (*Histoire*, V, v). Cette solidarité doit résider avant tout dans le cœur : « Tous les Israélites sont caution l'un pour l'autre » (*Siphra* sur Lev., XXVI, 37); si l'un souffre, tous souffrent (*Mekilta* sur Ex., XIX, 6). Ces devoirs sociaux comprennent aussi le respect pour les chefs et pour le roi, l'obligation d'aider au ministère des juges... Les Juifs, pendant longtemps asservis à des rois étrangers, enseignent qu'il faut obéir à l'empire, prier pour lui, respecter ses lois... Philon et Josèphe vantent le loyalisme de leurs congénères, leur dévouement et leurs prières pour les empereurs. Ce sont là les principes : ils n'empêchèrent pas toujours les révoltes; ils ne redressèrent pas le caractère juif, instinctivement indocile et mécontent : ainsi s'expliquent, et les rébellions contre l'autorité des procurateurs, fréquentes au Ier siècle, et les propos des auteurs gréco-romains, accusant les Juifs d'être un peuple séditieux, obstiné, irrespectueux envers l'empereur. Ces attitudes trouvent leur excuse et leur abondante explication dans les exactions et les vexations dont la Palestine fut victime pendant plusieurs décades du Ier siècle.

2° *Devoirs de charité.* — Les codes mosaïques font un devoir d'assister les pauvres en leur laissant une part dans les moissons et les vendanges, en leur consentant des prêts, en leur faisant l'aumône. La morale juive n'est pas moins charitable.

Elle impose, comme une obligation vraie, l'aumône et les œuvres de charité, lesquelles comprennent l'hospitalité, l'éducation des orphelins, le rachat des prisonniers, la participation aux noces, la visite des malades, l'assistance aux funérailles et les consolations aux familles en deuil, les secours nécessaires pour sauver le prochain de la mort ou du déshonneur, dût-on y sacrifier sa propre vie. Faire la charité est un devoir grave : Josèphe (*Contra Apion.*, II, 27, § 207) déclare que c'est une faute « de ne pas secourir un suppliant quand on le peut »; — « faute plus grave que l'idolâtrie », ajoute R. Josué ben Qorḥa (vers 150, *Tos. Pea*, IV, 20). On fonde l'urgence de cette obligation sur diverses considérations : imiter Dieu le miséricordieux; se montrer vrai fils d'Abraham; se concilier la miséricorde divine (R. Gamaliel, *Tos. Baba qamma*, IX, 30); amasser un trésor qui ne périt pas et qui assure du siècle à venir : c'est ce que répondait le roi Monobaze à ceux qui lui reprochaient ses prodigalités envers les pauvres (*Tos. Pea*, IV, 18). L'aumône, en outre, obtient toutes sortes de biens temporels : d'abord la conservation de sa fortune propre, et dans ce sens R. Yoḥanan ben Zakkay l'appelait, suivant le dicton courant à Jérusalem vers 70, « le sel de la richesse » (*Ketubot*, 66 *b*). Retenons cette réflexion de R. Éléazar de Bartota (vers 100) : « Faire l'aumône, c'est donner à Dieu de ce qui lui appartient » (*Abot*, III, 8, sur I Chron., XXIX, 14).

Sur la manière de dispenser les aumônes, nous lisons dans la littérature des directions qui respirent le plus délicat respect envers la dignité des pauvres. L'aumône doit être faite dans une vue désintéressée, pour elle-même (R. Yoḥanan ben Zakkay, *Baba batra*, 10 *b*). Voici quelles sont les quatre dispositions qu'on peut rencontrer chez les « donneurs d'aumône » :

Donner volontiers, mais ne pas vouloir que les autres donnent : son œil est mauvais à l'égard des autres; vouloir que les autres donnent, mais ne pas vouloir donner soi-même : son œil est mauvais pour lui-même; vouloir donner et accepter que les autres donnent aussi : c'est un *ḥasid* (pieux et juste); ne vouloir pas donner et s'opposer à ce que les autres donnent : c'est un impie (*Abot*, V, 13).

Tout le mérite de l'aumône est dans la charité qui l'inspire (*Sukka*, 49 *b*; IIIe s.). Il faut donner à tous, même aux escrocs (*Yeruš. Pea*, VIII, 9, 21 *b*). Mieux vaut prêter que donner. Il convient d'entretenir les pauvres conformément à leur condition antérieure : on racontait que Hillel fournissait à un riche, déchu

de son opulence, un cheval, et qu'un jour il courut devant lui, pour remplacer le *moukre*, qui ne venait pas (*Tos. Pea*, IV, 11) : hyperbole idéalisante plutôt que conseil pratique. L'aumône ne doit jamais blesser celui qui la reçoit : R. Siméon ben Yoḥay disait qu'il vaut mieux se jeter dans une fournaise de feu qu'humilier son prochain en public, et on rapportait plus tard l'exemple de Mar Uqba, qui se brûla cruellement les jambes en se cachant dans un four, pour ne pas être vu faisant la charité (*Ketuba*, 67 *b*).

Supérieures à l'aumône sont les œuvres de charité — notons l'expression : les catholiques disent seulement « œuvres de miséricorde », et par là on voit que leur conception est moins large que la conception juive. La première œuvre, qui est l'aumône, se contente de donner de l'argent et ne concerne que les pauvres et les vivants; les autres exigent qu'on donne de ses biens et de ses forces, qu'on assiste pauvres et riches, vivants et morts (*Tos. Pea*, IV, 19). On se plaisait à montrer Dieu pratiquant l'hospitalité, visitant Abraham convalescent de sa circoncision, ensevelissant Moïse, assistant aux noces d'Adam (*Siphré* sur Deut., XI, 10; *Gen. rabba*, VIII, 15).

3° *Relations avec les gentils.* — Nous connaissons les jugements sévères et hautains que portaient les Juifs sur les païens, ennemis de Dieu; nous avons montré d'autre part que les codes mosaïque et juif sont conçus en vue de la communauté : que seront donc les relations avec les gentils?

1. *Séparation.* — La Tora prescrit de ne laisser subsister au milieu d'Israël aucun païen : idéal qu'on s'efforcera de réaliser toutes les fois et autant qu'on le pourra : ainsi procédera Esdras, ainsi procéderont les Hasmonéens, obligeant à la circoncision les populations palestiniennes. Cependant, au dehors comme au dedans de la Terre sainte, on était forcé, sous le régime romain, de vivre au contact des gentils : comment se comporter? Josèphe définit ainsi les règles à suivre : « On verra que notre législateur a pris les mesures les plus efficaces pour nous empêcher à la fois de corrompre nos coutumes nationales et de repousser ceux qui désirent y participer. Quiconque désire vivre soumis aux mêmes lois que nous, le législateur l'accueille avec bienveillance... Mais il n'a pas voulu que nous mêlions à notre vie intime ceux qui viennent chez nous en passant » (*Contra Apion.*, II, 28, § 209 sq.).

C'est bien le séparatisme systématique, ἀμιξία, ne s'ouvrant que pour l'admission des prosélytes, ceux qui voulaient vivre en Israël, non en passant, mais dans une entière assimilation. Cette attention à éviter tous les impurs, pratiquement tous les gentils, blessait ces derniers, et avait pour effet de restreindre le plus possible, sinon de supprimer totalement, les rapports sociaux et même commerciaux avec les païens; on ne voulait pas coopérer à leur idolâtrie — relisons les directives de S. Paul sur les idolothytes (I Cor., VIII-X) — on craignait d'être victime de leurs tendances homicides et voluptueuses. En principe, on n'est pas tenu, à l'égard des gentils, aux obligations de justice et de charité prescrites uniquement au bénéfice des frères de race. Quoique leur faire tort « expose à faire profaner le Nom », on peut profiter de leurs erreurs, voire les tromper (*Baba qamma*, 113 *b*); on n'est pas tenu de restituer les objets trouvés qui leur appartiennent... Les étrangers ne comprenaient ni ne supportaient volontiers une telle attitude; témoin ce trait :

« Il aime aussi les peuples » (Deut., XXXIII, 3) : cela nous enseigne que le Saint, béni soit-il, n'accorde pas son amour aux nations du siècle, comme il l'accorde à Israël. Sache qu'il se comporte ainsi : aussi dit-on que les choses volées à un païen, on peut les garder, mais non celles qui sont volées à un Israélite. Jadis l'empire délégua deux soldats en leur disant : Allez vous faire prosélytes afin de voir ce qu'il y a de bon dans la Tora des Israélites. — Ils allèrent chez Rabban Gamaliel à Ucha (?), et là, ils apprirent l'Écriture, la Mišna, le Midraš, les *halakot* (décisions juridiques) et les *haggadot* (les autres doctrines). En prenant congé, ils leur dirent : Votre Tora est tout entière bonne et louable, sauf en un point, à savoir que les Israélites peuvent garder une chose volée à un païen, mais non celle qui a été volée à un Israélite (autres versions : les femmes juives ne doivent pas accoucher une femme païenne, ni allaiter son enfant, tandis qu'elles doivent et peuvent recevoir ce service; on n'est pas tenu de réparer le tort causé à un gentil par un bœuf méchant); mais nous n'en dirons rien à l'empire (*Siphré* sur Deut., XXXIII, 3).

2. *Condescendances.* — Ce sont là les principes : heureusement les nécessités de la vie en commun, un sens plus haut de la « sanctification du Nom » et des devoirs d'humanité conduisirent à bien des dérogations théoriques et pratiques. Pour « le bien de la paix » on permet de saluer les païens, de leur rendre divers services de charité, d'entretenir avec eux des relations amicales, de participer à leurs banquets, comme le firent des rabbins considérables... On leur permit à Jérusalem d'entrer au Temple, dans le parvis qui leur était réservé, et d'y offrir des sacrifices. Tous les jours on immolait des victimes à l'intention et aux frais des empereurs; on priait pour eux dans les synagogues; certaines même étaient dédiées à des rois païens. Enfin on s'interdisait d'insulter les dieux des païens ou de critiquer leur culte : assurance de Josèphe (*Contra Apion.*, II, 13 et 33, § 144, 237), qui n'engageait pas tous les rabbins.

4° *Perfection de l'individu.* — Nous rangeons sous ce titre ce que nous appelons actuellement les devoirs envers soi-même, ainsi que certaines vertus qui concourent à la perfection de la vie, suivant l'idéal moral que prêchent les prophètes et les livres sapientiaux.

1. *Chasteté et pureté.* — Philon estimait que, par le commandement : « Tu ne commettras pas d'adultère » (Ex., XX, 14), sont également interdits : la séduction, la pédérastie, les rapports matrimoniaux licencieux et irréguliers, et en général toute intempérance (*De Decalogo*, 32). Il ne faisait qu'exprimer la doctrine juive commune : non seulement elle défend l'adultère et les perversions sexuelles, déjà condamnées par la Loi (à savoir les vices des païens), mais elle ne se lasse pas de dénoncer l'horreur, la malfaisance de la fornication et de toute impureté : péché grave qui souille le pays, source d'incestes cachés, de maux innombrables... Philon représente encore la tradition juive, quand il fait dire à Joseph :

Nous, descendants des Hébreux, nous usons de mœurs et de lois choisies. Dans les autres nations, on permet aux jeunes gens de quatorze ans de se servir de prostituées et autres personnes, qui font commerce de leur corps; chez nous on ne laisse même pas vivre une hétaïre, mais la peine de mort est prononcée contre celle qui pratique cette profession. Avant les rapports légitimes nous ne connaissons pas le commerce d'une femme; des deux côtés, nous entrons vierges au mariage, ne nous proposant pas comme fin le plaisir, mais la génération des enfants (*De Josepho*, 9).

De même Issaḫar mourant affirme devant ses enfants : « Je n'ai pas connu d'autre femme que la mienne. Les regards lascifs ne m'ont pas induit à la fornication. Je n'ai pas bu de vin qui égare... » (*Test., Iss.*, VII, 2). Ces lignes nous rappellent qu'on ne condamnait pas seulement les actes impurs, mais les péchés de regard, les mauvais désirs du cœur, qui est également un « entremetteur de péché », les pensées qui conduisent à la fornication et autres désordres sexuels (*Mekilta* de Siméon ben Yoḥay, sur Ex., XX, 4; *Tos. Miqwaot*, VI, 5). Ces principes, nettement et

souvent inculqués par les rabbins, sont encore plus fortement urgés dans les apocryphes, surtout dans les *Testaments des Patriarches*, d'un accent piétiste si marqué.

En conséquence, toute la conduite d'un véritable Israélite devra être empreinte de modestie : réserve dans les relations féminines, proscription de toute nudité, impudicité et indécence; suppression dans le langage des mots impurs et inconvenants...

2. *Orgueil et humilité.* — Sont condamnés aussi l'orgueil, l'arrogance, la colère; et, au contraire, est célébrée la vertu, qui rendit Moïse agréable à Dieu : l'humilité, comprenant à la fois la douceur et l'élimination de toute superbe. Hillel était présenté comme le type de l'homme humble; quand il mourut, on dit : « Voilà un *ḥasid* (pieux), un humble » (*Tos. Sota*, XIII, 3). On répétait sa maxime : « Mon abaissement est mon élévation et mon élévation est mon abaissement » (*Abot de R. Nathan*, XI, 3...). On racontait ce trait illustrant son humilité, douce et patiente :

Les rabbins enseignent : qu'on soit toujours humble comme Hillel, et non violent comme Šammay. On raconte que deux hommes firent le pari suivant : celui qui arrivera à mettre Hillel en colère aura 400 zuz. L'un d'eux dit : Moi, aujourd'hui, je le ferai s'impatienter. — C'était une veille de sabbat; Hillel se nettoyait la tête. L'autre va à sa porte : Hillel (appellation irrespectueuse) est-il ici? Hillel est-il ici? — Hillel s'enveloppe de son manteau et va vers lui : Mon fils, que désires-tu? — J'ai à te faire une demande. — Demande, mon fils, demande. — Pourquoi les Babyloniens ont-ils la tête ronde? — C'est une interrogation importante que tu m'as posée, mon fils. Parce qu'ils n'ont pas de sages-femmes habiles. — L'autre s'en alla, puis revint : Hillel est-il ici? Hillel est-il ici? — Hillel s'enveloppa et alla vers lui : Mon fils, que désires-tu? — J'ai une question à te poser. — Interroge, mon fils. — Pourquoi les Palmyrréniens ont-ils les yeux convexes (myopes)? — C'est une interrogation considérable que tu m'as posée, mon fils. Parce qu'ils habitent les sables. — L'autre s'en alla, attendit encore une heure, puis revint : Hillel est-il ici? Hillel est-il ici? — Hillel s'enveloppa et alla vers lui : Mon fils, que désires-tu? — J'ai une question à te poser. — Interroge, mon fils. — Pourquoi les Africains ont-ils les pieds larges? — Interrogation importante, ton interrogation, mon fils. Parce qu'ils habitent entre des canaux. — J'ai encore beaucoup d'interrogations à te poser, et je crains peut-être de t'irriter. — Hillel s'enveloppa et s'assit devant lui : Toutes les interrogations que tu as à me poser, pose-les. — Tu es bien ce Hillel, qu'on appelle prince en Israël? — Oui. — Si tu es celui-là, puisse-t-il n'y en avoir pas beaucoup comme toi en Israël! — Pourquoi, mon fils? — Parce qu'à cause de toi j'ai perdu 400 zuz. — Attention à ton esprit : cela convient mieux à Hillel qu'à cause de lui tu aies perdu 400 zuz et encore 400 zuz, et qu'Hillel ne se soit pas mis en colère (*Sabbat*, 31 *a*).

Ce récit montre qu'on concevait l'humilité surtout comme un mélange de patience et de douceur. Plus rare semble avoir été celle qui consiste à reconnaître son néant devant la grandeur du Créateur. Nous trouvons peu de maximes comme celle de Lévitas de Jabné (Ier siècle) : « Sois extrêmement humble (esprit qui s'abaisse), puisque l'espérance de l'homme, ce sont les vers » (*Abot*, IV, 4). De toute manière, l'orgueil est donné comme incompatible avec la piété, et surtout avec la sagesse, à savoir la science de la Tora (Ben Azzay, vers 110, *Abot de R. Nathan*, XI, 3) : voilà une attitude que le paganisme ne pouvait comprendre, et qui prépare l'apothéose de l'humilité dans le christianisme.

3. *Ascétisme.* — Trouvons-nous dans le judaïsme quelque anticipation de l'ascétisme chrétien, particulièrement de la virginité et de la pauvreté volontaires?

En principe le judaïsme, surtout à mesure que le rabbinisme devient prépondérant, se montre hostile à l'ascétisme. Nous avons vu que certains rabbins condamnaient les vœux; des sentences du IIIe siècle blâment le jeûne habituel et l'abstention des plaisirs : il est fou, celui qui demeure dans le jeûne (*Taanit*, 11 *b*). Rab, un des chefs de l'école babylonienne (IIIe s.), déclare : « L'homme rendra compte de tout ce que son œil a vu et qu'il n'a pas mangé » (*Yeruš. Qiddušim*, IV, 12, 66 *b*); et d'autres : « Hâte-toi de manger, hâte-toi de boire, car le monde que nous quittons est comme une noce » (*Erubin*, 54 *a*); — « N'as-tu pas assez d'interdits dans la Loi sans chercher à t'interdire d'autres choses? » (*Yeruš. Nedarim*, IX, 1, 41 *b*). Par ailleurs, la doctrine courante présente la richesse comme une bénédiction qu'on doit désirer, et la pauvreté comme une punition (*Nedarim*, 41 *a*) qui enlève l'intelligence et la science de Dieu (*Erubin*, 41 *b*, *barayta*).

Voici pourtant des appréciations de sens opposé : nous aurons à chercher comment les concilier avec les précédentes. Le jeûne fut pratiqué par certains rabbins ou par des héros des apocalypses, mais dans des fins très déterminées : expier des fautes, telles qu'une fausse décision (par ex. R. Josué, vers 90, *Hagiga*, 22 *b*), conjurer un fléau imminent — R. Sadoq jeûnait pour obtenir que Jérusalem ne fût pas détruite (*Gittim*, 56 *a*); les *Testaments* nous montrent certains justes jeûnant pour obtenir des faveurs spirituelles. Les chefs de communauté prescrivaient des jeûnes, parfois prolongés, pour obtenir des pluies (*Tos. Taanit*, I, 8). Jeûnes et prières étaient pratiqués par les groupes de la *Maʿamad*, correspondant aux classes sacerdotales (voir, sur cette *Statio*, *Recherches de sc. relig.*, 1925, p. 258-267). Écrits rabbiniques et Évangiles attestent que de nombreux pharisiens jeûnaient deux fois par semaine, le deuxième et le cinquième jour (*Megillat Taanit*, append.; Luc., XVIII, 12). D'autre part, la sagesse traditionnelle, fidèle aux directives données déjà dans la Bible, conseille une vie frugale : si Hillel et d'autres qualifient de bonne œuvre les soins légitimes donnés au corps, image de Dieu (*Lev. rabba*, XXXIV, 3...), tous condamnent les excès de table; plusieurs conseillent de ne pas trop user de viande et même de se priver de mets plus recherchés (*Tos. Arakin*, IV, 25; R. Juda ben Ilay, vers 150, *Pesaḥim*, 114 *a*). Une vie austère est plus spécialement nécessaire aux étudiants : les racontars sur les apprentis rabbins nous les montrent réduits à bien des privations. De toute façon, est-il inculqué de divers côtés, il convient de commander à ses passions et de modérer ses désirs (R. Ismaël, † 135, *Eccl. rabba*, XI, 13; *IV Esdr.*, XIV, 34...). Nous savons aussi quel accueil joyeux les justes faisaient aux maladies et infirmités corporelles, dans lesquelles ils voyaient une correction d'amour envoyée par Dieu, un moyen providentiel d'épreuve et de purification : c'est là une doctrine commune attestée abondamment par les apocryphes et les rabbins.

Pour ce qui touche les richesses, certains apocryphes piétistes, tels que les *Test. des Patriarches* et *Hénoch*, en dénoncent les dangers : les justes n'ont pas aimé l'or, l'avarice est une source de maux; les esséniens s'interdisaient les richesses (voir notre *Judaïsme palest.*, t. II, p. 288). Si quelques rabbins en sont venus à célébrer la pauvreté, c'est en un temps de persécutions et de revers nationaux (en 70 et en 135), entraînant une indigence universelle, dans laquelle il convenait de voir une béatitude. C'est seulement dans cette perspective que R. Aqiba pouvait dire : « Pour la fille de Jacob la pauvreté est un bel ornement, tel un licol rouge sur la tête d'un cheval blanc » (*Lev. rabba*, XXXV, 3). De tout autre sens est la sentence de R. Josué ben Qisma (vers 120) : « La vraie richesse, c'est la science de la Tora et l'intelligence » (*Abot*, VI, 9).

La continence est considérée comme ayant la valeur religieuse d'un sacrifice, quand elle est partie intégrante d'un vrai jeûne. On pouvait observer aussi que le grand-prêtre, pendant les huit jours précédant la fête de l'Expiation, vivait claustré au Temple, loin de sa femme; on racontait également que les Israélites, au Sinaï, s'étaient séparés de leurs femmes (R. Néhémia, vers 150, *Gen. rabba*, XXXV, sur IX, 8, 9) : ainsi pouvait-on entrevoir que la chasteté est une condition favorable pour l'entretien intime avec Dieu. D'autre part, l'estime que le judaïsme professe pour la continence en dehors du mariage et pour la modestie dans le mariage pouvait, le moment venu, rendre les âmes plus aptes à comprendre la beauté et la fécondité spirituelle de la virginité : l'Évangile dira que cet idéal n'est pas accessible à tous (Matth., XIX, 11).

Nous pouvons conclure que, si des rabbins ont été hostiles en principe à l'ascétisme, il était pratiqué et estimé dans certains milieux, dans les écoles piétistes; mais par ailleurs, un grand nombre d'autres rabbins tendaient, par leur doctrine et leur conduite, à accréditer dans l'opinion et à introduire dans les mœurs une véritable austérité de vie. Au reste, les observances multipliées et minutieuses, qui traversaient d'une foule d'interdits toute la vie individuelle et sociale, n'étaient-elles pas une forme, souvent très contraignante, d'ascétisme?

5° *Conclusion générale sur la morale juive.* — De tous les enseignements du judaïsme, il n'est rien de plus élevé et de plus beau que la morale, et cela pour deux raisons : elle reste fidèle à la ligne déjà tracée dans l'A. T., et de ce chef, elle est supérieure à toutes les doctrines morales de l'antiquité.

La fidélité à la lettre et à l'esprit de la Bible, nous l'avons plusieurs fois soulignée. Le seul déficit que nous puissions relever dans les écrits rabbiniques est qu'ils semblent s'écarter, là aussi, de l'idéal prophétique, par leur hostilité de principe à l'ascétisme et à la mystique.

Par ailleurs la loi morale est dans le judaïsme une partie essentielle de la religion : c'est le Dieu unique qui dicte les règles de conduite, et le premier hommage qu'il réclame est celui d'une vie juste et sainte, s'efforçant d'imiter la sainteté divine.

De plus, la morale juive, pratique et théorique, présente des qualités nouvelles, qui attestent son excellence. Nous les ramenons à ces deux tendances : une humanité plus cordiale et délicate; le sens et le culte de la chasteté. La première s'affirme dans les attitudes ou prescriptions suivantes : respect de la dignité de la femme, amour des enfants (plus d'infanticide), traitement plus humain des esclaves, grands ménagements pour la vie humaine, devoirs envers l'honneur d'autrui et sa vie spirituelle, obligations de charité innombrables et délicates, justice très attentive à sauvegarder le bien du prochain et les droits de la vérité, invitation à secourir le compatriote tombé dans le besoin, interdiction de percevoir l'intérêt des prêts qu'on doit consentir, étroite solidarité nationale... : c'est vraiment une morale toute fraternelle. Parce qu'elle est fraternelle à l'égard des membres de la communauté juive, nous comprenons qu'elle soit si humaine et charitable. Là aussi pourtant est son défaut, aggravé par les prescriptions qui relèguent l'étranger dans un régime d'inégalité et d'infériorité; mais même sur ce point, la charité et l'humanité imposent des tempéraments et finissent par l'emporter.

Les prescriptions qui concernent la vie sexuelle n'ont aucun équivalent dans les morales anciennes : chasteté, pureté, modestie sont choses que les païens ne comprennent pas ou qu'ils ne soupçonnent pas. Un sens profond de l'humilité complète cette tendance vers la perfection. Surtout, il est impressionnant de penser que cette doctrine n'est pas celle d'une école philosophique, destinée à une élite réservée et clairsemée, mais la règle de conduite que professe et que suit tout un peuple.

IX. Eschatologie individuelle. — Avec Bossuet, il faut reconnaître que sur cette matière, les Écritures ne contiennent que des étincelles de la vérité, non un enseignement clair et ferme. Jésus, fils de Sirach, reprend sur ce point les croyances traditionnelles sur le Šeol :

> Qui louera le Très-Haut dans le Šeol,
> à la place des vivants et de ceux qui lui rendent [hommage?
> Aux défunts, comme s'ils n'étaient plus rien, la louange [est impossible...
> Car tout ne peut pas se trouver dans les hommes,
> le fils de l'homme n'étant pas immortel...
> Le soleil visite l'armée des astres dans les hauteurs du [ciel,
> mais tous les hommes sont terre et cendre
> (Eccli., XVII, 22-27).
> Humilie beaucoup ton orgueil,
> car ce qui attend l'homme, ce sont les vers
> (VII, 17, hébreu).

Cependant, au Ier siècle chrétien, plusieurs milieux juifs croient que les âmes séparées de leurs corps par la mort subissent un jugement, puis sont envoyées, soit au lieu de la récompense, soit au lieu du châtiment. C'est donc peu de temps avant l'ère chrétienne que cette doctrine a fait son apparition. De fait, un examen comparé des livres apocryphes révèle que les conceptions eschatologiques restent diverses et flottantes jusqu'aux premières années de notre ère. C'est alors, très probablement, que se répandit dans des milieux pharisiens la doctrine que nous rencontrons dans la littérature rabbinique.

Les progrès de la pensée juive dans ce sens furent favorisés par un progrès parallèle en anthropologie : on se rend compte de plus en plus clairement que l'homme est composé d'un corps et d'une âme et que l'âme, quittant le corps à la mort, peut jouir d'une existence séparée. Ces vues seront déconcertantes pour les esprits qui restent fidèles aux conceptions traditionnelles, en anthropologie et en religion. Les sadducéens, qui rejettent la résurrection, admettront encore plus difficilement la doctrine ultérieure d'une survie bienheureuse ou malheureuse.

Il était donc inévitable qu'en pareille matière, il y eût une grande divergence d'opinions. Plusieurs retiennent la notion ancienne du Šeol, séjour commun des morts; quelques-uns commencent d'en éclairer les ombres mélancoliques, soit par l'espérance de la résurrection donnée aux justes, soit par une certaine préparation et ébauche de la récompense définitive.

Ceux qui partagent les vues grecques sur la distinction du corps et de l'âme abandonnent plus volontiers la vieille conception du Šeol : ils en viennent tout naturellement à l'idée d'immortalité, et, par suite, ils admettent les sanctions d'outre-tombe. Ainsi, au dire de Josèphe, les esséniens croyaient que « l'âme immortelle et impérissable,... une fois détachée des liens de la chair, débarrassée pour ainsi dire d'un long esclavage, prend son vol joyeux vers les hauteurs » (*Bellum*, II, VIII, 11, § 154 sq.). La Sagesse de Salomon, admettant la spiritualité de l'âme, devait aussi enseigner l'immortalité et la béatitude des justes, l'une et l'autre étant une récompense, tout comme la mort et le malheur des impies sont la peine de leurs péchés (I, 12, 16; II, 24 sq.; III, 1-4, 14; IV, 1, 2, 7, 10; V, 2, 15; VIII, 13, 17; XV, 2, 3). Ce livre laisse l'impression du mélange de deux points de vue, celui de la tradition israélite un peu modifiée, et celui de l'hellénisme.

C'est une conception de transition celle que nous trouvons dans *Hénoch*, XXII (Ier ou IIe siècle av. J.-C.). L'ange Raphaël lui montre quatre cavités où sont renfermés les esprits des âmes des morts en attendant le jour du jugement; la séparation des cavités indique déjà une certaine sanction, plus particulièrement encore « la source d'eau vive et la lumière » qui se trouvent dans l'habitacle des justes.

Conception de transition aussi, celle qui réserve le Šeol aux impies : ainsi, le Šeol, l'Hadès, peut-être sous la pression de notions et d'exigences morales nouvelles, prend figure d'un lieu de damnation (*Ps. Salomon*, XIV, 6; XV, 11; XVI, 2). Nous arrivons tout naturellement à la conception, qui allume la Géhenne dès maintenant et y envoie les impies pour qu'ils y souffrent sans trêve, sauf peut-être les jours de sabbat (voir I. Lévi, *Le repos sabbatique des âmes damnées*, dans *Revue des études juives*, 1892, t. XXV, p. 1-12; 1893, t. XXVI, p. 131-135; R. Yoḥanan ben Zakkay, *Berakot*, 28 *b*; R. Éléazar ben Šammuaʿ, vers 160, *Sanhedrin*, 52 *a*). D'autres montrent les impies condamnés à errer dans la tristesse et sept espèces de tortures jusqu'au grand jugement (*IV Esdr.*, VII, 88 sq.). Ou bien ils seront expulsés du monde (R. Nehoray, † vers 150, *Kalla rabbati*, 1).

Quant aux justes, l'habitation qui leur est réservée donne lieu à des descriptions différentes. Voici le témoignage du Pseudo-Esdras (VII, 88-101, 120) :

Les bienheureux jouiront pendant sept jours de sept joies : la conscience d'avoir vaincu leur mauvaise nature, la vue des impies errants et du supplice qui les attend; ils entendent Dieu leur rendre témoignage qu'ils ont gardé la Loi; ils comprennent le repos dont ils jouiront dans leurs réceptacles et la gloire dernière qui leur sera accordée; ils sont heureux d'avoir échappé au monde corruptible et rempli de peines pour hériter le monde futur, immortel et où l'on est au large; il leur sera montré que leurs visages brilleront comme le soleil; exultants et joyeux, ils s'apprêtent à voir celui qu'ils ont servi pendant leur vie, et dont ils commencent dans la gloire de recevoir les récompenses; puis ils seront placés dans les réceptacles, où ils reposent dans le silence.

C'est déjà un certain bonheur, mais réduit et en espérance. Dans le même sens, divers textes placent les justes, soit chez Abraham (*IV Macch.*, XII, 17; XVIII, 23, et rabbins assez récents), soit au jardin de l'Éden (*Berakot*, 28 *b*), soit même au troisième ciel, qui n'est pas encore le séjour propre de Dieu (*Apoc. de Moïse*, XXXI, 4; XXXVII, 5; XL). Plus rares sont les auteurs qui « accordent aux âmes pures, comme séjour, le lieu le plus saint du ciel, d'où, après la révolution des siècles, elles reviennent habiter des corps purs » (Josèphe, *Bellum*, III, VIII, 5, § 374). Les paraboles d'*Hénoch*, XXXIX, 3-8, montrent les lits de repos des justes dans les cieux, au milieu des anges et devant l'Élu de justice. Quelques rabbins, tel R. Éliézer (vers 90), placent le trésor des âmes au septième ciel, le ciel de Dieu, ou même sous le trône divin (*Sabbat*, 152 *b*).

1° *Jugement après la mort.* — Toutes ces vues supposent que le sort des hommes est déterminé aussitôt après la mort. Cette détermination revêt plusieurs formes. Certains imaginent que les justes sont reçus par des anges bons, qui leur souhaitent la paix, Dieu les introduisant ensuite dans la paix et le repos; quant aux impies, ils sont reçus par trois cohortes d'anges mauvais, qui les expulsent du monde, mettant leur honte à découvert et les lançant au loin comme par une fronde (*Test. des Patriarches, Aser*, VI, 5, 6; — R. Méïr, *Num. rabba*, XI, 17...). Voici deux propos de R. Yoḥanan ben Zakkay (vers 80) :

Après le mot de R. Éliézer, invitant à faire pénitence un jour avant de mourir, et à se tenir toujours, vu l'incertitude du jour de la mort, dans la pénitence, on cite cette parabole de R. Yoḥanan ben Zakkay : Cela est semblable à un roi qui a invité ses serviteurs à un festin sans leur en fixer le moment. Les serviteurs intelligents se parèrent et restèrent à la porte de la maison du roi, en se disant : rien ne manque à la maison du roi. Les serviteurs inintelligents allèrent à leur travail en se disant : y a-t-il un festin sans préparatifs laborieux? Voici que, incontinent, le roi pria ses serviteurs. Les intelligents entrèrent tout parés, et les inintelligents entrèrent chez lui tout sales. Le roi eut de la joie à voir les intelligents et il se fâcha contre les inintelligents, et il dit : Ceux qui sont parés pour le festin, qu'ils entrent, qu'ils mangent et qu'ils boivent; quant à ceux qui ne se sont pas parés pour le festin, qu'ils restent debout à regarder (*Sabbat*, 153; *Eccl. rabba*, sur IX, 8, attribue une parabole analogue à Rabbi le Saint).

Les maximes suivantes supposent un véritable jugement particulier à subir devant Dieu :

Quand R. Yoḥanan ben Zakkay fut malade, ses disciples se réunirent pour le visiter. Quand il les vit, il se mit à pleurer; ils lui dirent : Lumière d'Israël, colonne de droite [du Temple], marteau puissant, pourquoi pleures-tu? — Si l'on me conduisait devant un roi de chair et de sang, qui aujourd'hui est ici et demain dans le tombeau; qui, s'irritant contre moi, ne s'irrite pas d'une irritation éternelle; qui, me liant, ne me lie pas de liens éternels; qui, me mettant à mort, ne me met pas à mort d'une mort éternelle; et que je puis apaiser par des paroles ou gagner par de l'argent, même alors je pleurerais. Et maintenant qu'on me conduit devant le Roi des rois des rois, le Saint, béni soit-il, lui qui vit et demeure pour le siècle et pour les siècles des siècles; qui, s'irritant contre moi, s'irrite d'une irritation éternelle; qui, me liant, me lie de liens éternels; qui, me mettant à mort, me met à mort d'une mort éternelle, et que je ne puis apaiser par des paroles, ni gagner par de l'argent; bien plus, alors que voici devant moi deux voies, celle du jardin de l'Éden et celle de la Géhenne, et que je ne sais en laquelle on me conduit, je ne pleurerais pas? (*Berakot*, 28 *b*).

De plus en plus, dans les maximes rabbiniques, nous voyons s'accréditer l'idée d'un vrai jugement, prononcé aussitôt après la mort (cf. R. Éliézer ben José, vers 150, *Siphré* sur Num., XII, 8). Un propos, attribué à Rabbi Juda le Saint (fin du IIe siècle), en décrit le mode :

Antonin interrogea notre rabbi, le Saint : Au moment où l'homme meurt et où le corps se dissout, le Saint, béni soit-il, le fait-il comparaître aussi au jugement? — Pourquoi m'interroger sur le corps, qui est impur? Interroge-moi sur l'âme, qui est pure. Cela est semblable à un roi de chair et de sang, qui avait un beau jardin. Le roi y mit deux gardiens, l'un paralysé des jambes, l'autre aveugle. Le paralytique dit à l'aveugle : Je vois de beaux fruits précoces; viens et mets-moi à califourchon sur toi. — Le paralytique chevaucha ainsi l'aveugle et ils prirent les fruits. Après des jours, le roi vint et dit à l'aveugle : Où sont mes beaux fruits précoces? — Est-ce que je vois? — Il dit au paralytique : Où sont mes fruits précoces? — Ne suis-je pas paralytique? — Que fit le roi? Il mit à califourchon le paralytique sur l'aveugle et les jugea comme ne faisant qu'un seul homme. Ainsi le Saint, béni soit-il, introduit l'âme et la jette dans le corps et les juge comme un seul être. Et il convoque le ciel en haut pour amener l'âme et la terre en bas pour juger avec lui le corps (*Mekilta* sur Ex., XV, 1; dans une recension parallèle de *Sanhedrin*, 91 *a*, on peut entendre la parabole du jugement dernier).

2° *Le siècle (futur) qui vient.* — Les lumières acquises sur le sort après la mort conduisent à voir plus clair dans la question du temps et de l'éternité. Les anciens Sémites avaient grande difficulté à concevoir cette dernière notion : ils ne possédaient, pour la désigner, que le vocable *ʿolam*, bien imprécis : de soi, il désigne « le temps, considéré dans sa masse mystérieuse du passé où de l'avenir » (Lagrange, *Messianisme*, p. 162). En étendant la portée du mot, on arrive à une conception plus large. A la veille de notre ère, sous l'influence de la pensée hellénique, on en vient à prendre *ʿolam* tout à la fois dans son sens temporel et aussi dans un sens spatial, correspondant

au *kosmos* grec. On imagine alors qu'il est possible de distinguer deux périodes, qu'on appellera *'olamin*, siècles : d'abord celle dans laquelle vit l'humanité, temps de malheur et de corruption, puis l'autre, entièrement soustraite au mal et à la corruption : c'est le siècle nouveau. Cette distinction apparaît d'abord et surtout dans les apocryphes; chez les rabbins elle est attestée dès le Ier siècle. On voit les deux siècles se succédant et se préparant l'un l'autre, comme le vestibule et le triclinium.

Quand aura lieu l'avènement du siècle futur? Si le temps de la récompense est placé après la résurrection, dans un monde renouvelé, c'est alors seulement que le bonheur et l'incorruption feront leur apparition. Mais, dans la mesure où s'enracine dans les esprits la croyance à une rétribution et à un jugement d'outre-tombe, on en vient à faire commencer beaucoup plus tôt le siècle de la récompense, et, par suite, à donner une valeur particulière à l'expression qui le désigne. L'expression *'olam ha-ba*, qui est la plus ordinaire, est traduite habituellement par siècle futur, entendu comme n'ayant pas encore commencé et devant être inauguré par la résurrection. Cependant, plusieurs textes du IIe siècle en attendent l'avènement aussitôt après la mort : par ex. ce commentaire de Prov., VI, 22 : « Il te dirigera dans ta marche : en ce siècle; dans ton sommeil il te gardera : à l'heure de la mort; à ton réveil il conversera avec toi : au *'olam ha-ba* » (*Siphra* sur Lev., XVIII, 4; voir aussi XVIII, 5, ainsi que *Mekilta* sur Ex., XVI, 25). Si nous comprenons bien, ce siècle doit être dit futur relativement à ceux qui ne sont pas encore morts, mais il existe déjà, et il faudrait traduire l'expression, non pas par « siècle futur », mais, suivant la valeur exacte du participe présent (*ha-ba, de atey*, en araméen), par « le siècle qui vient » : il est déjà réalisé et en exercice, et il vient pour tous ceux qui l'attendent. C'est ainsi que l'entendait un homme qui comprenait mieux que nous la langue des Écritures rabbiniques, le rédacteur (au VIIIe ou IXe siècle) du recueil *Tanḥuma :*

> Les sages anciens nous ont appris que, quant aux bonheurs du siècle futur, l'homme n'a pas la force de les expliquer, et il ne connaît pas leur grandeur... C'est pourquoi les sages ont appelé [cette récompense des justes] « le siècle qui vient », non pas en ce sens qu'il n'existe pas encore, mais parce que, pour nous, ce jour qui appartient à ce siècle est encore à venir. Et c'est pour cela qu'il est appelé « siècle à venir », à savoir lorsque l'homme sort de ce siècle. Et dire que c'est après la destruction du siècle que vient le siècle à venir n'a pas de fondement. Cela signifie que, lorsque les justes sortent de ce siècle, ils montent et se tiennent en cette élévation [de la vie éternelle], suivant qu'il est dit (Ps., XXXI, 20) : « Combien grande ta bonté (bonheur) que tu as réservée pour ceux qui te craignent, que tu accomplis pour ceux qui mettent en toi leur refuge » (*Tanḥuma, wayyqra*, 8).

Le compilateur juif se rencontre avec la pensée chrétienne et avec notre vocabulaire : nous disons, en effet, dans une oraison (Litanies des saints) : *...quos præsens sæculum adhuc in carne retinet vel futurum jam exutos corpore suscepit...* Pour nous aussi, ce futur est déjà présent. Rien n'exprime mieux la portée et l'intensité de nos espérances.

Les premiers destinataires de la prédication de Jésus et des apôtres partageaient ces croyances : il convient de ne pas l'oublier pour juger la doctrine eschatologique du N. T. Les Juifs contemporains de l'Évangile ne gardaient aucune incertitude ni aucune crainte relativement au temps qui suivrait leur mort : la foi traditionnelle de la synagogue les rassurait sur ce redoutable passage; mais l'espérance des chrétiens s'éclairait et se renforçait de l'assurance que « quitter le domicile du corps serait prendre domicile auprès du Christ ». Très intelligibles pour eux étaient ces mots de S. Paul : « Nous savons, en effet (science juive, tout autant que chrétienne), que, lorsque se dissout la tente qui constitue notre habitation terrestre, nous recevons de Dieu une demeure, maison non faite de main d'homme, éternelle, céleste... Aussi bien désirons-nous revêtir cette habitation céleste... » (II Cor., v, 1-8.) Il est clair que, sauf les termes qui mentionnent le Christ, cette déclaration de S. Paul, avec tout le passage dont elle forme la conclusion, aurait pu être intégralement reprise par un rabbin du temps, croyant à la rétribution des justes après la mort. Sans doute, pour ce dernier, leur état était difficile à définir, mais il le voyait nettement distinct de celui qui doit suivre la résurrection. D'où chez S. Paul la préoccupation de ne pas parler de corps, mais seulement d'habitation.

X. Le messianisme. — Dans quelle mesure les conceptions messianiques régnant dans le judaïsme au temps de Jésus préparent-elles et expliquent-elles le message chrétien? Signalons d'emblée deux différences spécifiques entre le messianisme juif et la pensée chrétienne.

Le dogme chrétien, tout entier centré sur le Christ, fait de la christologie un de ses points essentiels de visée et de groupement. Au contraire la doctrine juive, dans ses vues messianiques, met l'accent non sur la personne du Messie, mais sur la restauration de la nation; en outre, dans la pensée juive, le messianisme tient une place moins importante que la Tora ou que la nation élue. Sans doute, suivant le dicton consacré, « toutes les prophéties se rapportent aux jours du Messie »; néanmoins dans leurs exégèses, les docteurs découvriront beaucoup plus de références à la Loi et à Israël qu'au Messie. En fait, nous pouvons parcourir des textes juridiques anciens, telle la Mišna, sans y découvrir une allusion au Messie.

Une autre question se pose : au temps de Jésus, les espérances messianiques étaient-elles encore vivaces en Israël? Divers historiens ont assuré que les rabbins, exclusivement occupés à l'étude la Tora et attentifs surtout au salut des individus, craignant par ailleurs d'éveiller la suspicion des pouvoirs romains, avaient banni le messianisme de leurs prédications et de leur enseignement.

A vrai dire, nous avons peu de sentences des rabbins contemporains de Jésus : si elles ne disent rien du Messie, que conclure de ce silence? La première sentence rabbinique sûre, relative à cet objet, est celle de R. Yoḥanan ben Zakkay (vers 80); il ordonne, en mourant, de préparer un trône pour Ézéchias, c'est-à-dire pour le Messie (*Berakot*, 28 *b*). Notons encore le propos désabusé du même : « Si tu es en train de planter une bouture et qu'on annonce le Messie, plante d'abord ta bouture, puis va à sa rencontre (*Abot R. Nathan*, éd. Schechter, XXXI). Par ailleurs, les rabbins de la fin du Ier siècle professent une foi messianique indubitable; et ce n'est pas uniquement en réaction contre les revers de 70 : ils partageaient l'une des croyances essentielles de la religion juive de leur époque, celle qui apparaît dans les prières officielles, celle que nous rencontrons dans les livres apocryphes, celle dont nous discernons des indices évidents chez Philon et Josèphe, pourtant discrets, pour des raisons différentes, sur ce point si étroitement lié aux espérances nationales. Nous constatons encore, dans le N. T. et dans les histoires de Josèphe, que le peuple était alors soulevé par une attente messianique intense.

Il est d'ailleurs probable qu'elle présentait, suivant les milieux, des formes différentes et aussi des degrés divers d'intensité. Les milieux piétistes ou apocalyptiques étaient naturellement plus ardents et plus fébriles que les écoles rabbiniques. D'autre part, le Ier siècle est une période de transition et de gesta-

tion : les doctrines messianiques qui, vers la fin de ce siècle, se fixeront en leur schéma classique et définitif, revêtent encore des formes flottantes, comme il appert d'un examen des apocryphes. Essayons de montrer et d'expliquer ces variations et cet état changeant de la spéculation messianique.

Sa vue centrale est la restauration de la nation, aujourd'hui serve et misérable. Elle suppose donc sa délivrance, sa reconstitution, le retour de l'exil et finalement la domination universelle de Dieu sur le monde, par Israël. On pouvait concevoir suivant plusieurs modes cette rédemption de la nation : mode terrestre, s'accomplissant suivant les rythmes historiques habituels; mode surnaturel, plaçant la reconstitution d'Israël dans une terre nouvelle, prodigieusement fertile et transfigurée; mode transcendant quand la restauration s'accompagne de la résurrection des morts inaugurant un bonheur ou un malheur éternel, Cieux ou Géhenne. On peut concevoir encore des temps messianiques, s'accomplissant sur une terre plus ou moins transformée, et suivis, lors de la consommation des temps, de la résurrection et du jugement général.

Ce dernier schéma, que beaucoup croiraient universel, parce que plus rationnel, n'apparaît que dans l'*Apocalypse d'Esdras*. Dans les autres apocryphes nous rencontrons les représentations les plus diverses : essayons de les classer. Nous appelons *messianisme* toute description de la consommation qui présente des notes nationales : présence du Messie, restauration de la nation élue, tout cela ayant pour théâtre la terre d'Israël, plus ou moins merveilleusement transformée. La présence d'un de ces éléments suffit à caractériser comme messianique un tableau de la consommation, même si le Messie n'y figure pas. Nous appelons *eschatologie* le complexe : résurrection, jugement, vie éternelle en Éden ou dans la Géhenne.

Voici les différents types selon lesquels ont été combinés les éléments des deux séries. Un seul acte messianique : dans une terre renouvelée, autour d'une Palestine édénique, les Israélites (ou les justes) jouissent d'un bonheur sans fin (*Hénoch*, Ire part., et *Apoc. des semaines; Jubilés, Sibylles; Testaments; Vita Adæ*); parfois le Messie joue un rôle plus ou moins marquant (*Hénoch, Paraboles* et *Livre des Songes; Testaments; IV Esdr.*, XI-XIII; *Baruch syriaque*, XXV-XXX, XXXVI-XL, LXX-LXXIV); parfois encore la résurrection ouvre les temps messianiques (*Hénoch, Paraboles* et *Apoc. des semaines; Testaments; Baruch syriaque*, XXV-XXX, LXX-LXXIV); nous avons là un messianisme plus ou moins eschatologique. — Un seul acte eschatologique et transcendant : tous les justes goûtent des félicités éternelles, soit au ciel (*Hénoch*, XCVI-CIV), soit au paradis préparé au troisième ciel (*Hénoch slave)*; Israël, élevé au ciel, se réjouit de voir la punition de ses ennemis (*Assomp. de Moïse*, X, 1-9 : messianisme transcendant). — Nous trouvons enfin la conception de deux actes successifs, l'ère messianique précédant l'ère eschatologique : ainsi, chez la plupart des rabbins, dans un des tableaux du *Pseudo-Esdras* (VII, 26-43) et dans les conceptions générales qui apparaissent, tant chez le rédacteur de ce livre que chez le rédacteur du *Baruch syriaque*. Nous trouvons cette même conception de deux temps dans les *Ps. de Salomon*, mais l'un et l'autre se succèdent dans des psaumes distincts, qui ne sont pas probablement du même auteur (messianisme : XVII, 36-45; eschatologie : III, XV...); de toute façon cette vue serait celle du rédacteur du recueil.

Ces indications montrent combien les esprits étaient portés à confondre messianisme et eschatologie, et par suite à concevoir le bonheur messianique sous forme transcendante et eschatologique. Aussi, en nombre de descriptions, il est difficile, faute de précisions suffisantes, de discerner si tel trait se rapporte à l'ère messianique ou à l'ère eschatologique.

La consommation restituera à Israël sa splendeur première et apportera aux justes le bonheur qui leur est réservé. La prédication de Jésus, centrée autour du « Règne de Dieu », nous a habitués à reconnaître, comme fin et comme terme de l'activité du Messie et du grand drame eschatologique, l'établissement du Règne de Dieu : dans les doctrines juives, le Règne de Dieu tient-il la même place?

Dans les évangiles, l'expression « Règne de Dieu », tout en conservant sa signification fondamentale, qui est avant tout morale, se lie très étroitement au messianisme : le Christ annonce que le Règne vient, qu'il est arrivé; il l'appelle le Règne du Fils de l'homme. Dans la littérature juive, l'expression, employée presque uniquement par les rabbins, n'a guère chez eux qu'un sens moral : reconnaître le souverain domaine de Dieu, se soumettre à sa volonté en accomplissant ses commandements. Ainsi réciter le Šema est prendre sur soi le joug du Règne du Ciel (Rabban Gamaliel, vers 90, *Berakot*, II, 5, 16 *a*); au Temple, le peuple poussait l'acclamation : « Béni le nom de gloire de son Règne pour le siècle et à jamais » (*Yeruš. Yoma*, III, 7, 40 *d* : R. Tarphon dit l'avoir entendue); et R. Yoḥanan ben Zakkay déclarait qu'une bénédiction où ne figure pas le Règne n'est pas une bénédiction (*Berakot*, 40 *b*). Le même docteur blâme l'Israélite qui se fait esclave volontaire et perpétuel, « parce qu'il rejette le joug du Ciel pour faire régner sur lui le joug de la chair et du sang » (*Tos. Baba qamma*, VII, 5). Et R. Éléazar ben Azaria (vers 100) disait : « Celui qui s'éloigne du péché reçoit sur lui le Règne du Ciel » (*Siphra* sur Lev., XX, 26). Accepter ou rejeter le joug de l'usure est accepter ou rejeter le joug du Ciel (*ibid.*, XXV, 28).

De soi, l'expression ne se réfère donc pas à la consommation messianique, on croit cependant que celle-ci amènera un règne de Dieu éclatant et universel. Dans des prières anciennes, on dit : « Restaure nos juges... et règne sur nous, toi seul » (*Šemoné ʿesré*, 11); — « que magnifié soit son grand nom... qu'il règne de son règne... et que s'approche le Messie » (*Qaddiš*). Ce sont surtout les apocryphes, particulièrement les *Sibylles*, d'esprit hellénistique, qui célèbrent le Règne futur, messianique ou eschatologique. Suivant les *Testaments*, voici la conséquence du règne messianique : « Alors le saint d'Israël régnera sur lui »; — « alors nous adorerons le roi du ciel » (*Dan*, V, 13; *Benjamin*, X, 7). Quand Israël est exalté au ciel, *tunc*, dit l'*Assomp. de Moïse* (X, 1), *parebit regnum illius*. Nous ne citons qu'un texte des *Sibylles* (III, 49 sq., 55 sq.) :

> Alors le grand règne du Roi immortel apparaîtra sur [les hommes :
> un prince pur viendra, tenant le sceptre de toute la [terre,
> pour tous les siècles du temps à venir...
> Hélas! malheureuse, quand viendra ce jugement du [Dieu immortel, du Grand Roi!

Ainsi donc, suivant certaines conceptions juives, la consommation messianique procurera le Règne de Dieu, envisagé plutôt au sens religieux et moral.

Cependant, le résultat essentiel qu'on en attend et qui attire tous les désirs sera la restauration de la nation. On saisit l'expression de ce sentiment dans le titre qu'on réserve à l'événement, et qu'on emprunte au vocabulaire prophétique, en particulier à celui du grand Isaïe : c'est la *geoulla*, rédemption, libération, qui procure à la nation vie et prospérité sans mesure; elle est figurée par la rédemption de la servi-

tude égyptienne et, comme cette dernière, œuvre de Dieu. Le point de vue national est marqué par ces autres appellations : « le salut », « la consolation »; enfin, la part décisive de l'intervention divine, par l'expression « la miséricorde de Dieu ».

Nous présentons les divers actes messianiques dans un ordre qui semble à la fois chronologique et logique. Les diverses conceptions rappellent les oracles prophétiques auxquels elles s'alimentent. Les spéculations messianiques diffèrent suivant les écoles; on y retrouve cependant un noyau commun, attestant qu'elles dépendent toutes de la même tradition.

1° *Préliminaires de la Rédemption.* — 1. *Signes et date de l'avènement messianique.* — Aux approches de l'ère chrétienne, on rencontrait bien des « calculateurs du terme », qui tentaient de découvrir, soit par des calculs, soit par l'observation des signes prévus, le moment où le Messie viendrait mettre fin à l'ordre actuel, fermer ce siècle mauvais et corruptible, pour ouvrir le siècle incorruptible. Cette catégorie de gens existait encore au temps d'Origène : *Forte*, écrivait-il, *quoniam apud Judæos erant quidam sive per scripturas profitentes de temporibus consummationis, sive de secretis* (*Commentar. ser. in Matth.*, 55, *P. G.*, XIII, col. 1686). Ces gens n'étaient pas arrêtés par les menaces de R. José ben Ḥalaphta (vers 150) et autres, leur refusant la vie éternelle (*Dérèk èrèṣ rabba*, XI). Josèphe dénonce les fâcheuses conséquences de cet exercice :

Ce qui les avait surtout excités à la guerre, c'était une prophétie ambiguë, trouvée pareillement dans les saintes Écritures, et annonçant qu'en ce temps-là un homme de leur pays deviendrait le maître de l'univers. Les Juifs prirent cette prédiction pour eux et beaucoup de sages se trompèrent dans leur interprétation; car l'oracle annonçait en réalité l'empire de Vespasien, proclamé pendant son séjour en Judée. Au reste, il n'est pas possible aux hommes, même quand ils le prévoient, d'échapper à leur destin. Mais les Juifs interprétèrent à leur fantaisie ou méprisèrent les présages, jusqu'au jour où la ruine de leur patrie et leur propre ruine les eurent convaincus de leur folie (*Bellum*, IV, v, 4, § 312-315).

De ce texte nous pouvons déduire que l'historien croyait à ces présages, et que le peuple discernait en certains phénomènes les signes d'une fin prochaine. Ce dernier trait se retrouve dans presque tous les documents : le terme est imminent. Tout cela atteste une fois de plus l'intensité de l'attente messianique.

Des supputations, nous ne mentionnons que celle-ci : au commencement du Ier siècle l'*Assomp. de Moïse* (X, 12) annonçait que Dieu régnerait et détruirait l'idolâtrie deux cent cinquante temps (probablement semaines d'années) après la mort de Moïse (donc vers 490). Des présages et signes, nous ne retenons que les tribulations messianiques, dont nous reparlerons. L'apologétique chrétienne fit grand état de la prédiction de Jacob (Gen., XLIX, 10) : « Le sceptre ne s'éloignera pas de Juda, jusqu'à ce que vienne Silo. » Les targums araméens donnaient du même texte la traduction suivante : « Ne feront pas défaut les rois et les gouvernants de la maison de Juda, ni les scribes, enseignant la loi, d'entre les fils de ses fils, jusqu'au temps où viendra le roi Messie à qui appartient le Règne : c'est lui que serviront tous les royaumes de la terre. » (*Targ. Yeroušalmi*, I; les deux autres donnent une version presque identique).

A part le propos tout accidentel qui, dans l'entourage de R. Séla (début du IIIe s.), donne au Messie le nom de Silo (*Sanhedrin*, 98 *b*), l'exégèse messianique du texte ne réapparaît que dans des commentaires tardifs. Au IIe siècle finissant, Rabbi Juda le Saint, et après lui d'autres docteurs, appliquaient la prédiction aux deux chefs de la captivité, celui de Babylone et celui de Palestine (*Siphré* sur Deut., XXXIII, 12) : était-ce par réaction contre les assertions des apologistes chrétiens?

2. *Conditions morales de la Rédemption.* — Les esprits sages, sentant combien dangereux et démoralisants étaient de tels calculs, préféraient orienter les âmes vers des considérations morales. Voici le texte capital qui concerne la question : il fait entendre d'abord les déclarations des chefs des écoles babyloniennes du début du IIIe siècle, puis continue par une discussion entre deux rabbins de la fin du Ier siècle :

Rab disait : Tous les termes [de la fin] se sont évanouis et la chose ne dépend plus que de la pénitence et des bonnes œuvres. — R. Samuel disait : Il suffit à l'homme en deuil (Israël) de rester dans son deuil [sans chercher d'autre pénitence]. Car voici ce qui est rapporté : R. Éliézer disait : Si les Israélites font pénitence, ils seront rachetés, sinon, ils ne seront pas rachetés. — R. José [ben Ḥanania] : S'ils ne font pas pénitence, ils ne seront pas rachetés : oui! mais le Saint, béni soit-il, leur suscitera un roi qui portera des décrets sévères, tel Aman, et les Israélites feront pénitence et ils retrouveront le bonheur. L'opinion de R. Éliézer s'appuie sur le texte de Jérémie (III, 22) : « Revenez, fils infidèles, et je guérirai vos infirmités. » — R. Josué I Mais n'est-il pas dit aussi (Is., LII, 3) : « C'est pour rien que vous avez été vendus, et sans argent serez-vous rachetés... »? — R. Éliézer : Mais n'est-il pas dit aussi (Jer., IV, 1) : « Si tu veux revenir, Israël, oracle de Yahweh, c'est vers moi que tu retourneras »? — R. Josué : Et n'est-il pas dit aussi (Dan., XII, 7 sq.) : « Et j'entendis l'homme vêtu de lin, qui était au-dessus du fleuve. Il leva vers le ciel sa droite et sa gauche et jura par le Vivant des siècles : Encore un temps, deux temps et une moitié de temps, et quand on aura épuisé de briser la force du peuple saint, alors s'épuiseront ces choses »? — Et R. Éliézer se tut (*Sanhedrin*, 97 *b*, 98 *a*).

N'est-ce pas ce dernier docteur, ordinairement si attaché à l'opinion commune, qui exprime la tradition? D'autres sentences rabbiniques font dépendre la Rédemption et son prompt avènement de diverses conditions morales : la prière et les mérites des Pères peuvent la hâter, mais surtout la pénitence (opinion courante chez les rabbins; cf. *Assomp. de Moïse*, I, 18), les bonnes œuvres et la fidélité aux commandements, ainsi que l'étude de la Tora.

3. *Les tribulations messianiques.* — Cette expression désigne la détresse matérielle et spirituelle qui précédera l'avènement du Messie. Expression et notion viennent du vocabulaire et de la doctrine des Prophètes. C'est à cela que Jésus fait allusion, quand il parle (Marc., XIII, 8) du « commencement des douleurs », aussi déchirantes que celles de la femme en travail.

Il est souvent fait allusion dans les textes à ces tribulations messianiques, *ḥabley šel Mašiaḥ* : non pas celles que supportera le Messie, comme on serait tenté de traduire, mais celles qui marqueront son avènement. Nous transcrivons trois de ces descriptions. D'abord celle du *Pseudo-Esdras*, qui représente une conception particulière :

Alors je demandai : Seigneur, quels sont les signes de ces jours? Est-ce que je vivrai jusqu'en ces jours? — Il répondit et me dit : Quant aux signes que tu demandes, autant que je sais, je peux te les dire; mais quant à ta vie, on ne m'a rien envoyé te dire, et je ne sais rien. Écoute donc les signes.

Voici que les jours viennent. Ils seront saisis d'une grande stupeur ceux qui habitent sur la terre. Elle sera cachée au pays, la Vérité, et déracinée de la terre, la Foi. Il y aura des gens qui profèrent blasphèmes, mensonges et contes divers; des gens qui trompent en simulant le culte saint, ceux attachés à la rébellion. L'iniquité sera abondante, plus que tu le vois maintenant; et l'impudence, plus que tu n'as entendu [dire] du passé. Il sera chaotique, impraticable, inhabité, le pays, et la terre sera vide, déserte, désolée. Et si le Très-Haut t'accorde la vie, tu verras, après la terre, la création tout entière se troubler. Il se lèvera, le soleil, de nuit, tout à coup, puis se changera en ténèbres; on verra

la lune, de jour, subitement, et elle se changera en sang. Les pléiades donneront de la voix et Aldebaran grondera; Orion avec les étoiles se fera entendre et l'Astre répondra. Ils diront (chant) lugubre, les chats-huants et les hulottes. Les oiseaux des cieux émigreront de leurs campements. La mer de Sodome mettra bas des poissons. Elles élèveront la voix, les Lilith, et tout le monde entendra leur parole. Il se creusera des gouffres par endroits, d'où fréquemment sera projeté le feu. Et les bêtes du steppe s'enfuiront de leur pays. Les femmes enfanteront des monstres, et seront turbulents des embryons imparfaits. Et les eaux douces deviendront saumâtres. Les frères engageront lutte avec leurs frères, les amis de leurs amis deviendront ennemis. Elle se dérobera dans son cabinet, la Sagesse, et l'Intelligence aura fui dans sa chambre. Dans la suite, on la cherchera et on ne la trouvera point... Elle abondera, l'iniquité, et le mensonge se multipliera; elle grandira, l'effronterie, et l'impudence sera choyée. Un pays questionnera son voisin et lui dira : Ne serait-elle pas allée chez toi, la Piété? N'a-t-elle point passé de ton côté, la Justice? Et il répondra négativement. — Dans ce temps-là, que l'on escompte, on ne trouvera point son compte; que l'on demande, on ne jouira point de son œuvre; que l'on chemine, la voie n'aboutira point... Car ils ont changé non seulement les lois, mais le Très-Haut lui-même. C'est pourquoi le mal viendra sur eux, et à la fin des temps ils seront dans la tristesse et la douleur. Et la Gloire du Très-Haut se manifestera d'elle-même à leurs yeux : le Très-Haut régnera dans le Jugement. Il viendra et les changera. Il les compensera en tourments : autant ils ont médité l'orgueil, autant il leur donnera d'humiliation.

Ces signes, j'ai eu commission de te les dire; mais si priant et pleurant tu jeûnes sept jours, tu entendras des merveilles plus considérables que celles-là (IV, 52-V, 13; version L. Gry, *Les dires prophétiques d'Esdras*, Paris, 1938, p. 45-57).

Presque contemporaine, mais plus systématique et indiquant toute une élaboration, est cette réponse faite à Baruch, qui demandait combien de temps durerait la tribulation :

Ce temps a été divisé en douze parties, et à chacune d'elles est réservé ce qui lui est fixé. Dans la première partie, c'est le commencement des ébranlements, [troubles et perturbations]. Dans la seconde, mise à mort des grands. Dans la troisième, chute de beaucoup dans la mort. Dans la quatrième, envoi de l'épée. Dans la cinquième, tremblements de terre, [ébranlements] et crevasses. Dans la huitième, abondance de fantômes et invasions de démons. Dans la neuvième, chute de feu. Dans la dixième, vol et oppression abondante. Dans la onzième, iniquité et impudicité. Dans la douzième, confusion provenant du mélange des choses susdites. Car les parties de ce temps sont réservées et se mêleront l'une avec l'autre, s'aidant l'une l'autre. En effet, certaines de ces parties seront incomplètes et d'autres complètes, si bien que ceux qui seront sur terre en ces jours ne comprendront pas que c'est la consommation des temps (XXVI-XXVII).

L'autre description, qui remonte dans son noyau à Rabban Gamaliel (vers 90), semble de forme plus primitive :

(Aux talons [approches] du Messie, l'orgueil s'accroîtra, la cherté atteindra son comble, la vigne donnera son fruit, mais le vin sera cher; pas de correction et tout l'empire passera à l'hérésie); la synagogue servira à la prostitution, la Galilée sera dévastée (et la Gaulanitide ruinée), et les habitants de Gabul iront de ville en ville, sans rencontrer de pitié. Et la sagesse des scribes se corrompra : ceux qui craignent le péché seront méprisés. (Les jeunes gens feront blêmir les vieillards, les hommes faits se lèveront — par respect — devant les enfants; le fils humiliera son père, et la fille s'insurgera contre sa mère et la bru contre sa belle-mère; et l'on aura pour ennemis les gens de sa maison.) La face de cette génération est comme la face du chien. La vérité sera abandonnée. Et le fils ne rougira pas devant son père. (Et sur qui nous appuyer? Sur notre Père qui est au ciel.) (*Dérèk èrès zutta*, X : texte de Gamaliel; les phrases entre parenthèses proviennent de *Sota*, IX, 15, qui donne un texte gonflé d'additions, attribuées ailleurs à des docteurs du milieu du II^e^ siècle.)

Dégageons les traits essentiels de ces tribulations. Combien de temps dureront-elles? Douze parties, une semaine? Termes indiquant une période indéterminée. Elles comportent des désordres cosmiques, des fléaux divers, des persécutions religieuses, entraînant apostasies, un débordement d'immoralité et d'irréligion. Enfin ce seront des temps si terribles que beaucoup seront induits à désespérer et qu'il faut s'approvisionner de mérites pour en être préservé (R. Éliézer, *Mekilta* sur Ex., XVI, 29).

4. *Le précurseur du Messie.* — Ce personnage figure dans le prophète Malachie (III, 23, 24) : « Voici que je vous envoie le prophète Élie, avant que vienne le jour de Yahweh, grand et redoutable. Il ramènera le cœur des enfants vers les pères, de peur que je ne vienne et que je ne frappe la terre d'anathème. »

D'où la tradition consignée dans l'Ecclésiastique (XLVIII, 10, 11) : Jésus, fils de Sirach, apostrophe Élie :

Toi qui as été désigné dans de sévères écrits pour des [temps à venir,
comme devant apaiser la colère avant qu'elle [s'enflamme,
ramener le cœur du père vers l'enfant,
et rétablir les tribus d'Israël.
Heureux ceux qui te verront
et qui seront parés de l'amour de Dieu!

Dans ces vers et dans ceux qui précèdent, nous voyons quelle place considérable le prophète Élie tenait dans la pensée juive : il apparaît souvent dans les propos des rabbins : il intervient, comme docteur céleste, pour poser des questions, proposer des solutions, réprimander. Il était surtout attendu comme le précurseur du Messie. Nous savons, par plusieurs textes évangéliques (Matth., XI, 14; XVII, 10; XXVII, 47, 49; Luc., I, 17; Joa., I, 21, 25), combien cette croyance était répandue au temps et autour de Jésus.

Son ministère de précurseur consistera surtout à reprendre Israël (un contemporain de Hillel, *Pesaḥim*, 70 *b*), afin qu'il se convertisse; à résoudre des questions difficiles et restées sans solution (notion commune, *Baba mešia*, I, 8; II, 8...); enfin à rétablir l'Israël véritable, en écartant les familles introduites de force au sein de la nation sainte, et en ramenant celles qui en avaient été indûment éloignées (rabbins de la fin du I^er^ siècle, *Tos. Eduyot*, III). Suivant une tradition attestée en S. Justin (*Dial. avec Tryphon*, VIII, 4), il annoncera la venue du Messie et le manifestera en lui donnant la consécration royale. Le prophète aurait aussi une mission sacerdotale : il rendrait au Temple le vase de la manne, la fiole d'eau de purification, la verge d'Aaron et l'ampoule de l'huile d'onction (*Mekilta* sur Ex., XVI, 33); et tout cela conduisit plus tard à voir en lui le grand-prêtre des temps messianiques.

Des traditions tardives joindraient Moïse à Élie, dans cette mission de précurseur.

2° *La personne du Messie.* — D'une manière générale, dans les spéculations messianiques juives, ce personnage apparaît avec un relief et des couleurs assez effacés; quelquefois même nous avons un messianisme sans Messie.

Le titre qui le désigne comme ayant reçu l'onction royale, « Messie » *(mašiaḥ)*, est plus fréquent dans notre littérature que dans la Bible (Dan., IX, 25; peut-être Ps., II, 2). Il y est appelé plus souvent « le fils de David » (plusieurs références dans les Évangiles; cf. Matth., IX, 27; XII, 23; XV, 22; XX, 30, 31...), ou même simplement « David », les deux termes rappelant sa descendance ainsi que sa dignité royale. On dit aussi, pour inculquer la même idée : « le roi, le roi d'Israël, le roi Messie ».

1. *La nature du Messie.* — La première question que se pose un chrétien est celle-ci : les Juifs ont-ils tenu le Messie pour un être divin?

Plusieurs textes de l'A. T. indiquaient clairement que le Messie appartiendrait à la sphère de la divinité. Isaïe (VII, 14) l'appelle le « Dieu fort », le « Père éternel » (IX, 5); aucun roi d'Israël n'aurait pu dire de lui-même : « Yahweh m'a dit : Tu es mon Fils, aujourd'hui je t'engendre » (Ps., II, 7). Le grand psaume royal suppose aussi une dignité suréminente : « Oracle de Yahweh à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite » (CX, 1); les LXX l'ont compris ainsi en lisant : « de [mon] sein avant l'aurore, je t'ai engendré »; et Jésus, posant une question transparente (Marc., XII, 35-37) sur ce psaume, que les Juifs interprétaient alors dans un sens messianique, obligeait à réfléchir sur la portée de ces premiers mots. Pareillement, le psaume LXXII et la vision que Daniel eut du Fils de l'homme, siégeant à côté de l'Ancien des jours (VII, 13, 14, 27), obligeaient à soupçonner dans le Messie plus qu'un homme, plus qu'un fils d'homme.

Cette voie, frayée par la Révélation, ne se continue que dans les livres apocryphes, les rabbins prenant à tâche de priver le Messie de toute auréole divine. Voici des textes qui attribuent au Messie une véritable transcendance.

Un demi-siècle avant la naissance de Jésus, un Juif pieux écrivait :

Il est un roi juste, instruit par Dieu, établi sur eux (les fils de Jérusalem); et il n'y a pas d'iniquité pendant ses jours au milieu d'eux : car tous sont saints et leur roi est le Christ [du] Seigneur... Le Seigneur lui-même est son roi et son espérance, et il est puissant par son espérance en Dieu; et il aura pitié de toutes les nations qui sont devant lui dans la crainte. Car il réduira la terre par la parole de sa bouche pour toujours; il bénira le peuple du Seigneur dans la sagesse avec joie. Et il sera pur du péché, pour commander aux peuples immenses, pour reprendre les chefs et détruire les pécheurs par la force de sa parole. Et il ne faiblira pas pendant ses jours, appuyé sur son Dieu, parce que Dieu l'a fait puissant par l'Esprit-Saint, et sage par le conseil et par l'intelligence, accompagnés de la force et de la justice... Il est puissant dans ses œuvres et fort par la crainte de Dieu. Il paît le troupeau du Seigneur dans la foi et la justice, et il n'en laissera pas parmi eux être malades dans leur pâturage... Telle est la majesté du roi d'Israël, que Dieu a prévue pour le susciter sur la maison d'Israël, afin de les corriger (*Ps. de Salomon*, XVII, 35-47; cité d'après J. Lebreton, *Hist. du dogme de la Trinité*, 7e éd., Paris, 1927, I, p. 171).

Relevons les liens étroits qui unissent ce Messie à son Dieu, les dons spirituels qu'il reçoit de lui, sa puissance surnaturelle (détruire les ennemis par la force de sa parole) : est-ce d'une simple créature?

Voici une représentation autrement explicite, dérivée des révélations de Daniel sur le « Fils d'homme » : elle figure dans le livre des *Paraboles d'Hénoch*, antérieur de toute façon à la vie publique de Jésus; nous ne pensons pas (contre le P. Lagrange; voir notre *Judaïsme palest.*, t. I, p. 360) que ce titre y ait été introduit par une main chrétienne. Au voyant est montré un personnage mystérieux, appelé tantôt l'Élu, tantôt le Fils de l'homme :

Là je vis quelqu'un qui avait une *tête de jours*, et sa tête était comme de la laine blanche; et avec lui un autre, dont la figure avait l'apparence d'un homme, et sa figure était pleine de grâce, comme un des anges saints. J'interrogeai l'ange qui marchait avec moi, et qui me faisait connaître tous les secrets au sujet de ce Fils de l'homme : « Qui est-il et d'où vient-il? pourquoi marche-t-il avec la Tête des jours? »

Il me répondit et me dit : « C'est le Fils de l'homme, qui possède la justice et avec lequel la justice habite, qui révélera tous les trésors des secrets, parce que le Seigneur des esprits l'a choisi, et son sort a vaincu par le droit devant le Seigneur des esprits pour l'éternité. Le Fils de l'homme, que tu as vu, fera lever les rois et les puissants de leurs couches, et les forts de leurs sièges; et il rompra les freins des forts, et il brisera les dents des pécheurs...; et il renversera les rois de leurs trônes et de leur pouvoir, parce qu'ils ne l'ont pas exalté et qu'ils ne l'ont pas glorifié et qu'ils n'ont pas confessé humblement d'où leur avait été donnée la royauté » (XLVI, 1-5; d'après F. Martin, *Le livre d'Hénoch, traduit sur le texte éthiopien*, Paris, 1906).

...Et à ce moment, ce Fils de l'homme fut nommé auprès du Seigneur des esprits, et son nom [fut nommé] devant la Tête des jours. Et avant que le soleil et les signes fussent créés, avant que les étoiles du ciel fussent faites, son nom fut nommé devant le Seigneur des esprits. Il sera un bâton pour les justes, afin qu'ils puissent s'appuyer sur lui et ne pas tomber; il sera la lumière des peuples, et il sera l'espérance de ceux qui souffrent dans leur cœur. Tous ceux qui habiteront sur l'aride se prosterneront et l'adoreront; et ils béniront et ils glorifieront et ils chanteront le Seigneur des esprits. Et c'est pour cela qu'il a été élu et caché devant lui (le Seigneur) avant la création du monde et pour l'éternité (XLVIII, 2-6).

...L'Élu se tient debout devant le Seigneur des esprits, et sa gloire demeure pour les siècles des siècles, et sa puissance pour les générations des générations. En lui habite l'esprit de sagesse et l'esprit qui éclaire, et l'esprit de science et de force et l'esprit de ceux qui se sont endormis dans la justice. C'est lui qui juge les choses secrètes, et personne ne peut prononcer de paroles vaines devant lui, car il est l'Élu en présence du Seigneur des esprits, suivant son bon plaisir (XLIX, 2-4).

...Il (l'Élu) choisira parmi eux (les ressuscités) les justes et les saints, car il est proche le jour où ils seront sauvés. L'Élu, en ce jour, siégera sur mon trône, et tous les secrets de la sagesse sortiront des sentences de sa bouche, car le Seigneur des esprits l'a gratifié de ce don et l'a glorifié (LI, 2, 3).

...Et le Seigneur des esprits a fait asseoir l'Élu sur un trône de gloire, il jugera toutes les œuvres des saints en haut du ciel, et leurs œuvres seront posées dans la balance. Quand il lèvera sa face pour juger leurs voies secrètes par la parole du nom du Seigneur des esprits et leur sentier par la voie du juste jugement du Seigneur des esprits, ils parleront tous d'une seule voix et béniront et loueront et exalteront et proclameront saint le nom du Seigneur des esprits (LXI, 8, 9).

...Ainsi ordonna le Seigneur aux rois et aux puissants et aux grands, et à ceux qui habitent la terre, et il dit : Ouvrez les yeux et élevez vos cornes [pour voir] si vous pourrez reconnaître l'Élu. Et le Seigneur des esprits s'assit sur le trône de sa gloire, l'Esprit de justice se répandit sur lui (l'Élu) et les méchants furent détruits devant sa face...

La douleur les saisira quand ils verront ce Fils de l'homme assis sur le trône de sa gloire (LXII, 1, 2, 5).

...Et dès lors, il n'y aura rien de corruptible, car ce Fils de l'homme a apparu et s'est assis sur le trône de sa gloire, et tout mal s'éloignera et s'en ira de devant sa face; mais la parole de ce Fils de l'homme restera devant le Seigneur des esprits (LXIX, 29).

Nous avons tenu à citer tous ces textes : ils définissent l'Élu, le Fils de l'homme : être transcendant, préexistant auprès de Dieu, investi de dons divins, partageant le trône de Dieu, exerçant la fonction divine du jugement, soutien des hommes, objet de leurs hommages, régnant avec Dieu dans les siècles éternels. Si l'on ne peut pas y découvrir un vrai Fils de Dieu au sens théologique, on doit dire avec M. Martin (*op. cit.*, p. XXXVIII) : « C'est néanmoins le type le plus idéal conçu par le messianisme juif avant le christianisme. »

Transcendant également, le personnage que le *Pseudo-Esdras* (document probablement antérieur à 70) présente dans une de ses visions : un lion (de Juda) dont le souffle anéantit l'aigle (Rome) : c'est le Messie, que le Très-Haut a gardé jusqu'à la fin des jours (XI, 37; XII, 2, 32). Dans une autre vision, il voit le Christ, Fils de Dieu, qui vient en gloire pour les quatre cents ans du royaume messianique, ou qui est au ciel avec les justes (VII, 28 : Vaganay, *Le problème eschatologique dans le IVe Esdras*, p. 87 sq.,

tient pour authentique le *filius meus;* Gry, *op. cit.*, supprime « mon fils », qui se trouve cependant dans trois versions, comme citation, sous une plume chrétienne, du Targum d'Isaïe, XIV, 9 : Gry, *op. cit.*, p. 397, substitue au *cum filio meo*, de trois versions, « avec mon serviteur »).

Dans une autre vision, il voit monter de la mer comme une forme d'homme, qui vole ensuite sur les nuées du ciel, dont la vue fait trembler toutes choses, dont la voix fait fondre, telle la cire qui sent l'ardeur du feu; il disperse ses ennemis au souffle embrasé de sa bouche, qui devient fleuve de feu et tempête. Dieu explique que cet homme est son Fils qu'il tient en réserve depuis de longs temps (XIII, 3, 10, 26, 32, 37; Gry, *ibid.*, p. 377, lit encore « mon serviteur »). Nous devons voir là un être transcendant, préexistant, doué de pouvoirs divins, sinon un « fils de Dieu ».

Il semble donc que certaines écoles juives aient pensé que le Messie serait un être divin. Les rabbins au contraire s'attachent à interpréter au rabais, si l'on peut dire, les textes bibliques qui affirment ou insinuent la transcendance du Messie. Dans plusieurs passages, ils voient Ézéchias (ainsi *Dial. avec Tryphon*, XLIII, 8; LXVII, LXVIII; LXXI, 3; LXXVII, 1, 2...); ils en interprètent d'autres dans un sens tout humain et terrestre : ainsi pour le ps. II, entendu cependant alors communément au sens messianique (cf. notre *Judaïsme palest.*, t. I, p. 366) :

Le Messie, fils de David, qui se révélera prochainement dans nos jours, le Saint, béni soit-il, lui dit : Demande-moi une chose et je te la donnerai, suivant qu'il est dit : « Je proclamerai le précepte...; moi, aujourd'hui, je t'engendre. » — Demande-moi, et je te donnerai les nations pour ta portion. Et quand il vit que le Messie, fils de Joseph, avait été tué, il dit devant lui : Maître du monde, je ne te demande que la vie. — La vie, c'est ce que avant que tu aies parlé, David, ton père, avait prophétisé (Ps., XXI, 5) à ton sujet : « C'est la vie qu'il te demandait et tu la lui as donnée » (*Sukka*, 52 *a;* donné comme tradition tannaïte).

Si les rabbins appellent le Messie « Dieu » ou « fils de Dieu », ils ne voient là qu'un titre humain, que Dieu décerne également à Israël. Nous sentons nettement chez eux la préoccupation d'écarter toute exégèse qui élèverait le Messie au niveau de Dieu. En voici un exemple significatif : à propos du texte de Dan., VII, 9, « jusqu'au moment où des trônes furent placés », on rapporte l'explication de R. Aqiba : « L'un est pour lui (l'Ancien des jours); l'autre est pour David (le Messie). » R. José le reprend : « Aqiba, jusques-à quand profaneras-tu la Šekina? Non. L'un est pour le *din* (jugement, droit strict), l'autre est pour la *ṣedaqa* (justice, entendue au sens de miséricorde) » (*Sanhedrin*, 38 *b*).

Les sentiments généraux des rabbins sont exprimés dans cette affirmation de Tryphon (*Dial.*, XLIX, 1; L, 1) :

Il me semble que ceux qui disent que Jésus a été choisi pour être oint, qu'il a été Christ-Oint, affirment une chose plus croyable que ceux d'entre vous qui sont de ton avis. Nous tous, nous attendons un Christ qui sera un homme d'entre les hommes, et Élie qui doit l'oindre, quand il viendra... Réponds-moi d'abord à ceci : comment pourrais-tu démontrer qu'il y a un autre Dieu à côté de celui qui a fait l'Univers?

Bien plus, dans toute l'activité que les rabbins prêtent au Messie, ils lui réservent un rôle très effacé qui le met au-dessous des grands personnages bibliques. Tout ce qu'ils accordent, c'est que son nom est une des choses qui ont été créées avant le monde (*Pesaḥim*, 54 *a*), propriété qu'il partage avec la manne, l'arc-en-ciel, les tables de la Loi..., et qui n'équivaut pas à une vraie préexistence; au contraire, cette préexistence lui est refusée par Tryphon (*Dial.*, LXXXVII, 3) :

Puisque tu dis qu'il fut un Dieu préexistant, qu'il s'est fait chair selon la volonté de Dieu, pour naître homme de la vierge, comment est-il possible de démontrer qu'il était préexistant, alors qu'il est rempli par les puissances de l'Esprit-Saint, suivant que le Verbe les énumère par la bouche d'Isaïe, comme s'il en était dépourvu?

2. *Vie et activités du Messie en général.* — Sur ce chapitre, nous saisissons encore une grande différence entre les conceptions des apocryphes et celles des rabbins. Les apocryphes, qui montrent un Messie préexistant auprès de Dieu et qui représentent sa manifestation comme une révélation céleste, semblent exclure la possibilité d'une origine humaine. Cependant, même dans les apocryphes, la descendance davidique est souvent rappelée; et c'est bien la doctrine commune : le Messie est fils de David. Pourtant, nous voyons que cette croyance n'était pas absolument intangible, puisque R. Aqiba déclara Messie Bar-Kokba, qui n'était pas de la descendance de David. De plus, au moment des triomphes des Hasmonéens, qui étaient de la tribu de Lévi, les écrivains, dont les vues nous sont conservées dans les *Jubilés* et les *Test. des Patriarches*, accordaient la primauté future à un descendant de Lévi, sans toutefois déposséder totalement la tribu de Juda. Le Messie, tous l'accordent, doit naître à Bethléem, suivant la prophétie de Michée, connue et entendue ainsi du peuple au temps de Jésus (Joa., VII, 42; Matth., II, 5, 6).

Nous verrons tout à l'heure la part que le Messie prend aux divers actes de la restauration nationale. Il s'y montre peu actif et n'y remplit qu'un rôle de second plan, surtout dans les descriptions rabbiniques.

Doit-il mourir? Seule, l'*Apoc. d'Esdras* (VII, 29) annonce qu'à la fin de son règne il mourra avec tous les hommes, en qui est l'esprit de vie. Les apocryphes, qui attribuent au Messie un règne glorieux et quasi éternel, ne semblent pas lui laisser la possibilité de mourir. Les textes rabbiniques restent sur ce point dans le vague, leur Messie apparaissant souvent comme un être sans consistance ni réalité concrète.

3. *Le Messie souffrant et mourant.* — Ce point de doctrine est capital pour un chrétien, mais bien difficile à admettre pour des esprits juifs. Témoin la résistance obstinée que les apôtres opposèrent aux prédictions de Jésus relatives à sa passion. Ils ne voulaient pas comprendre (Luc., IX, 45), ce n'est qu'après sa résurrection qu'il put les convaincre (Luc., XXIV, 26, 46); et nous voyons Paul s'efforcer de prouver à ses coreligionnaires que le Christ était soumis à la souffrance, παθητός (Act., XXVI, 23). Dès ses premiers essais, l'apologétique apostolique n'eut pas de peine à découvrir en plusieurs textes bibliques des prophéties sur les souffrances et la mort du Christ. Comment le judaïsme a-t-il entendu ces textes? Sans doute, il a d'abord admis, conformément aux Écritures, que le Messie aurait à supporter quelques souffrances, puis, par réaction contre le christianisme, il interpréta les passages invoqués par les chrétiens, soit dans un sens détourné, soit en les appliquant à un autre Messie que le fils de David.

Nous aurions un spécimen de la première attitude dans les aveux par lesquels Tryphon (*Dial.*, XXXIX, 7; XC, 1) répond aux démonstrations de Justin :

Que les Écritures annoncent aussi un Christ souffrant, revenant avec gloire pour recevoir le royaume éternel de toutes les nations..., les passages que tu as rapportés des Écritures le prouvent suffisamment; mais que cet homme-là soit bien le Christ, montre-le nous donc...

Nous savons qu'il doit souffrir et qu'il sera conduit

comme un mouton; mais qu'il faille qu'il soit crucifié, qu'il meure en ce degré de honte et de déshonneur, de la mort maudite de la Loi, démontre-le nous, car nous ne pouvons arriver à le concevoir.

Ces déclarations, d'accent si mélangé, trouvent quelque confirmation en certaines sentences rabbiniques. Les affirmations les plus nettes sur les souffrances et sur la mort du Christ sont tirées des oracles d'Isaïe sur le serviteur de Yahweh, surtout au c. LIII. Or, vers la fin du IIe siècle, dans l'école de Rabbi le Saint, on disait : « Le Messie sera appelé « le blanc » (lépreux) de la maison de Rabbi (en souvenir des souffrances endurées par celui-ci), suivant qu'il est dit (Is., LIII, 4) : Vraiment, c'étaient nos maladies qu'il portait et nos douleurs dont il était chargé; et nous, nous le regardions comme un puni, frappé de Dieu et humilié. » (*Sanhedrin*, 98, *barayta*.)

Un demi-siècle plus tard, R. Yoḥanan entendait Ruth, II, 14, du roi Messie et voyait dans les mots : « trempe ton morceau de pain dans le vinaigre » une allusion aux souffrances, suivant qu'il est dit : « Il a été transpercé à cause de nos péchés » (*Ruth rabba*, II, 14). Cependant, l'interprétation la plus commune appliquait ces textes à d'autres qu'au Messie, ou bien, comme le *Targum de Jonathan* sur les prophètes, célébraient le triomphe du serviteur de Dieu, vainqueur des nations et glorifié.

Ainsi en est-il du ps. XXII, que Jésus prononça sur la croix : S. Justin en fait une des pièces maîtresses de son apologétique, en de longues considérations qui ne persuadent pas son adversaire (*Dial.*, XCVII, 3-CVI). L'exégèse rabbinique se rendait compte du messianisme du psaume, puisqu'un docteur de la fin du IIIe siècle, R. Siméon ben Pazzi, l'applique au Messie d'Éphraïm (*Pesiqta rabbati*, 163 *a*). Un siècle auparavant, deux docteurs, R. Ḥiia ben Abba et R. Siméon ben Ḥalaphta, entendent ce même psaume de la rédemption, dans une exégèse fondée sur le titre « Sur la biche de l'aurore » :

Traversant une vallée, ils virent la biche de l'aurore, dont la lumière commençait à percer l'obscurité. R. Ḥiia dit : Ainsi sera la rédemption d'Israël. R. Siméon : C'est bien ce qui est écrit (Mich., VII, 8) : « Si je suis assise dans les ténèbres, Yahweh est ma lumière. » Au début, la lumière va petit à petit, puis elle éclate, ensuite elle fructifie et se multiplie, enfin elle va toujours se couvrant de gloire. Ainsi, au début, Mardochée était assis à la porte du roi... (*Midraš* sur Ps., XXII, 13).

Les dernières lignes indiquent l'interprétation qui prévaudra, à savoir celle qui découvre en ce passage Esther et Mardochée : l'esprit juif tourne à son avantage et à sa gloire tout ce qui serait propre à l'humilier. Voici enfin comment un rabbin de la fin du IIe siècle entend la prophétie de Zacharie (XII, 10), que S. Jean (XIX, 37) appliquait au Christ crucifié : « Le pays sera dans le deuil, chaque famille à part. » Après une application juridique du texte, on rappelle les exégèses de R. Dosa et celle des docteurs. Le premier l'entend du Messie, fils de Joseph, qui sera mis à mort et il l'appuie sur l'autre verset : « Et ils tourneront les yeux vers moi qu'ils ont transpercé, et ils prendront le deuil sur lui comme on prend le deuil sur un fils unique. » Les docteurs l'entendent de la mauvaise nature qui sera mise à mort. Mais on fait observer qu'il faut, dans ce cas, non prendre le deuil, mais se réjouir (*Sukka*, 52 *a*).

Ces dernières interprétations nous dévoilent le fond de la pensée juive : d'une part, elle ne peut se résoudre à admettre un Messie souffrant, et cela nous indique quelle portée il faut attribuer à des sentences, tardives et isolées, qui font allusion aux douleurs du Messie; d'autre part, elle ne peut se refuser à reconnaître le sens vrai de certains passages bibliques : ceux-là, elle les applique à un certain Messie, Messie d'Éphraïm ou de Joseph.

Cette dernière figure commence d'apparaître vers la fin de l'âge tannaïte (fin du IIe s.) : était-elle connue au siècle précédent? Le Messie d'Éphraïm, dont la geste ne cesse de s'embellir, devient le sujet de toutes les fonctions belliqueuses : il abattra l'empire romain, il vaincra les nations liguées contre Israël, d'abord Gog et Magog; pour parvenir à la victoire, il accepte la mort : son peuple prend le deuil à cause de lui, et Dieu le récompense en lui donnant une part à la gloire céleste. Dalman, dans son ouvrage classique sur le Messie souffrant *(Der leidende und der sterbende Messias der Synagogue im ersten nachchristlichen Jahrtausend*, Berlin, 1888), observe que nulle part la mort du Messie d'Éphraïm n'est donnée comme ayant une valeur expiatrice.

3° *Établissement du royaume messianique.* — Dieu y tient la première place, prenant toutes les initiatives, dirigeant tout, mais se servant dans l'exécution de personnages qui sont seulement ses instruments. Aussi bien est-ce à lui que revient avant tout le titre de Rédempteur :

« Célèbre Yahweh, car il est bon, car sa miséricorde est éternelle. Qu'ainsi disent les rachetés de Yahweh, ceux qu'il a rachetés des mains de l'ennemi » (Ps., CVII, 1, 2)... R. Bérékia (vers 340) disait au nom de R. Ḥelbo (vers 300), lequel disait au nom de R. Samuel (mort en 254 ou 257) : Qui désigne-t-il par « que disent les rachetés de Yahweh »? Dis : ce sont les Israélites; c'est ce qu'explique Isaïe (XXXV, 10) : « Et les rachetés reviendront. » Non les rachetés d'Élie, non les rachetés du roi Messie, mais les rachetés de Yahweh : c'est pourquoi il est dit : « les rachetés de Yahweh » (*Midraš* sur Ps., VII, 1).

La restauration nationale doit s'accomplir en deux actes : le retour des exilés dans leur patrie et, comme condition préalable, la libération d'Israël, ce qui suppose que les nations qui l'asservissent seront dépossédées violemment, soit par des guerres, où elles seront défaites, soit par des punitions divines, qui les anéantiront. Quelle part le Messie prend-il à ces opérations?

1. *Manifestation du Messie.* — Sur le mode de son apparition, les traditions juives sont divisées et hésitantes, ce qui montre quel rôle secondaire elles attribuent au grand personnage.

Suivant le *Livre des Paraboles* d'*Hénoch*, l'Élu n'est révélé que pour le Jugement dernier. Non moins déconcertante est la représentation que nous lisons dans le *Livre des Songes* du même *Hénoch :* après le triomphe des Hasmonéens et le jugement où sont châtiés les chefs prévaricateurs de la nation, ainsi que les Israélites apostats et infidèles, Dieu établit la nouvelle Jérusalem :

Et je me levai pour voir jusqu'à ce qu'il plia cette vieille maison, et on emporta toutes les colonnes; et toutes les poutres ainsi que les ornements de cette maison furent pliés avec elles, et on les emporta et on les jeta dans un lieu à droite de la terre. Et je vis jusqu'à ce que le Seigneur des brebis apporta une nouvelle maison plus grande et plus élevée que la première, et il la dressa à la place de la première qui avait été pliée. (Conversion des gentils..., résurrection des Israélites?) Et je vis jusqu'à ce que les brebis (Israélites) déposèrent l'épée qui avait été donnée aux brebis, et elles la rapportèrent dans la maison et on la scella en présence du Seigneur; et toutes les brebis furent appelées dans cette maison, mais elle ne les contint pas... Et je vis qu'un taureau blanc naquit et ses cornes étaient grandes, et toutes les bêtes sauvages et tous les oiseaux du ciel (gentils) le craignaient et le suppliaient en tout temps. Et je vis jusqu'à ce que furent changées toutes leurs espèces, et ils devinrent tous des taureaux blancs, et le premier au milieu d'eux devint un buffle et ce buffle était un grand animal et il avait sur la tête de grandes cornes noires, et le Seigneur des brebis se réjouit en lui et sur tous les taureaux (XC, 28-38).

Dans ce tableau, le Messie (taureau) paraît après que sont accomplis les actes de la consommation, pour jouir au milieu des siens, transformés à son image, de la félicité dernière.

Nous retrouvons une représentation analogue dans l'*Apoc. d'Esdras* :

Voici que les jours viennent. Quand seront venus les signes que précédemment je t'ai annoncés..., alors sera dévoilée l'Enceinte à ce jour célée, et sera manifestée la Terre (la Citadelle) à ce jour écartée...Quiconque se trouvera sauf des malheurs prédits, celui-là verra mon Héros. De fait, alors est en vue (en puissance) le Messie de mes complaisances, lequel réjouit (admoneste) tous les hommes de reste. Par la suite, alors s'efface le monde tout entier, et le globe incline à sa perte : elle meurt la créature périssable, elle finit la chair à souffle, si bien qu'il ne restera personne. Et le monde fera sabbat le septième jour, comme au principe... (VII, 26-30; trad. Gry, p. 147 sq.).

La conception logique exigerait que le Messie apparût dès la première heure de la rédemption, afin d'en diriger tous les actes : c'est dans ce sens que parlent les *Ps. de Salomon* (XVII, 23, 27; trad. Viteau, *Les Psaumes de Salomon*, Paris, 1911) :

Vois, Seigneur, et suscite-leur leur Roi, fils de David, à l'époque que tu connais, ô Dieu, pour qu'il règne sur Israël, ton serviteur, et ceins-le de la force, pour briser les princes injustes... de manière à détruire les païens impies.

Les rabbins, qui font une place prépondérante au Messie, placent sa manifestation au commencement de l'ère messianique. Certains assurent qu'elle se produira d'une manière extraordinaire, ce que suggèrent des expressions fréquentes dans les apocryphes et chez les rabbins : Dieu « suscite » le Messie; le Messie « est révélé », ou « se révèle ». Comment? Nous trouvons deux traditions. La première, attestée souvent (*Gen. rabba*, LXXV et XCVIII, sur Gen., XXXII, 6 et XLIX, 11 et *Berakot*, 57 *a*, etc.), se fonde sur la prophétie de Zacharie (IX, 9) : « Voici que ton roi vient à toi... il est humble, monté sur un âne et sur un poulain, petit d'une ânesse », ainsi que sur la prédiction de Jacob (Gen., XLIX, 11) : « Juda attache à la vigne son ânon, au cep le petit de son ânesse ». Suivant cette tradition, si Israël n'est pas pur, le Messie viendra monté sur un âne (*Sanhedrin*, 98 *a*). La seconde tradition fait état de la vision de Daniel, montrant le Messie sur les nuées du ciel : d'où l'affirmation : « Si les Israélites sont justes, le Messie viendra sur les nuées du ciel »; puis on cite le mot de Sapor, offrant un cheval blanc à R. Samuel, afin de remplacer l'âne « sur lequel vous dites que viendra le Messie ». (*Sanhedrin*, 98 *a*.)

Nous savons déjà qu'Élie oindra le Messie quand il viendra, nous ignorons dans quelles conditions.

Nous ne rapportons pas d'autres sentences, assez tardives, fournissant des détails sur la manifestation du Messie; retenons seulement celle-ci, plusieurs fois attestée dès le début du IIIe siècle, et qui se retrouve, en partie, dans les assertions de Tryphon (*Dial.*, VIII, 4; CX, 1) : Le Messie, après son apparition, restera caché pendant quarante-cinq jours, ou tout au moins disparaîtra et restera inconnu (*Pesiqta rabbati*, 72; *Yeruš. Berakot*, II, 4, 5 *a*...).

2. *Les nations réduites.* — Le retour des Israélites en leur terre et leur accession à l'empire du monde supposent que les nations qui les tiennent asservis les laisseront libres. Dans certaines représentations, le retour d'exil, ainsi que le triomphe de la nation élue, s'accomplissent pacifiquement. Suivant la conception la plus fréquente, les nations seront, ou bien vaincues en une guerre décisive, ou bien détruites par Dieu. Transcrivons quelques descriptions de la première manière : dans le *Livre des Songes* d'*Hénoch*, avant le grand jour qui inaugure l'ère messianique, et même avant l'apparition du Messie, les Juifs reçoivent une grande épée, pour combattre les nations persécutrices; ils les mettent en déroute et Dieu les engloutit dans la terre (XC, 18, 19). Dans les *Ps. de Salomon*, c'est le Messie qui frappe les ennemis, mais le texte semble attribuer cette action tout autant à Dieu qu'à son représentant, et par ailleurs l'activité vengeresse du Messie est bien peu guerrière :

Suscite-leur leur Roi, fils de David,... et ceins-le de la force pour briser les princes injustes. Purifie Jérusalem des païens qui la foulent, en les perdant, de manière à chasser les pécheurs de l'héritage, par la sagesse, par la justice, de manière à briser l'orgueil des pécheurs, comme des vases de potier, de manière à briser avec une verge de fer toute leur substance, de manière à détruire les païens impies d'une parole de sa bouche (du Messie), de manière que devant sa menace les païens s'enfuient loin de son visage, de manière à reprendre les pécheurs par la parole de leur cœur (XVII, 23, 25-28).

Que Dieu purifie Israël pour le jour de la miséricorde pleine de bénédiction, pour le jour de son choix où il suscitera son Christ (XVIII, 6).

Le Messie des *Apoc. d'Esdras* et de *Baruch* est autrement terrible, mais pas toujours beaucoup plus belliqueux. Ou bien c'est le « lion de Juda » qui réprimande et condamne les nations en raison de leurs injustices, puis délivre en miséricorde son peuple et le comble de félicités (*IV Esdr.*, XII, 1, 31-34), ou bien la figure d'homme qui monte de la mer voit se réunir contre lui les nations et du haut du mont Sion il les reprend et les détruit « sans lever la main, ni prendre une épée ou tout autre instrument de guerre », mais seulement par le souffle embrasé de sa bouche (XIII, 8-11, 33-38). Le Messie du *Pseudo-Baruch* détruit pareillement les ennemis et Rome, l'impie, sans aucun effort (XXXVI, 2-11; XL, 1; LXXII); il est pourtant ajouté qu'ils seront tous livrés à l'épée (LXXII, 6). Les rabbins abandonnent l'activité guerrière presque tout entière au Messie d'Éphraïm; R. Éliézer (vers 90) dit que c'est Israël qui se vengera d'Édom (Rome), suivant Ez., XXV, 14 (*Lev. rabba*, XXXIV, 11); d'autres rabbins du IIe siècle assurent qu'au temps du Messie, comme dans les temps passés, les anges protecteurs d'Israël (Dan., XII, 1) détruiront leurs ennemis (*Ex. rabba*, XVIII, 5).

Les opérations punitives, nous le voyons, prennent une place prépondérante : elles sont exercées, soit par Dieu, soit par les anges, soit par le Messie, soit aussi par les Israélites. Cette conception trouve faveur pour deux raisons : les punitions dont sont frappées les nations apparaissent identiques au jour de Yahweh, dont si souvent les prophètes menacent leurs auditeurs; nous constatons ici encore la pente instinctive de la pensée juive à confondre messianisme et eschatologie. Les nations sont le plus ordinairement menacées de la peine du feu, de la Géhenne; nous lisons dans le *Livre des Paraboles* d'*Hénoch* :

Dans ces jours, les rois de la terre et les puissants qui possèdent l'aride auront le visage abattu à cause de l'œuvre de leurs mains, car, au jour de l'affliction et de leur angoisse, ils ne se sauveront pas. Je les livrerai aux mains de mes élus; comme la paille dans le feu et comme le plomb dans l'eau, ainsi ils brûleront devant la face des saints, et ils seront submergés devant la face des justes; on n'en trouvera plus trace (XLVIII, 8, 9).

Et je me tournai vers un autre côté de la terre, et je vis là une vallée profonde où un feu flambait : et on amena les rois et les puissants et on les jeta dans cette vallée profonde (LIV, 1, 2).

Cette perspective est tout eschatologique; mais même dans un messianisme terrestre comme celui des *Sibylles*, Dieu envoie contre ses ennemis des épées enflammées, fait apparaître l'érèbe sombre, juge les

hommes par la guerre, l'épée, le feu et le soufre venant du ciel (*III Sibyl.*, 673 sq., 690 sq., 761...). Nous rencontrons aussi l'idée que, si Dieu n'envoie plus un déluge d'eau, il enverra contre les nations un déluge de feu et un déluge de peste (*Mekilta* sur Ex., XVIII, 1; *Tos. Taanit*, III, 1...). Les rabbins ont encore imaginé d'autres tortures pour les nations.

La forme eschatologique du châtiment des nations est encore signifiée par une expression et une idée qui reviennent souvent : les nations seront détruites, anéanties, sans qu'il en reste aucune trace :

« Ta colère les consume comme du chaume. » Il n'est pas écrit : elle les a consumées comme du chaume, mais : « elle les consumera comme du chaume », au futur à venir, suivant qu'il est dit (Abd., 18) : « La maison de Jacob sera un feu et la maison de Joseph une flamme », et il est dit (Zach., XII, 6) : « En ce jour je ferai des chefs de Juda comme un brasier ardent dans du bois, comme une torche dans une gerbe » (*Mekilta* sur Ex., XV, 7).

Conséquence de cette suppression des nations : « Yahweh seul l'a conduit. » (Deut., XXXII, 12.) Le Lieu (Dieu) dit aux Israélites : De même que vous êtes demeurés seuls dans ce monde et que vous n'avez pas profité des biens des idolâtres, ainsi je vous ferai demeurer seuls au futur à venir et aucun des idolâtres ne profitera de vous. » (*Siphré* sur Deut., XXXII, 12.)

Mais alors comment concevoir que les nations soient ailleurs présentées comme existant aux temps messianiques, tributaires d'Israël et adorant le vrai Dieu? Cette contradiction et incohérence peut s'expliquer de deux manières : la consommation messianique est conçue sous les espèces de la consommation définitive; la haine d'Israël pour les nations ennemies se délecte à voir ces maudits anéantis, tandis que le peuple élu sera dans les délices.

3. *Retour de l'exil : Israël reconstitué.* — Dans la reconstitution de la nation, nous pouvons distinguer trois moments : l'affranchissement, le retour de l'exil, l'inauguration du nouvel ordre de choses.

La libération est l'élément indispensable, capital, spécifique des temps messianiques : suivant le dicton de R. Samuel († 257), qui représente l'opinion commune, malgré les divergences sur la réalisation concrète : « Entre ce siècle et les jours du Messie il n'y a de différence que la servitude des empires, suivant qu'il est dit (Deut., XV, 11) : Car il ne cessera pas d'y avoir des pauvres au milieu de vous » (*Berakot*, 24 *b*). C'est cette libération que réclament plusieurs prières officielles; elle est demandée par Zacharie, le type si représentatif des Juifs attendant la rédemption d'Israël : « Pour nous sauver de nos ennemis, et de la main de tous ceux qui nous haïssent... Afin que nous puissions, délivrés de toute crainte, et affranchis de la main des hommes, le servir en sainteté et justice. » (Luc., I, 71, 74.)

C'est Dieu lui-même qui affranchira son peuple, de même qu'il l'a affranchi de la servitude égyptienne; mais, cette fois, la libération sera définitive. On en donne pour preuve cette exégèse toute rabbinique :

Au futur à venir on chantera un dixième cantique (énumération des cantiques de louange et de libération), suivant qu'il est dit (Is., XLII, 10) : « Chantez à Yahweh un cantique nouveau, sa louange atteint l'extrémité de la terre »; et encore (Ps., CXLIX, 1) : « Chantez à Yahweh un cantique nouveau, que sa louange retentisse dans l'assemblée des saints. » — Tous les cantiques chantés dans le passé sont désignés d'un nom féminin : car, de même qu'une femme enfante, ainsi les saluts passés ont été suivis d'une servitude, mais le salut futur ne sera pas suivi d'une servitude; c'est pour cela qu'il est désigné d'un nom masculin, suivant qu'il est dit (Jer., XXX, 6) : « Demandez et voyez si un mâle enfante; pourquoi vois-je tout mâle avec ses mains sur ses flancs? » — De même qu'un mâle n'enfante pas, ainsi le salut qui se produira ne sera pas suivi d'une servitude, suivant qu'il est dit (Is.. XLV, 17) : « Israël est sauvé d'un salut éternel : vous n'aurez ni honte ni confusion à jamais » (*Mekilta* sur Ex., XV, 1).

Le retour d'exil est une partie capitale de la restauration, car la nation sainte ne peut être reconstituée que dans la Terre sainte, autour du Temple. Aussi bien, l'espérance du retour tient-elle une place considérable dans les psaumes, chez les prophètes, plus tard dans la littérature postbiblique, surtout chez les rabbins. La dixième bénédiction des *šemoné esré* se chantait ainsi au Temple, puis à la synagogue :

Sonne la grande trompette pour notre liberté et lève l'étendard pour rassembler nos dispersions. Béni sois-tu, Ya, qui rassembles les exilés de ton peuple Israël!

Et un demi-siècle avant J.-C., un Juif pieux écrivait dans le même esprit :

Trompettez dans Sion de la trompette qui signale les fêtes; publiez dans Jérusalem le cri du messager de la joie (évangéliste); disant que Dieu a eu pitié d'Israël en le visitant. Debout, Jérusalem, sur la hauteur, et vois tes enfants, venus de l'Orient et du Couchant, réunis par le Seigneur. Du Nord voici qu'ils viennent en la joie de leur Dieu, des îles au loin Dieu les a rassemblés. Il a abaissé les hautes montagnes, les nivelant pour eux; les collines se sont enfuies à leur arrivée, les bois les ont ombragés dans leur passage; Dieu a fait pousser pour eux toute espèce de bois odoriférant, afin qu'Israël passât assisté de la gloire de son Dieu. Revêts, Jérusalem, tes habits de gloire, prépare ta robe de sanctification, car Dieu a promis des bonheurs à Israël pour le siècle et à jamais. Que le Seigneur accomplisse ce qu'il a promis à Israël et à Jérusalem : que le Seigneur relève Israël par son nom de gloire (*Ps. de Salomon*, XI).

Nous avons là une description discrète, attribuant le retour à Dieu lui-même; plus rarement on le dit accompli par le Messie : « Alors il rassemblera le peuple saint, qu'il conduira avec justice. » (*Ibid.*, XVII, 28.)

Tout Israël doit retourner; on se demande si les dix tribus, qui semblaient perdues dans l'exil, reviendront aussi. Le *Pseudo-Esdras* affirme : le Messie rassemblera cette multitude, qui s'était réfugiée au delà de l'Euphrate, afin d'y pouvoir garder ses lois : Dieu arrêtera le cours du fleuve, pour qu'ils puissent le passer et revenir (XIII, 41-47).

Nous voyons là et nous avons lu plus haut que des prodiges marqueront le retour de l'exil : c'est un thème classique. De nouveau les nuées les protégeront, suivant l'exégèse symbolique de R. Aqiba sur : « Ils partirent de Sukkot. » (Ex., XIII, 20.) Alors que les autres docteurs entendent le texte littéralement, comme un nom de lieu, lui dit :

Sukkot ne désigne pas autre chose que les nuées de gloire, suivant qu'il est dit (Is., IV, 5) : « Et Yahweh créera sur toute l'étendue du Mont Sion... car sur toute gloire il y aura un dais. » — Voilà pour le passé, quant à l'avenir il est dit (Is., IV, 6 et XXXV, 10) : « Car il y aura une tente pour donner de l'ombre, et les rachetés de Yahweh reviendront; ils viendront à Sion en joie, et une allégresse éternelle sera sur leur tête » (*Melkita* sur Ex., XII, 37; XIII, 20).

Voici l'un de ces miracles, déduit des Écritures, le retour sur les nuées :

D'après le principe que Dieu guérit par le même moyen qu'il cause la blessure. Et de même que le Saint, béni soit-il, a exilé Israël par des nuages, suivant qu'il est dit (Lam., II, 1) : « Comment le Seigneur, dans sa colère, a-t-il couvert d'un nuage la fille de Sion? », de même il les rassemblera par des nuages, suivant qu'il est dit (Is., LX, 8) : « Qui sont ceux-là qui volent, comme des nuages et comme des colombes vers leur colombier? » (*Mekilta* sur Ex., XIV, 24).

C'est une tradition ancienne, puisque le rédacteur du *Livre d'Hénoch* a inséré dans le *Livre des Para-*

boles, où il fait figure d'un bloc erratique, le morceau suivant :

Et il arriva après cela que je vis une autre armée de chars, sur lesquels étaient montés des hommes; et ils allaient sur les vents de l'Orient et de l'Occident jusqu'au Midi. On entendait le roulement de leurs chars et lorsque ce tumulte se produisit, les saints s'en aperçurent du ciel, la colonne de la terre fut ébranlée de sa base et l'on entendit d'une extrémité du ciel à l'autre pendant un jour (LVII).

Cependant cette donnée si traditionnelle du retour de l'exil manque dans quelques descriptions, surtout chez les apocryphes : dans plusieurs il est précisé que le bonheur messianique sera le partage de tous ceux que son avènement trouvera vivants en Palestine : ainsi dans le *Pseudo-Esdras* (XII, 34) :

Le reste de mon peuple, il le délivrera de l'orgueil [de la Rome] spoliatrice; il sauvera [des ennemis] ceux qui seront demeurés sur mon territoire. Et il les réjouira jusqu'à ce que vienne le grand jour du Jugement dont je te parlais au principe.

4° *Les jours du Messie.* — Cette expression classique désigne moins l'ère messianique que l'état de félicité qu'elle apportera.

Sur la nature de ces temps, l'âme juive oscille entre deux conceptions. Nous connaissons le dicton de R. Samuel, assurant que la seule différence entre ces temps et les jours du Messie est la servitude des nations; le principe est contesté, puisqu'il n'est jamais rappelé sans soulever des objections. C'est que le mirage eschatologique abusait quantité d'esprits : ils auraient voulu que ces temps, si attendus, fussent remplis de prodiges. Évidemment c'est cette tendance populaire, avide de merveilleux, qui devait l'emporter : les temps messianiques sont souvent dépeints avec les couleurs qui conviennent à l'époque qu'ouvre la résurrection. Cette confusion se traduit par une confusion correspondante de vocabulaire : on appelle parfois les temps messianiques « le siècle à venir », ou même « le futur à venir », expressions qui embrassent toute la période eschatologique.

Comment donc discerner les félicités des temps messianiques de celles qui appartiennent à la période eschatologique? Parfois le départ est impossible : certains traits se retrouvent dans l'un et dans l'autre tableau; dans les autres cas nous estimons que telle note, de résonance plus nationale, spécifie une représentation messianique.

Avant d'exposer en détail les différents aspects du règne messianique, transcrivons trois textes, ou séries de textes, qui représentent les types possibles de messianisme.

Le premier, extrait du grand psaume messianique de Salomon (XVII, 23-51), prolonge la ligne des Prophètes : il dépeint un messianisme terrestre et humain, faisant bon accueil aux nations :

Vois, Seigneur, et suscite-leur leur roi, fils de David, au moment que tu as prévu, toi, ô Dieu, pour qu'il règne sur Israël, ton serviteur. Et ceins-le de force, pour qu'il brise les princes injustes, qu'il purifie Jérusalem des nations qui la foulent, en les détruisant par sa sagesse, que par sa justice il chasse les pécheurs comme des vases de potier, que d'un bâton de fer il brise leur soutien; qu'il anéantisse les nations impies par une parole de sa bouche; qu'à sa menace les nations s'enfuient devant lui, et qu'il confonde les pécheurs par la parole de leur cœur.

Alors il rassemblera le peuple saint qu'il dirigera avec justice, et il jugera les tribus du peuple sanctifié par le Seigneur son Dieu; et il ne laissera pas l'injustice séjourner à nouveau en leur sein, et aucun homme sachant le mal n'habitera avec eux. Car il saura que tous sont les enfants de leur Dieu, et il les répartira en leurs tribus dans le pays; et métèque ni étranger ne résidera plus chez eux. Il jugera peuples et nations dans la sagesse de sa justice *(diapsalma)*.

Et il aura les peuples des nations pour le servir sous son joug, et il glorifiera le Seigneur à la vue de toute la terre. Et il purifiera Jérusalem en sanctification, comme il était jadis, de sorte que les nations viendront de l'extrémité de la terre, pour voir sa gloire, en apportant comme offrandes les fils défaillants de la cité, et pour voir la gloire du Seigneur, dont Dieu l'a glorifiée. Et lui, en roi juste et instruit par Dieu, régnera sur eux, et en ses jours il n'y a pas d'injustice en leur sein : car tous sont saints et ils ont pour roi le Christ [du] Seigneur. En effet il ne mettra pas son espérance dans les chevaux, les cavaliers et les arcs, et il ne se procurera pas des quantités d'or ou d'argent en vue de la guerre, et il ne rassemblera pas des foules, comme son espérance pour le jour de la guerre. Le Seigneur lui-même est son roi, son espérance à lui, qui est puissant par son espérance en Dieu. Et il aura pitié de toutes les nations qui se tiendront devant lui pleines de crainte. Car il réduira la terre par la parole de sa bouche à jamais. Il bénira le peuple du Seigneur en sa sagesse, avec joie. Quant à lui, il sera pur du péché, afin de gouverner des peuples considérables, de confondre les princes et d'exterminer les pécheurs par la force de sa parole. Et il ne faiblira pas en ses jours, appuyé sur son Dieu, car Dieu l'a rendu puissant en Esprit-Saint et il lui a donné la sagesse de la décision intelligente, alliée à la force et à la justice; et la bénédiction du Seigneur est avec lui, puissante, et il ne faiblira pas, car il met son espérance dans le Seigneur; et qui donc prévaudrait contre lui? Il est puissant dans ses œuvres et robuste dans la crainte de Dieu, il paît le troupeau du Seigneur en fidélité et justice, et il ne laissera aucun membre de son troupeau défaillir dans leur pâturage. Il les dirigera tous en maintenant l'égalité, et parmi eux il n'y aura pas d'orgueil tendant à les opprimer.

Telles sont les qualités de ce roi d'Israël, telles que Dieu les a prévues, dans le dessein de l'élever sur la maison d'Israël, afin qu'il la corrige. Ses paroles sont purifiées au feu, mieux que ne l'est l'or précieux de première qualité; dans les assemblées il jugera les tribus du peuple sanctifié; ses discours sont comme des discours de saints au milieu de peuples sanctifiés. Heureux ceux qui vivront en ces jours, pour voir le bonheur d'Israël en la réunion des tribus : que Dieu le fasse! Que Dieu hâte sa miséricorde sur Israël! Il nous délivrera de la souillure d'ennemis impurs. Le Seigneur est notre roi à jamais et toujours.

Nous empruntons le second type à l'*Apoc. de Baruch;* nous y trouvons les vues auxquelles se complaisaient les imaginations juives : terre prodigieusement transformée en nouveau paradis terrestre, vie de délices sans fin; rôle bien marqué du Messie, mais déjà réduit; nationalisme franc, allié à un universalisme restreint :

Et il arrivera après que sera accompli tout ce qui doit arriver en ces parties, alors commencera à être révélé le Messie. Et sera révélé de son lieu Béhémot, et Léviathan montera de la mer; tous deux monstres immenses que j'ai créés au cinquième jour de la création et que j'ai gardés jusqu'à ce temps; et alors ils seront en nourriture à tous ceux qui resteront. Et la terre aussi donnera ses fruits, un pour une myriade (XXIX, 3-5).

Après que seront venus les signes que je t'ai prédits, quand les nations seront dans le trouble et que viendra le temps de mon Messie, il appellera tous les peuples, il vivifiera les uns et tuera les autres. Voici ce qui arrivera aux nations qui vivront par lui : toute nation qui n'a pas connu Israël, ni foulé la semence de Jacob, celle-là vivra, afin que toutes les nations servent ton peuple. Mais tous ceux qui auront dominé sur vous ou qui vous auront connus, ceux-là tous seront livrés à l'épée (LXXII, 2-6).

Et il arrivera après qu'il aura humilié tout ce qui est dans le monde, il s'assiéra en paix à jamais sur le trône de sa royauté. Alors sera révélée la joie et le repos apparaîtra. Et alors la guérison descendra en rosée, et l'infirmité s'éloignera, et l'inquiétude et l'angoisse et le gémissement passeront loin des hommes, et viendra l'allégresse dans toute la terre. Et, en effet, on ne mourra plus prématurément, et n'arrivera plus soudainement aucune adversité. Et les jugements et les accusations, et les vengeances et le sang et les passions et l'envie et la haine et tout ce qui leur ressemble iront à la condamnation et disparaîtront. Car c'était tout cela qui emplissait le monde de maux et à cause de tout cela grandement était troublé le cours de

la vie des hommes. Et de la forêt viendront les fauves et ils serviront les hommes; et l'aspic et les dragons sortiront de leurs trous pour se soumettre aux enfants. Et alors, également, les femmes enfanteront sans douleur, et elles ne seront plus torturées quand elles donneront les fruits de leurs entrailles (LXXIII).

Et il arrivera en ces jours, les moissonneurs ne se fatigueront pas, ni ne peineront ceux qui construiront : car d'elles-mêmes les œuvres courront avec ceux qui les font en grande tranquillité. Car ce temps est la fin de ce qui est corruptible et le commencement de ce qui n'est pas corruptible. Aussi toutes les choses susdites y seront : aussi, loin est-il des maux et proche de ceux qui ne meurent pas (LXXIV, 1-3).

Nous empruntons le troisième type au *Livre des Paraboles* d'*Hénoch* : nous sommes ici dans une perspective entièrement transcendante; elle trouva peu de faveur, les hommes estimant que dans une bonne économie de rétribution les récompenses matérielles ne doivent pas faire défaut. L'Élu, après les opérations du jugement que nous avons déjà lues, n'a plus qu'à vivre tranquillement avec ses élus, qu'il a choisis, dans une béate quiétude :

En ce jour je ferai habiter mon Élu au milieu d'eux, et je transformerai le ciel et je le ferai bénédiction et lumière pour l'éternité. Et je transformerai l'aride et je la ferai bénédiction; et j'y ferai habiter mes élus; mais ceux qui ont commis le péché et le crime ne la fouleront pas. Car moi, j'ai vu et j'ai rassasié de paix mes justes, et je les ai fait habiter devant moi; mais le jugement des pécheurs s'est approché de moi afin que je les fasse disparaître de la face de la terre » (XLV, 4-6).

En ces jours les montagnes sauteront comme des béliers, et les collines bondiront comme des agneaux rassasiés de lait; et tous [les justes] deviendront des anges dans le ciel. Leur visage brillera de joie, parce que, en ces jours, l'Élu se lèvera; et la terre se réjouira et les justes l'habiteront, et les élus marcheront et se promèneront sur elle (LI, 4, 5).

Les justes seront dans la lumière du soleil et les élus dans la lumière d'une vie éternelle; et les jours de leur vie seront sans fin, les jours des saints seront sans nombre (LVIII, 3).

Mais les justes et les élus seront sauvés en ce jour, et ils ne verront plus désormais la face des pécheurs et des méchants. Et le Seigneur des esprits demeurera sur eux et avec ce Fils de l'homme ils mangeront, ils se coucheront et se lèveront pour les siècles des siècles. Et tels seront vos vêtements : des vêtements de vie de la part du Seigneur des esprits, et vos vêtements ne vieilliront pas, et votre gloire ne passera pas devant le Seigneur des esprits (LXII, 13-16).

1. *La durée des temps messianiques.* — Sur ce point, la tendance à représenter la béatitude messianique en termes d'éternité ne pouvait manquer de jouer.

Dans la première description messianique du *Pseudo-Esdras*, les quatre cents ans de vie accordés aux justes (suivant la version la plus accréditée [VII, 28 : Gry supprime la donnée numérique], conforme d'ailleurs à des traditions rabbiniques) dépassent les limites ordinaires. Dans les apocryphes, les temps messianiques semblent illimités ou bien se prolongent pendant une période extraordinaire : ainsi les *Jubilés* (XXIII, 27) font durer mille ans leur âge d'or, messianisme national sans Messie; encore plus vaste est la durée que lui assigne la première partie d'*Hénoch* :

Alors tous les justes échapperont et demeureront vivants jusqu'à ce qu'ils aient engendré mille enfants, et tous les jours de leur jeunesse et de leur vieillesse s'achèveront dans la paix. Et, dans ces jours, la terre entière sera cultivée dans la justice; et elle sera entièrement plantée d'arbres et remplie de bénédiction. On plantera sur elle tous les arbres d'agrément; on y plantera des vignes, et la vigne qui y sera plantée donnera du vin à satiété; et toute graine semée sur elle produira mille mesures pour une et une mesure d'olives donnera dix pressoirs d'huile... Et la terre sera pure de toute corruption, de tout péché, de tout châtiment et de toute douleur... (X, 17-22).

Nombre de rabbins proposent des chiffres précis, souvent assez bas, pour la durée des temps messianiques; il semble que nous avons affaire à des exercices d'école, le même rabbin, Éliézer, arrivant à quatre données différentes :

« Yahweh est en guerre contre Amaleq de génération en génération »; les rabbins se demandent ce que signifient ces derniers mots. Éliézer y voit la génération du Messie, qui durera trois générations, suivant le texte de Ps., LXXII, 5 : « Qu'on te révère tant que subsistera le soleil et la lune, de génération en générations » (le premier mot, au singulier, compte pour une génération, le second, au pluriel, pour deux; *Mekilta* sur Ex., XVII, 16).

On rapporte comme une tradition que R. Éliézer disait : Les jours du Messie durent quarante ans, et il le prouve une première fois par Ps., XCV, 10 : « Pendant quarante ans j'eus cette génération en dégoût. » — Il le prouve encore par deux textes conjugués (Deut., VIII, 3) : « Il t'a humilié, il t'a fait avoir faim, il t'a nourri [de la manne] »; — (Ps., XC, 15) : « Réjouis-nous autant de jours que tu nous as humiliés » (*Sanhedrin*, 99 *a;* voir là d'autres supputations de divers rabbins, déduites aussi de textes bibliques).

Après avoir rapporté le comput précédent, mais attribué cette fois à Aqiba, on continue :

R. Éliézer disait : Les jours du Messie durent quatre cents ans, car il est écrit (Gen., XV, 13) : « [Tes descendants] seront en servitude et on les opprimera pendant quatre cents ans »; — et il est écrit (Ps., XC, 15) : « Réjouis-nous autant de jours que tu nous as humiliés » (*Pesiqta rabbati*, 4 *a*).

Enfin, quatrième proposition du même :

R. Éliézer disait : Les jours du Messie durent mille ans, suivant qu'il est dit (Ps., XC, 4) : « Car mille ans sont à tes yeux comme le jour d'hier qui passe. » — R. Josué (son interlocuteur et contradicteur habituel) disait : Deux mille ans, suivant qu'il est dit (*ibid.*, 15) : « Autant que les jours où tu nous as humiliés »; — soit deux jours, et un jour pour le Saint, béni soit-il, est de mille ans, suivant qu'il est dit : « Mille ans sont à tes yeux comme le jour d'hier quand il passe » (*Midraš* de Ps., XC, 17).

Ne voyons là que des jeux scolastiques et exégétiques : ils doivent aboutir à la sentence de Rabbi le Saint, qui connaissait toutes ces supputations et en savait la valeur : « Tu ne peux compter [les jours du Messie], car « un jour de vengeance était dans mon « cœur et l'année de ma rédemption était venue. » (Is., LXIII, 4.) Et les jours du Messie durent 365 000 ans » (*Pesiqta rabbati*, 4 *b*). Autant dire une durée infinie : n'est-ce pas cette conviction que les Juifs opposent à Jésus, quand ils lui objectent : « Nous avons entendu la Loi assurer que le Christ demeure à jamais » (Joa., XII, 34)?

2. *Le théâtre des temps messianiques.* — C'est au ciel qu'Israël ou les élus sont envoyés par les messianismes transcendants, tels celui de l'*Assomp. de Moïse* ou des *Paraboles* d'*Hénoch;* les autres situent naturellement la restauration nationale en Palestine, mais dans une Palestine totalement transformée, comme d'ailleurs la terre entière. Le centre du royaume renouvelé est naturellement aussi Jérusalem la Ville sainte, qui paraît attirer et absorber le reste de l'univers. Cette espérance s'exprime dans les prières, invoquant Dieu comme « celui qui construit Jérusalem ». Nous la trouvons déjà au livre de Tobie (XIII, 9-18), dans une sorte de vision, qui contient bien des traits merveilleux, rapportés aussi en des documents postérieurs :

Jérusalem, cité du Saint, il te châtiera à cause des œuvres de tes enfants; mais, de nouveau, il aura pitié des enfants des justes. Confesse le Seigneur d'une belle confession et bénis le Roi des siècles, afin que de nouveau sa tente soit édifiée en toi avec joie... De nombreuses nations

viendront de loin vers le nom du Seigneur Dieu, portant en leurs mains des dons et des dons pour le roi du ciel : des générations de générations te donneront de l'allégresse. Maudits ceux qui te haïssent, bénis seront ceux qui t'aiment à jamais. Réjouis-toi et sois dans l'allégresse au sujet des fils des justes, car ils se rassembleront et ils béniront le Seigneur des justes. Heureux ceux qui t'aiment, ils se réjouiront de ta paix. Bienheureux tous ceux qui se sont attristés de toutes tes détresses, car ils se réjouiront à ton sujet, en voyant toute ta gloire, et ils se réjouiront à jamais. Que mon âme bénisse le Dieu, le grand roi!

Car Jérusalem sera construite de saphirs et d'émeraudes, ses remparts seront faits de pierres précieuses, et ses tours, avec leurs glacis, d'or pur; les rues de Jérusalem seront pavées de béryl, de diamant et de pierres de Souphir. Et toutes ses portes diront « Allélouia », et elles chanteront cette louange : Béni Dieu, qui a exalté [Jérusalem] pour tous les siècles!

Quel riche prélude aux variations, de plus en plus abondantes et exubérantes, que présente la littérature juive de toute espèce sur les splendeurs de la Jérusalem nouvelle! Nous nous contentons du texte suivant, qui montre la Ville sainte couvrant le monde entier :

R. Juda (vers 150) interprétait ainsi Zach., IX, 1 : « Oracle! Parole de Yahweh contre le pays de Hadrak, et Damas sera son séjour, car Yahweh a l'œil sur tous les hommes et sur toutes les tribus d'Israël. » — Cela désigne le Messie, qui sera dur pour les nations et tendre pour Israël. R. Josué, le fils de la Damasquine, lui dit : Pourquoi nous abîmer les Écritures? J'en atteste le ciel et la terre : je suis de Damas, et il y a là un lieu qui se nomme Hadrak. — Comment expliques-tu que sera réalisé « et Damas sera son séjour »? — A l'avenir Jérusalem s'étendra jusqu'à Damas, suivant qu'il est dit : « ...et Damas sera son séjour »; or, il n'a pas d'autre séjour que Jérusalem, suivant qu'il est dit (Ps., CXXXII, 14) : « C'est là mon séjour à jamais. » — Et comment expliques-tu que se réalisera (Jer., XXX, 18) : « ...et la ville sera bâtie sur sa colline »? — Elle ne sera pas ébranlée de sa place. — Et comment expliques-tu que se réalisera (Ez., XLI, 7, 10) : « Elle s'élargissait et s'étendait en haut, tout en haut..., tout autour du Temple elle s'élargissait par en haut »? — La terre d'Israël s'élargira et montera de tous ses côtés, telle une figue resserrée dans le bas; et les portes de Jérusalem atteindront Damas; c'est ainsi qu'il est dit (Cant., VII, 5) : « Ton nez est comme la tour du Liban qui surveille du côté de Damas. » Et les dispersions viendront et camperont au milieu d'elle, suivant qu'il est dit : « ...et Damas sera son séjour »; et il est dit aussi (Is., II, 2) : « ...et il arrivera à la fin des jours que la montagne de la maison de Yahweh sera établie au sommet des montagnes et élevée au-dessus des collines. Et vers elles toutes les nations afflueront et des nations nombreuses viendront et diront : Venez et montons à la maison du Dieu de Jacob; et il nous instruira de ses voies et nous marcherons dans ses sentiers. Car de Sion sortira la loi et de Jérusalem la parole de Yahweh » (*Siphré* sur Deut., I, 1).

Ajoutons ce propos de R. Éliézer ben Jacob (vers 100) : « A l'avenir Jérusalem arrivera jusqu'au trône de gloire et elle dira au Saint, béni soit-il : C'est trop étroit pour moi, fais-moi de la place pour que je puisse habiter. » (*Pesiqta R. Kahana*, 143 *b*.)

Bien entendu, le Temple sera reconstruit, plus splendide que l'ancien, et occupant les trois monts sacrés :

R. José (ben Ḥalaphta, vers 150) disait : Le mont Sinaï a été détaché du mont Moria, tout comme on sépare la *ḥalla* (prélèvement rituel) de la pâte, de l'endroit où fut lié Isaac, notre père; le Saint, béni soit-il, dit : Puisque Isaac, leur père, a été lié sur son sommet, il convient que sur son sommet ses fils reçoivent la Tora. Et d'où tire-t-on qu'il reviendra à sa place? De ce qu'il est dit (Is., II, 2) : « La montagne de la maison de Yahweh sera établie au sommet des monts »; ces monts sont le Thabor, le Carmel, le Sinaï et Sion : ce qui fait cinq monts (en dissociant l'article *ha*, qui vaut cinq, du substantif *harim*); comme pour dire : en analogie avec les cinq cinquièmes de la Tora (= le Pentateuque) (*Midraš* de Ps., LXVIII, 9).

La Palestine nouvelle sera partagée entre les treize tribus, en parfaite égalité :

Dans le siècle présent, celui qui a un champ blanc (pour céréales) n'a pas de jardin; et celui qui a un jardin n'a pas de champ blanc. Au siècle à venir tu ne trouveras personne qui n'ait une portion, et de la montagne, et de la plaine, et de la vallée, suivant qu'il est dit (Ez., XLVIII, 31) : « La porte de Ruben, une; la porte de Juda, une; la porte de Lévi, une. » C'est le Saint, béni soit-il, qui leur fera lui-même leurs parts, oracle de Yahweh... (*Baba batra*, 122 *a*).

Nécessairement cette terre nouvelle sera merveilleusement fertile : en voici deux témoignages, des apocryphes et des rabbins :

La terre donnera ses fruits un pour une myriade (dix mille pour un) : dans une vigne seront mille ceps; chaque cep produira mille pampres, et chaque pampre mille raisins et chaque raisin un cor (environ quatre hectolitres) de vin. Et ceux qui ont eu faim seront en joie; et aussi ils verront des prodiges chaque jour. Car des vents sortiront de devant moi, pour répandre des parfums et de la rosée. De nouveau descendra la manne et on en mangera; car ce sont ceux qui parviennent à la consommation du temps (*Baruch syriaque*, XXIX, 5-8).

Rabban Gamaliel (vers le même temps, fin du Ier siècle) prêchait ainsi : Les femmes enfanteront tous les jours, suivant qu'il est dit (Jer., XXXI, 8) : « La femme enceinte et celle qui enfante tout ensemble ». Un disciple se moqua de lui en disant : Il n'y a rien de nouveau sous le soleil. Il lui dit : Va et je te montrerai un exemple en ce monde; il sortit et lui fit voir une poule. De nouveau il prêchait : Les arbres porteront des fruits chaque jour, suivant qu'il est dit (Ez., XVII, 23) : « Il poussera des branches et il portera du fruit »; de même que chaque jour il pousse des branches, chaque jour aussi il porte du fruit. Ce disciple se moqua de lui en disant : Il est écrit aussi qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil. — Va et je te montrerai en ce monde des exemples, et il lui montra un câprier. Puis il continua : La terre d'Israël produira des gâteaux et des étoffes de Milet, suivant qu'il est dit : « Que dans le pays il y ait abondance de froment » (*Sabbat*, 30 *b*).

Toutes les écoles se plaisaient à ces développements; nous les retrouvons aussi dans les milieux hellénistiques des *Sibylles* (par ex. III, 741, 750). Dans quelle mesure prenait-on au pied de la lettre ces descriptions intempérantes? Où traçait-on la limite entre la réalité matérielle et le symbole? De toute manière, ces détails sur la terre future, si plantureuse, promettant une vie de cocagne, répondaient aux espérances d'ordre terrestre dont se nourrissaient les esprits.

3. *Les conditions politiques nouvelles.* — L'affranchissement de la servitude s'accompagnera de la paix : bien inespéré et si rare :

Le Messie, appelé *Šalom* (paix), commencera par prêcher la paix, suivant qu'il est dit (Is., LII, 7) : « Combien sont beaux sur les montagnes les pieds du messager qui publie la bonne nouvelle de la paix » (R. José de Galilée, vers 150, *Pérèq ha-šalom*).

C'est la réalisation des prophéties :

« Je mettrai la paix dans le pays; vous dormirez sans que personne vous effraie. Je ferai disparaître les bêtes féroces et l'épée ne passera pas à travers votre pays » (Lev., XXVI, 6)... Et c'est ce qu'il dit (Is., XI, 6-8) : « Et le loup habitera avec l'agneau... » Cela nous apprend que le nourrisson israélite mettra sa main dans la prunelle de l'œil de la vipère et tirera le venin de sa bouche... « Pas d'épée... » : inutile de dire qu'on ne viendra plus contre vous pour la guerre, mais les conquérants ou les captifs ne passeront plus de province en province comme ils passaient aux jours du roi Josias » (*Siphra* sur Lev., XXVI, 6).

Cela n'empêchait pas R. Éliézer de soutenir qu'aux jours du Messie on continuerait à porter des épées, comme ornement, parce que, suivant le dicton connu, il n'y aura de différence entre ce siècle et les jours du Messie que la servitude des empires (*Sabbat*, 63 *a*).

Quelle sera la condition politique de l'Israël nouveau? Les prières demandent que soient restitués les juges et les princes, comme jadis, ainsi que le roi Messie. Quelles seront les fonctions de ce dernier? Les *Ps. de Salomon* le montrent rendant la justice en perfection; les rabbins, sur ce même thème, reprennent la prédiction d'Isaïe (xi, 2) sur l'Esprit-Saint, dont il sera rempli, et ils en déduisent qu'au seul odorat il jugerait les causes; les docteurs, constatant que Bar Kokba ne possédait pas cette prérogative, le tuèrent (*Sanhedrin*, 93 *b*). Pour tout le reste, dans nos représentations, le Messie a la figure du président, paisible et muet, d'une multitude plongée dans la béatitude.

4. *Les nouvelles conditions spirituelles.* — Sur ce renouveau intérieur nos documents abondent en renseignements, preuve que l'âme juive est attachée tout autant à la vie de l'esprit qu'à celle du corps.

Première qualité du monde futur : il ne comprendra que des saints, Dieu supprimant tout pécheur et étranger, afin de purifier la terre et la maison d'Israël. R. Siméon ben Éléazar (vers 180) déduit du mot de l'Ecclésiaste (xii, 1), « le temps où l'on n'a pas de plaisir », qu'on ne pourrait ni pécher, ni gagner de mérites; on lui oppose le dicton sur le temps du Messie, tout semblable au nôtre (*Sabbat*, 151 *b*).

Dieu lui-même sera l'agent de cette sainteté, en résidant au milieu de son peuple, en mettant de nouveau sa Šekina à Jérusalem et dans le Temple; note franchement accusée dans toutes les littératures, ainsi dans le messianisme sans Messie des *Jubilés* (i, 27-28) :

Et je bâtirai mon sanctuaire au milieu d'eux et j'habiterai avec eux et je serai leur Dieu et ils seront mon peuple en vérité et en justice. Et je ne les oublierai ni ne leur manquerai, car je suis le Seigneur, leur Dieu.

Après avoir péché, ils se tourneront vers moi en toute droiture et de tout leur cœur, et je circoncirai le prépuce de leur cœur et le prépuce du cœur de leur race, et je créerai en eux un esprit saint et je les purifierai en sorte qu'ils ne se détourneront plus de moi depuis ce jour jusqu'à l'éternité. Et leurs âmes s'attacheront à moi et à mes commandements, et ils accompliront mes commandements et je serai leur Père et ils seront mes fils. Et ils seront tous appelés les fils du Dieu vivant... Et le Seigneur apparaîtra aux yeux de tous et tous connaîtront que je suis le Dieu d'Israël et le Père de tous les enfants de Jacob et roi sur le mont Sion pour toute l'éternité. Et Sion et Jérusalem seront saintes.

La sainteté future sera assurée par la fidélité à la Loi. Aux temps messianiques, elle ne sera pas changée, ce seront les mêmes commandements (*Siphré* sur Deut., xi, 17). Mais, suivant le mot de Jérémie (xxxi, 33), cette loi sera gravée dans le cœur des Israélites (R. Juda, vers 150, *Cant. rabba*, i, 2). Ils la connaîtront, parce qu'ils pourront tous se livrer à son étude : tous rabbins :

On rapporte que R. Éléazar Haqqapar (vers 190) disait : Toutes les synagogues et toutes les académies qui sont en Babylone seront fixées sur la terre d'Israël, suivant qu'il est dit (Jer., xlvi, 18) : « Comme le Thabor parmi les montagnes et comme le Carmel au-dessus de la mer, il viendra. » Et ne peut-on pas conclure par un raisonnement *a fortiori* : si le Thabor et le Carmel, qui ne sont venus qu'une heure pour étudier la Tora (au Sinaï), seront fixés dans la terre d'Israël, combien plus les synagogues et les académies où l'on lisait et diffusait la Tora? (*Megilla*, 29 *b*).

Indispensable à la religion est le culte du Temple : aussi espère-t-on qu'il sera rétabli : nous avons entendu la seizième demande des *šemoné esré* pour la restauration des sacrifices. On croit que toute la liturgie reprendra, y compris les sacrifices (*Tos. Sabbat*, i, 13) :

R. Aqiba en était convaincu; il répondait ainsi à un païen lui demandant : Pourquoi faites-vous des fêtes? Le Saint, béni soit-il, ne vous a-t-il pas dit ainsi (Is., i, 14) : « Mon âme hait vos mois et vos fêtes »? — S'il avait dit : mon âme hait mes mois et mes fêtes, tu pourrais parler; il n'a dit : « vos mois et vos fêtes » qu'en raison des fêtes qu'avait instituées Jéroboam (I Reg., xii, 32). Quant aux autres fêtes, elles ne cesseront jamais, ni les mois; pourquoi? Parce qu'elles sont du Saint, béni soit-il, suivant qu'il est dit (Lev., xxiii, 2) : « Voici les fêtes de Yahweh. » Et ainsi on peut dire d'elles : « mes fêtes ». Et c'est pourquoi elles ne cesseront pas et d'elles il est dit (Ps., cxi, 8) : « Affermis à jamais pour le siècle, faits en vérité et droiture » (*Num. rabba*, xxi, 23).

Néanmoins un rabbin de la fin du IIe siècle, se rendant compte que les conditions futures seraient tout autres, disait :

Au futur à venir toutes les prières cesseront, mais la prière d'action de grâces ne cessera jamais; et tous les sacrifices cesseront, mais le sacrifice d'action de grâces ne cessera jamais; et c'est ce qui est écrit (Neh., xii, 10) : « Et les deux chœurs (*thodoth*=louanges) s'arrêtèrent dans la maison de Dieu » : à savoir l'action de grâces de la prière et celle du sacrifice (*Midraš* du ps. lvi, 4).

5. *Le sort des nations.* — On ne peut concevoir pour elles que deux situations : ou bien alliées d'Israël et s'assimilant à lui par le prosélytisme; ou bien ennemies, le combattant et se vouant ainsi à la destruction.

La première conception, d'esprit universaliste et conforme à l'enseignement des prophètes, se rencontre dans les apocryphes et chez les rabbins :

Après que seront venus ces signes que je t'ai prédits, lorsque les nations seront dans le trouble et que viendra le temps de mon Messie, il appellera tous les peuples : il vivifiera (ressuscitera) les uns et tuera les autres. Voici ce qui arrivera aux nations qui vivront par lui : toute nation qui n'a pas connu Israël ni foulé la semence de Jacob, celle-là vivra. Et il arrivera que des hommes de toutes les nations serviront ton peuple. Mais tous ceux qui vous auront asservis ou qui vous auront connus, ceux-là seront livrés à l'épée (*Baruch syriaque*, lxxii, 2-6).

Des rabbins croient aussi à la conversion future des nations :

De même qu'elles renièrent l'idolâtrie quand elles virent la ruine de Pharaon et des Égyptiens, de même tu trouves que les nations du siècle abjureront l'idolâtrie, suivant qu'il est dit (Jer., xvi, 19, 20) : « Yahweh, ma force, mon rempart et mon refuge au jour de la tribulation... Se peut-il qu'un homme se fasse des dieux? » Et il est dit aussi (Is., ii, 21) : « En ce jour l'homme jettera ses idoles... pour s'enfuir dans les fentes des rochers... » Et ensuite (18), qu'est-il écrit : « Toutes les idoles disparaîtront » (*Mekilta* sur Ex., xv, 11).

R. Ismaël ben José aimait à rappeler les exégèses que son père (vers 150) donnait des ps. cxvii, 1 et lxviii, 32 :

Les nations loueront Dieu, et l'Égypte et l'Éthiopie apporteront des présents au Messie, et, comme celui-ci hésite à les accepter, Dieu lui ordonne de les prendre (*Pesaḥim*, 118 *b*).

Les nations se feront donc prosélytes : n'est-ce pas contraire au principe qui interdit d'accueillir en temps de prospérité des prosélytes, afin qu'ils ne soient pas attirés par l'intérêt? La question est discutée dans un texte intéressant :

On cite à l'appui d'un mot de R. Isaac sur Dieu, qui ne rit qu'au jour où il juge les nations, cette tradition de R. José (vers 150) : au futur à venir les idolâtres viendront se faire prosélytes. Mais peut-on les recevoir puisque c'est une tradition admise qu'on ne les reçoit pas aux jours du Messie, pas plus qu'on ne les a reçus aux jours de David et de Salomon? Cependant, ils se feront prosélytes affectés et ils mettront des phylactères à leur front et à leur bras et des franges à leurs habits et des *mezuzot* à leurs portes. Mais, quand ils verront la guerre de Gog et Magog, celui-ci leur dira : Contre qui allez-vous? Ils lui répondront : Contre Yahweh et contre son Messie, suivant qu'il est dit (Ps., ii, 1, 3) : « Pourquoi les nations s'agitent-elles en

tumulte... ? » Et chacun rejette ses commandements, suivant qu'il est dit *(ibid.)* : « Brisons leurs liens... » Et le Saint, béni soit-il, est assis dans le ciel et sourit, suivant qu'il est dit : « Celui qui est assis dans le ciel sourit » (*Aboda Zara*, 3 *b*).

Ces docteurs ne sont guère accueillants; cependant, un peu plus loin, d'autres rabbins, se fondant sur Isaïe (LX, 7) et Sophonie (III, 9), semblent admettre la validité des sacrifices que les nations offriront et la sincérité de leurs prières. Suivant la prophétie de Jérémie (III, 17), toutes les nations s'assembleront à Jérusalem au nom de Yahweh (*Abot de R. Nathan*, XXXV, 9). Nous avons vu qu'elles apporteront des présents au roi Messie, en particulier les exilés qu'elles ramèneront suivant la prédiction d'Isaïe (LXVI, 20). Cette tradition, attestée dans les *Ps. de Salomon* (XVII, 34), réapparaît chez un rabbin du IVe siècle, R. Juda ben Simon (*Midraš* sur Ps., LXXXVII, 6). Une autre idée, formulée après le IIIe siècle et insinuée auparavant, c'est qu'Israël possédera les richesses des nations et qu'il les aura pour esclaves, chargés de paître ses troupeaux, de le servir et de faire toutes ses besognes (*Pesaḥim*, 68 *a*, fondé sur Is., LXI, 5).

Somme toute, ces textes rabbiniques montrent peu de confiance dans les nations qui voudront s'attacher à Israël, et ils tendent à les maintenir dans un état d'infériorité et de dépendance.

D'autres documents — et c'est la seconde situation envisagée — les présentent comme se comportant toujours en ennemies (*III Sibyl.*, 661 sq.; *IV Esdr.*, XIII, 33 sq.) : elles se soulèveront contre le roi Messie et lui feront la guerre : thème traditionnel, que le rédacteur d'*Hénoch* a inséré au milieu des *Paraboles*, où il est si peu en situation :

En ces jours, les anges reviendront et se jetteront vers l'Orient chez les Parthes et les Mèdes; ils secoueront les rois, et un esprit de trouble les envahira; et ils les renverseront de leurs trônes et [ces rois] s'enfuiront comme des lions de leurs tanières et comme des hyènes affamées au milieu de leurs troupeaux. Et ils monteront et ils fouleront la terre de ses élus, et la terre de ses élus sera devant eux comme une aire et un sentier battu. Mais la ville de mes justes sera un obstacle pour leurs chevaux, et ils allumeront la guerre entre eux, et leur droite déploiera sa force contre eux : l'homme ne connaîtra pas son frère, ni le fils son père, jusqu'à ce que le nombre des cadavres soit [complet] par suite de leur mort, et que leur châtiment ne soit pas vain. En ce temps le *šeol* ouvrira sa gueule, ils y seront engloutis et leur destruction prendra fin (?); le *šeol* dévorera les pécheurs devant la face des élus (LVI, 5-8).

Soulignons les particularités du morceau, attribuant le soulèvement des nations à l'instigation des anges mauvais, et faisant intervenir Dieu pour les détruire.

Dans la littérature rabbinique, trouvant son écho dans notre Apocalypse chrétienne (XX, 8-10), l'attaque des nations ennemies devient la guerre de Gog et Magog. Cet épisode d'Ez., XXXVIII, XXXIX a beaucoup intrigué la pensée juive : sous ces noms mystérieux elle a découvert comme l'incarnation de toutes les puissances impies, qui se ligueront à la fin contre Dieu et le royaume messianique. On place donc cette guerre au moment où le Messie est en possession de son empire. Ce sera un fléau terrible, dont on souhaite être délivré :

« Ne vous souvenez plus des événements passés » (Is., XLIII, 18) : c'est le joug des empires. « Et ne considérez plus les chefs d'autrefois » *(ibid.)* : c'est le joug de l'Égypte. Voici que je vais faire une merveille nouvelle; elle est tout près d'éclore; ne la reconnaîtrez-vous pas? C'est la guerre de Gog et Magog. Parabole. A quoi la chose est-elle semblable? A quelqu'un qui tomba sur un ours, dont il arriva à se délivrer. Il racontait l'affaire de l'ours, quand de nouveau un lion tombe sur lui, dont il se délivre aussi. Il avait oublié l'affaire de l'ours et il racontait l'affaire du lion, quand de nouveau tombe sur lui un serpent, dont il parvient à se délivrer. Il oublie les deux premières affaires, pour raconter celle du serpent. Pareillement pour Israël : les dernières tribulations lui feront oublier les premières (*Tos. Berakot*, I, 13).

C'est donc en cet âge d'or de l'ère messianique qu'Israël aura à supporter la plus terrible calamité de son histoire.

Nous ne rapportons que quelques bribes de la geste de Gog et Magog. Dieu lui-même le détruira, dans une de ses interventions capitales :

« Il a resplendi de la montagne de Paran » (Deut., XXXIII, 2). Il y a quatre resplendissements du Saint, béni soit-il : le premier en Égypte, suivant qu'il est dit (Ps., LXXX, 2) : « Pasteur d'Israël, prête l'oreille...; toi qui trônes sur les Chérubins, parais avec splendeur. » Le second à l'heure du don de la Loi, suivant qu'il est dit : « Il a resplendi de la montagne de Paran. » Le troisième aux jours de Gog et Magog, suivant qu'il est dit (Ps., XCIV, 1) : « Dieu des vengeances, Yahweh, Dieu des vengeances, parais avec splendeur ». Et le quatrième, aux jours du Messie, suivant qu'il est dit (Ps., L, 2) : « De Sion, beauté parfaite, Dieu resplendit » (*Siphré* sur Deut., XXXIII, 2).

La défaite de cet ennemi typique inaugure le salut définitif :

« Quand vous irez à la guerre dans votre pays, contre l'ennemi qui vous pressera » (Num., X, 9). L'Écriture parle de la guerre contre Gog et Magog. Tu objecteras : L'Écriture parle-t-elle de la guerre contre Gog et Magog ou n'en parle-t-elle pas? Mais de toutes les guerres que mentionne la Tora? — Il est enseigné en ces termes : « Et vous serez délivrés de vos ennemis ». Tu pourras dire : va et vois quelle est la guerre dont Israël est délivré sans retomber ensuite sous la servitude; tu n'en trouves pas d'autres que la guerre de Gog et Magog. Et c'est ainsi qu'il est dit (Zach., XIV, 3) : « Et Yahweh sortira et combattra contre ces peuples » (*Siphré* sur Num., X, 9).

Ces spéculations sur Gog et Magog trahissent deux préoccupations de l'âme juive : la nation ne sera jamais en absolue sécurité; elle aura toujours des ennemis puissants pour l'attaquer, mais Dieu lui procurera toutes les fois un éclatant triomphe. En outre, nous rencontrons là une ébauche de la doctrine de l'Antéchrist : ce puissant adversaire, tout comme les nations du ps. II soulevées contre le Messie, représente les puissances, qui ne renoncent jamais à combattre Dieu et son règne.

XI. Eschatologie universelle. — Il faut entendre par là les destinées dernières de l'humanité : résurrection, jugement dernier. Sur ces questions capitales, la pensée juive est travaillée par plusieurs difficultés : d'abord la discussion entre pharisiens et sadducéens, ces derniers rejetant la résurrection; comment concilier l'eschatologie universelle et la messianisme — la résurrection fait-elle partie des événements messianiques? Israël peut-il prétendre dans cette consommation universelle à une situation privilégiée? Le jugement, présenté d'abord comme atteignant les nations, concerne-t-il aussi les individus et leurs actions morales — un large universalisme introduisant un véritable individualisme moral? Il est donc normal que dans la théologie juive ces vues sur les fins dernières générales tiennent une place considérable et passionnent les esprits.

1° *La résurrection.* — Nous savons déjà qu'au Ier siècle chrétien la foi en la résurrection est loin d'être universelle parmi les Juifs. Josèphe, employant des termes de philosophie grecque, rapporte que les pharisiens disent les âmes impérissables, tandis que les sadducéens assurent qu'elles disparaissent avec les corps. Les Évangiles, fidèles à la couleur locale juive, disent que les sadducéens nient la résurrection (Marc., XII, 18-27). Les narrations des Actes des apôtres (XXIII, 6-10) font revivre la passion qui ani-

mait sur ce point les deux partis : Paul, en se déclarant simplement comme le défenseur de l'espérance en la résurrection, déchaîne sans peine le tumulte et se concilie ses anciens frères pharisiens. Si nous passons en revue les apocryphes, nous constatons clairement combien sont différentes leurs positions sur ce qui deviendra le troisième article de foi pour Maimonide : la résurrection ne figure pas dans les *Jubilés*, ni dans l'*Assomp. de Moïse*, ni dans l'*Hénoch slave;* dans l'*Hénoch éthiopien*, elle n'est nettement affirmée que dans la dernière partie et supposée par les *Paraboles*. Les *Ps. de Salomon* font-ils de la vie promise aux justes le résultat d'une résurrection? Au contraire, la résurrection est clairement professée dans les *Apoc. de Baruch* et d'*Esdras :* c'est que, dès la fin du Ier siècle, elle est tenue pour un dogme par les pharisiens : la Mišna range parmi ceux qui n'auront pas de part à la vie future « celui qui dit : Il n'y a pas à déduire de la Tora la vivification des morts » (*Sanhedrin*, XI, 1) : dogme obligatoire de foi divine, comme nous dirions aujourd'hui.

1. *Les démonstrations.* — Ce dogme était rejeté par divers hérétiques, les païens, les samaritains et surtout les sadducéens. C'est particulièrement contre ces derniers que se constitue toute une apologétique, fondée avant tout sur les Écritures, seule autorité reconnue par les adversaires principaux. Nous donnons une de ces argumentations, la plus complète, qu'on peut dater de la fin du Ier siècle :

Des hérétiques interrogèrent Rabban Gamaliel : D'où tire-t-on que le Saint, béni soit-il, vivifiera les morts? Il leur répondit : De la Tora, des prophètes et des hagiographes. Ils ne voulurent pas accepter sa démonstration. De la Tora, car il est dit (Deut., XXXI, 16) : « Voici que tu vas être couché avec tes pères, et se lèvera... » Ils lui dirent : Mais il est dit : « ...et se lèvera ce peuple et ils se prostitueront ». — Des prophètes, car il est écrit (Is., XXVI, 19) : « Tes morts vivront, mes cadavres ressusciteront, réveillez-vous et chantez, vous qui êtes couchés dans la poussière, car votre rosée est une rosée de lumière et la terre rendra ses trépassés. » Ils lui dirent : Mais peut-être s'agit-il des morts que vivifia Ézéchiel. — Des hagiographes, car il est écrit (Cant., VII, 10) : « Ton palais est comme un vin exquis, qui coule aisément pour mon bien-aimé; qui glisse sur les lèvres des endormis (=les morts). » Ils lui dirent : Peut-être ses lèvres s'agitent-elles comme on dit communément que les lèvres des rabbins, dont on cite une *halaka* sous leur nom, se mettent à murmurer dans leur tombeau, suivant qu'il est écrit « ton palais... » Ils contestèrent jusqu'à ce qu'il leur citât cette Écriture (Deut., XI, 9) : « Que Yahweh a juré à vos pères de leur donner, à eux ». Il n'est pas dit « à vous », mais « à eux » : de là on montre que la vivification des morts est prouvée par la Tora. D'autres disent qu'il leur cita un autre texte (Deut., IV, 4) : « Et vous, tant que vous êtes attachés à Yahweh, votre Dieu, vous êtes tous vivants, aujourd'hui. » — « Vous êtes tous vivants aujourd'hui » : c'est clair, mais cela veut dire que, au jour où tout le monde sera mort, vous serez vivants. Ou bien : de même qu'aujourd'hui vous êtes là, de même au siècle à venir vous serez tous là (*Sanhedrin*, 90 *b*).

Pour les sadducéens, mais surtout à l'intention des païens, qui n'admettaient pas les Écritures, on construisait des arguments de raison. En voici un qu'on retrouve plusieurs fois chez les Pères de l'Église, depuis S. Justin :

Un césar dit à Rabban Gamaliel : Vous dites que ceux qui dorment vivront : or, voici qu'ils sont poussière; et la poussière, comment peut-elle vivre? La fille du rabbin dit à son père : Laisse-le, et moi je lui répondrai : Il y a dans notre ville deux potiers, l'un façonne ses vases avec de l'eau (semence humaine), l'autre avec de l'argile : lequel des deux mérite plus de louanges? — Celui qui façonne avec de l'eau. — S'il (Dieu) peut façonner avec de l'eau, ce qui est plus difficile, à combien plus forte raison avec de l'argile » (*Sanhedrin*, 90 *b* sq.; S. Justin, *I Apol.*, XVIII sq.; voir J. Rivière, *S. Justin et les apologistes du second siècle*, Paris, 1907, p. 318 sq.).

2. *La nature de la résurrection.* — Elle est indiquée par les mots qui la désignent le plus souvent. Le terme, dont se servent les apocryphes et écrits grecs et qui est attesté par les Écritures, est : *qum*, surgir, *anastasis*, suggérant l'idée que le corps se lèvera et sortira du tombeau pour rejoindre l'âme. L'expression qui figure le plus dans les documents hébraïques, prières, sentences des rabbins, est *teḥayyat ha-métim*, « vivification des morts »; Dieu est « celui qui vivifie les morts » : par là est signifié que le terme essentiel de la résurrection, c'est la vie, la récompense promise aux justes.

De fait, en beaucoup de représentations, la résurrection est exclusivement réservée aux justes, les seuls qui entreront dans la vie éternelle. Tel est le sentiment de Josèphe, et celui qu'il attribue aux pharisiens :

Les pharisiens croient que les âmes ont l'immortalité en puissance et que sous terre des récompenses et des punitions sont décernées à ceux qui, pendant leur vie, se sont appliqués au vice ou à la vertu, et qu'aux âmes est prédestinée, aux unes une prison éternelle, aux autres la faculté de vivre à nouveau (*Antiq.*, XVIII, I, 3, § 14).

La distinction entre le corps et l'âme donne une couleur hellénistique aux croyances juives. Les voici, dans leur forme authentiquement sémitique. D'abord, dans la cinquième partie d'*Hénoch :*

Et toutes les idoles des païens et leur temple seront livrés au feu ardent. On les chassera de toute la terre et ils seront jetés dans le supplice du feu, et ils seront détruits par la colère et par un supplice terrible, qui sera éternel. Alors les justes surgiront de leur sommeil, la sagesse se lèvera et leur sera donnée (XCI, 9, 10).

Un disciple de Rabbi le Saint, R. Hiia, limite la résurrection aux seuls justes :

Dans un passage sur le bienfait de la pluie (sur Gen., II, 5), il dit : Elle est plus grande (plus grand bienfait) que la résurrection (vivification) des morts : car la vivification des morts est pour les hommes, l'autre pour les hommes et les animaux; car la vivification des morts est pour les Israélites, l'autre pour les Israélites et les nations (*Gen. rabba*, XIII, 7).

De même, dans les textes classiques qui refusent à certains toute part au siècle à venir (*Sanhedrin*, XI, 3; *Tos. Sanhedrin*, XIII, 2, 6), on ajoute la précision : « ils ne vivent pas et ne sont pas jugés ». D'où vient cette conception particulariste? Probablement de la liaison qu'on établissait entre messianisme et eschatologie : l'unique sujet de l'un et de l'autre ne peut être qu'Israël. Cette conception a inspiré une autre croyance, à savoir que la sépulture en terre d'Israël est une garantie de résurrection, ses morts revivant les premiers aux jours du Messie (*Gen. rabba*, LXXIV, 1). Un témoignage permanent et matériel de cette croyance est fourni encore par les nombreuses tombes juives qui se pressent sur les pentes du mont des Oliviers et aux environs de Jérusalem. C'est une pratique très ancienne : Josèphe parle en effet des Juifs pieux et des prosélytes qui voulaient reposer en Terre sainte, et il rapporte que le roi Monobaze envoya à Jérusalem, pour y être enterrés, les ossements de sa mère et de son frère (*Antiq.*, XX, IV, 3, § 95); nous pouvons visiter aujourd'hui leur monumental mausolée.

Cependant, on soutenait aussi la conception universaliste, la seule logique, si la résurrection est ordonnée au jugement, comme le suggère le texte classique de Daniel (XII, 2) : « Beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière se réveilleront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour les opprobres, la réprobation éternelle. »

C'est là ce qu'enseigne le *Pseudo-Baruch* (XXX) en

des termes qui allient traditions juives et conceptions helléniſtiques :

Et il arrivera après cela, quand sera accompli le temps de la venue du Messie et de son retour en gloire, alors tous ceux qui se sont endormis dans son espérance surgiront. Et il arrivera en ce temps que seront ouverts ces trésors où sont conservés les nombres des âmes des justes et elles sortiront et apparaîtra la multitude des âmes ensemble en une assemblée d'une seule pensée; et les premières se réjouiront et les dernières ne se contristeront pas. Car elles savent qu'est arrivé le temps dont on a dit qu'il est la consommation des temps; mais les âmes des impies verront tout cela et alors elles ■ flétriront davantage. Car elles savent qu'est arrivé leur supplice et qu'est venue leur perte.

Un rabbin de la fin du IIe siècle, R. Éléazar Haqqapar (190), propose nettement la thèse classique :

On naît pour mourir, et on meurt pour revivre; on revit pour être jugé, afin de savoir, de faire connaître et d'être bien instruit qu'il est Dieu, qu'il est le formateur, le créateur, celui qui comprend, qu'il est le juge, le témoin et l'adversaire et qu'il jugera (*Abot*, IV, 22).

Cette sentence fonde l'universalité de la résurrection sur le dogme de Dieu créateur, notion également affirmée dans ce commentaire du Deutéronome (XXXII, 39) : « C'est moi qui fais mourir et c'est moi qui fais vivre » :

Peut-être pourrais-je entendre ainsi : la mort en celui-ci et la vie dans celui-là? — Non, il est enseigné en ces termes : « J'ai blessé et c'est moi qui guérirai » : de la même façon que la blessure et la guérison sont dans le même sujet, de la même façon sont aussi la mort et la vie (*Siphré* sur Deut., XXXIII, 39).

Diverses preuves rabbiniques de la résurrection supposent aussi son universalité.

3. *Mode de la résurrection.* — Dieu seul peut ressusciter, comme seul il peut créer : aussi est-il appelé parfois le « vivificateur des morts ». Comment cela se passera-t-il? Les auteurs hellénisés songent naturellement à la reprise du corps par l'âme qui l'habitait auparavant. Cette vue soulève le problème : comment le corps sera-t-il réanimé? Pour les esprits d'éducation sémitique, le même problème se pose, mais plus grave, puisque pour eux l'homme trouve son expression personnelle dans son corps. Voici diverses sentences des rabbins; elles paraissent répondre à des contradicteurs vrais ou supposés :

Adrien (puissent ses os être brisés!) demanda à R. Josué ben Ḥanania : De quoi le Saint, béni soit-il, fera germer l'homme au futur à venir? — Il fera germer la colonne vertébrale. — D'où le sais-tu? — Apporte-moi une colonne vertébrale et je te le montrerai. — Il la jeta au feu : elle ne fut pas brûlée; il la mit dans l'eau, elle ne fut pas anéantie; on la mit sous une meule, elle ne fut pas broyée; on la mit sur l'enclume et on frappa dessus avec un marteau, marteau et enclume furent mis en pièces, elle ne reçut aucun dommage (*Gen. rabba*, XXVIII, 3).

La reine Cléopâtre interrogea R. Méïr : Je sais que les dormants vivront, car il est écrit (Ps., LXXII, 16) : « Qu'ils fleurissent dans la ville comme l'herbe des champs. » Mais quand ils surgiront, surgiront-ils dans leurs habits ou bien nus? — Je tirerai un raisonnement *a fortiori* du froment : si le froment qui est enterré nu sort en de nombreux vêtements, les justes (sentiment particulariste?), qui sont enterrés dans leurs habits, à plus forte raison (*Sanhedrin*, 90 *b*).

Et voici qui rappelle les réponses de S. Paul aux Corinthiens (I Cor., XV, 35) :

En quelle ressemblance vivront ceux qui vivront en ton jour? Prendront-ils alors cette figure et revêtiront-ils des membres liés, qui sont maintenant dans les maux et en qui ils sont remplis de maux? Ou bien, peut-être, changeras-tu ceux qui furent dans le monde, comme le monde lui-même? Et il lui est répondu : Alors la terre restituera les morts qu'elle a maintenant reçus, mais comme elle les a reçus, elle les rendra... Car alors il sera nécessaire de montrer à ceux qui vivent que les morts vivent; et viendront ceux qui s'en sont allés. Et il arrivera quand chacun aura reconnu chacun de ceux qu'ici il ■ connus, alors prévaudra le jugement et viendront ces choses que j'ai prédites. Et il arrivera après que sera passé ce jour déterminé, alors sera changée la ressemblance de ceux qui ont péché et aussi la gloire de ceux qui sont justifiés. Car la ressemblance de ceux qui sont ici impies sera rendue pire que l'actuelle. Et aussi la gloire de ceux qui sont ici justes dans la Loi..., alors leur splendeur sera glorifiée... en lumière de beauté... Les uns seront changés en la splendeur des anges; les autres en visions et en formes apparentes (*Baruch*, XLIX-LI, 5).

2° *Le jugement.* — Nous le voyons, plusieurs de ces textes présentent la résurrection comme une introduction au jugement. Le *Pseudo-Esdras* (VII, 30-33) le dit expressément; il montre, après les sept jours de sommeil qui suivront la fin du monde corrompu, la terre rendant ceux qui dorment en son sein, et les réceptacles rendant les âmes qui leur ont été confiées. « Et apparaîtra le Très-Haut sur le siège du jugement et il n'y aura plus de miséricorde et sera resserrée la patience. »

Dans la Bible, le jugement, le jour de Yahweh, occupe une place considérable; c'est un objet d'espérance, de crainte aussi, souvent rappelé par les prophètes. Cet événement, dans la littérature postbiblique, continue d'être le point culminant de tout l'horizon eschatologique; il commande toutes les lignes de la réflexion religieuse. Significative à cet égard est l'introduction du *Livre d'Hénoch :* elle fait bien comprendre que la préoccupation prédominante du livre, comme de toutes les apocalypses, est le jugement :

Parole de bénédiction d'Hénoch, comment il bénit les élus et les justes qui vivront au jour de l'affliction, pour repousser tous les méchants et les impies, tandis que les justes seront sauvés. Hénoch prit la parole... : J'ai tout appris...; et ce n'est point pour cette génération, mais pour celle qui vient, lointaine. C'est au sujet des élus que je parle, à leur sujet que je prononce une parabole : il sortira de sa demeure, le Saint et le Grand. Le Dieu du monde marchera de là sur la montagne du Sinaï et il apparaîtra au milieu de son armée; et dans la force de sa puissance il apparaîtra du haut des cieux. Et tous seront dans l'épouvante, et les veilleurs trembleront; la crainte et un grand tremblement les saisiront jusqu'aux extrémités de la terre. Les hautes montagnes seront ébranlées, et les collines élevées seront abaissées, et elles fondront comme la cire devant la flamme. Et la terre se déchirera et tout ce qui est sur la terre périra, et alors aura lieu un jugement sur toutes choses. Aux justes il donnera la paix, et il gardera les élus, sur eux il reposera la clémence; ils seront tous de Dieu et ils seront heureux, et ils seront bénis, et c'est pour eux que brillera la lumière de Dieu. Et voici, il vient, avec des myriades de saints, pour exercer sur eux le jugement, et il anéantira les impies et il châtiera tout ce qui est chair, pour tout ce qu'ont fait et commis contre lui les pécheurs et les impies (I).

Dans ce développement, qui fait écho aux prophètes, on voit que le jugement paraît ne devoir atteindre que les impies, les justes n'ayant rien à craindre : note populaire contre laquelle s'élevaient les prophètes.

Citons encore cette phrase du *Pseudo-Esdras* (VII, 70), qui présente le jugement comme la fin que Dieu avait en vue dès le moment de la création : *Et quando Altissimus faciens faciebat sæculum et Adam et omnes qui ex eo venerunt, primum præparavit judicium et quæ sunt judicii.*

Les textes cités présentent deux aspects du jugement, différents quoique non exclusifs l'un de l'autre. Beaucoup insistent sur la terreur dont il remplira les pécheurs, comme s'ils avaient seuls à comparaître : c'est alors le jugement-punition, transposition du jour de Yahweh, qui amènerait l'extermination des ennemis de Dieu et d'Israël. Cette conception est

nationaliste et particulariste : il en est une autre, pleinement universaliste, qui envisage un acte vraiment judiciaire, englobant tous les hommes, justes et pécheurs, afin de déterminer leur sort éternel. C'est dans ce sens que le *Pseudo-Esdras* (VII, 113 sq.) écrit : *Dies judicii erit finis temporis hujus et initium futuri immortalis temporis, in quo pertransiit corruptela, soluta est intemperantia, abscissa est incredulitas, crevit autem justitia, orta est veritas :* passage d'un siècle à un autre.

Les rabbins, dissertant en un temps où les conceptions étaient fixées, affirment nettement le caractère universel et vraiment judiciaire du jugement. Cependant nous rencontrons chez eux les traces d'une conception populaire plus ancienne, à savoir la croyance à un jugement qui ne porterait que contre les nations (*Aboda Zara*, 2 *b*, 3, le décrit); l'idée que le jugement est surtout la manifestation de la vengeance divine, dont les justes seront délivrés (R. Éliézer, *Mekilta* sur Ex., XVI, 25); la tradition suivant laquelle trois rois, quatre particuliers et certaines générations, plus coupables, seront exclus du siècle à venir; il en est même qui ne paraîtront pas au jugement (*Sanhedrin*, XI, 3, 4), et ce ne peut être par indulgence; dans le même sens il est dit à Hénoch que plusieurs âmes ne sortiront pas à la résurrection de leurs réceptacles, parce qu'elles ont déjà subi un châtiment, « ayant été tuées dans les jours des pécheurs » (XXII, 12 sq.).

La nature du jugement. — Des nombreuses descriptions que contient la littérature postbiblique, ne retenons que quelques traits significatifs.

Le jugement appartient à Dieu seul, parce qu'il est Créateur, comme l'enseignait R. Éléazar Haqqapar, reproduisant la conception commune. Il est d'autant plus étonnant de voir, dans les *Paraboles d'Hénoch* et quelque peu dans les *Apoc. d'Esdras* et de *Baruch*, le jugement exercé par le Messie, dans une perspective eschatologique : preuve manifeste de la dignité transcendante de ce Messie.

Le jugement est encore dépeint dans le décor terrifiant du « jour de Yahweh », qu'on voit apparaître au milieu des tonnerres, escorté par les myriades de l'armée céleste; mais, en même temps, cet événement est décrit comme un acte judiciaire véritable, où l'on retrouve toute la procédure des tribunaux humains.

Signalons toutefois que dans les *Paraboles d'Hénoch* (LXI, 5), à la résurrection, qui semble se confondre avec le jugement, le Messie fait la séparation des justes et des impies.

Les hommes sont jugés sur leurs actions, estimation qui peut prendre deux formes différentes : ou bien les bonnes actions de chacun sont transformées en mérites, que Dieu recueille et garde dans ses trésors pour récompenser les justes *ex propriis operibus* (*IV Esdr.*, VII, 33); c'est ainsi que le roi Monobaze se félicite d'avoir dissipé et donné aux pauvres les trésors que ses pères avaient amassés :

Mes pères avaient amassé des trésors pour ici-bas et moi j'ai amassé des trésors pour en-haut, suivant qu'il est dit (Ps., LXXXV, 12) : « La vérité germera de la terre et la justice (aumône) regardera du haut du ciel. » Mes pères ont amassé des trésors dans un lieu dont la main peut s'emparer, moi, j'ai amassé des trésors dans un lieu où la main ne peut s'en emparer, suivant qu'il est dit (Ps., LXXXIX, 15) : « La justice et l'équité sont le fondement de ton trône... ». Mes pères ont amassé des trésors qui ne font pas de fruits, et moi, j'ai amassé des trésors qui font des fruits, suivant qu'il est dit (Is., III, 10) : « Dites au juste qu'il est heureux, car il mangera le fruit de ses œuvres. » Mes pères ont amassé des trésors de mammon (matériels); moi j'ai amassé des trésors d'âme (spirituels), suivant qu'il est dit (Prov., XI, 30) : « Le fruit du juste est un arbre de vie, et qui recueille des âmes est sage. » Mes pères ont amassé pour les autres et moi, j'ai amassé pour moi-même, suivant qu'il est dit (Deut., XXIV, 13) : « Et ce sera pour toi une justice. » Mes pères ont amassé des trésors dans ce monde, et moi j'ai amassé des trésors pour le siècle qui vient, suivant qu'il est dit (Is., LVIII, 8) : « Ta justice ira devant toi et la gloire de Yahweh sera ton arrière-garde » (*Tos. Pea*, IV, 18).

Une autre conception, très répandue, est celle d'un livre : soit d'un livre où sont inscrites toutes les actions de chacun, soit du livre des vivants, qui ne contient que les noms des justes : notions qui se rattachent à des antécédents bibliques. C'est du premier livre que parle Aqiba :

Tout est donné contre caution, et le filet est étendu sur tous les vivants; la boutique est ouverte et le boutiquier vend à crédit; et les tablettes sont ouvertes et la main écrit; et quiconque veut emprunter, qu'il vienne et emprunte; et les collecteurs vont constamment tous les jours et se font payer des hommes à leur escient ou à leur insu; et ils ont sur quoi s'appuyer. Et le jugement est un jugement de vérité; et tout est disposé pour le banquet [des justes] (*Abot*, III, 16).

C'est au contraire le second livre que vit Hénoch : livre des vivants, ouvert pour le jugement (XLVII, 3), identique probablement au livre de vie, duquel est effacé le nom des pécheurs (CVIII, 3; cf. Ex., XXXII, 32; Is., IV, 3...). Comme en tout jugement régulier, interviendront des témoins, soit à charge, soit à décharge. Nous connaissons la sentence de R. Éléazar Haqqapar présentant Dieu tout à la fois comme juge, comme témoin et comme demandeur (*Abot*, IV, 22). Les imaginations juives ont multiplié les témoins qui déposeront : « Peut-être quelqu'un dira-t-il : Qui témoignera contre moi? Les pierres et les poutres de sa maison, deux anges du service, ses membres et son âme, assurent divers rabbins, témoigneront contre lui. » (*Taanit*, 11 *a*.)

Défenseurs et accusateurs interviennent également, mais de manière toute spirituelle : « Qui accomplit un commandement, disait R. Éliézer ben Jacob (vers 120), s'acquiert un paraclet (défenseur), mais qui commet une transgression s'acquiert un accusateur » (*Abot*, IV, 11).

La rigueur mathématique de l'examen pratiqué par le juge et de la sentence qu'il prononce est exprimée par une image classique, celle de la balance : mérites et démérites sont pesés; de même qu'une mouche morte corrompt une huile précieuse, de même une faute en excédent suffit à faire perdre le bénéfice des bonnes actions (R. Aqiba, et ben Azzay, *Eccl. rabba*, X, 1).

Si l'on s'en tient à ce principe, il faut dire que le jugement divin sera sévère, note particulièrement marquée dans les apocryphes : le temps de la miséricorde et de la patience est passé, plus de place pour les intercessions ou les supplications, plus de recours possible à la pénitence (*IV Esdr.*, VII, 33, 74, 102-111...). D'autres voix assurent que Dieu fera miséricorde et se montrera indulgent, au moins pour les Israélites : le même Esdras, que nous venons d'entendre, espère que *annuntiabitur justitia et bonitas tua, Domine, cum misertus fueris eis qui non habent substantiam bonorum operum* (VIII, 36); et voici un dialogue de deux rabbins de la fin du Ier siècle :

R. Éliézer disait : La balance est parfaitement équilibrée : d'un côté le plateau des péchés, de l'autre celui des mérites; et le Saint, béni soit-il, incline le plateau des mérites, c'est ce qu'indique le « abondant en miséricorde » (Num., XIV, 18); il incline vers la miséricorde. Et R. Josué ben Ḥanania disait : La balance est parfaitement équilibrée : d'un côté le plateau des mérites et de l'autre celui des péchés : le Saint, béni soit-il, dérobe la créance des péchés et les mérites l'emportent; et que signifie le « enle-

vant (pardonnant) le péché »? Il enlève les péchés (ou bien : il détourne l'œil) (*Pesiqta R. Kahana*, 167 *a*).

Nous avons vu que, d'après diverses descriptions, le jour du jugement est un jour de confusion et d'épouvante pour les pécheurs, un jour de ruine et de destruction : c'est qu'il ouvre le temps de la punition. Parfois aussi il est donné comme infligeant la punition : aussi dit-on que Dieu jugera le monde par le feu, ce qui signifie, tantôt la pénétration de l'examen à quoi rien n'échappe (*Hénoch slave*, XLVI, 3), tantôt une forme de châtiment : par l'épée et par le feu (*Jubilés*, IX, 15). Souvent aussi est mentionnée la joie des justes, heureux de voir les impies torturés ou recevant licence de les juger et de les exécuter (*Hénoch*, XCV, 3; XCVI, 1, 2...).

Enfin le jugement mettra fin à la promiscuité avec les pécheurs, dont souffrent les justes : les deux catégories sont définitivement séparées, les uns se rendant au lieu de la récompense, les autres étant précipités au lieu de leur punition.

3° *La récompense éternelle.* — C'est l'espérance de cette récompense qui soutient les justes :

Le jour est court, disait R. Tarphon (vers 110), et la besogne considérable ; les ouvriers sont paresseux, et pourtant le salaire est abondant et le maître presse.

Il ne t'appartient pas l'ouvrage à finir, et tu n'es pas libre de l'abandonner. Si tu as appris beaucoup de Tora, on te donnera un abondant salaire. Et fidèle est le maître du travail pour te payer le salaire de ton activité : car leur salaire sera donné aux justes au futur à venir (*Abot*, II, 15).

Soulignons, dans ces sentences, le mot qui désigne la récompense future : « salaire », *merces*, dit le *Pseudo-Esdras :* conception en accord avec le principe de la rétribution, auquel est si attachée l'âme juive. Pourtant, parfois aussi, l'accent est mis sur la miséricorde divine : parlant du jugement, un psaume de Salomon (XV, 15) conclut : « Quant à ceux qui craignent le Seigneur, il leur sera fait miséricorde en ce jour, et ils vivront par la miséricorde de leur Dieu : mais les pécheurs périront pour l'éternité. » Ces deux idées, de salaire ou de récompense gratuite, due avant tout à la miséricorde, sont exprimées par deux séries d'expressions : « mériter la vie éternelle » (Éliézer, *Berakot*, 28 *b*); « être prédestiné à la vie du siècle à venir »; « être fils de ce siècle ». Cette dernière expression suggère l'idée que ceux-là seuls reçoivent la récompense éternelle qui y sont prédestinés par Dieu. Au même sens le *Pseudo-Esdras* (VII, 42) parle de la récompense *quæ anteposita eis.*

1. *Le théâtre de la récompense eschatologique.* — La doctrine classique apparaît nettement dans l'*Apoc. d'Esdras :* les justes entreront au *paradisus jucunditatis*, alors que le siècle corrompu fait place au siècle de l'incorruption. Nous retrouvons cette même idée dans la plupart des apocryphes et généralement chez les rabbins. Le *Gan Eden*, jardin de délices, séjour premier de l'humanité, lui est rendu. Il fallait aussi tenir compte des oracles prophétiques, annonçant que Dieu créera de nouveaux cieux et une nouvelle terre (Is., LI, 6; LXV, 17).

On en déduit que Dieu détruira le monde actuel et qu'il renouvellera le monde actuel (prière *qaddiš;* opinion commune; *Mekilta* sur Ex., XVI, 25; *Siphré* sur Deut., XI, 21). Mais surtout l'attachement à la Terre sainte et aussi la confusion instinctive entre messianisme et eschatologie conduisent à annoncer que les justes goûteront le bonheur définitif dans une Palestine merveilleusement transfigurée. Ainsi le *Livre des Paraboles* d'*Hénoch* rapporte, d'une part, que les anges préparent au ciel la demeure des élus et que, d'autre part, le Temple et la Palestine seront reconstitués :

Après cela le Juste et l'Élu fera apparaître la maison de son assemblée; désormais [les justes] n'en seront plus repoussés, grâce au nom du Seigneur des esprits. Ces montagnes ne seront plus en présence de sa justice, comme la terre; et les collines deviendront comme une fontaine d'eau, et les justes se reposeront de l'oppression des pécheurs (LIII, 6, 7).

Nous retrouvons la Palestine renouvelée comme siège de la récompense définitive dans la première partie d'*Hénoch*, dans les *Jubilés* et dans une *Sibylle* (III).

Toutefois, sauf l'*Assomp. de Moïse*, qui envoie Israël au ciel (X, 3-9), et sauf la dernière partie d'*Hénoch*, qui met les saints dans le ciel (CIV, 2; CVIII, 12), les documents, qui ne situent pas dans la Palestine renouvelée la récompense eschatologique, placent les bienheureux au Paradis, au Jardin de l'Éden, *Gan Eden.*

Le *Gan Eden* des justes est identifié, plus ou moins explicitement, avec celui d'Adam. Quelques textes (cf. *Hénoch slave*, VIII; XLII, 3) le localisent au troisième ciel, qui n'est pas la résidence de Dieu; le plus souvent on croit qu'il est sur la terre ou la touche. De nombreux propos rabbiniques décrivent ce lieu de délices, qui existe déjà, tout rempli des biens dont jouiront les élus : variations sans portée sur un thème facile.

2. *La nature de la récompense.* — Elle comporte des biens matériels et des biens spirituels. Diverses sentences rabbiniques (du IIIe siècle, par ex. *Gen. rabba*, XII, 5...) assurent que les six choses enlevées à Adam seront rendues à l'homme : l'éclat, la taille élevée, les fruits de la terre et des arbres, les lumières (astres), la vie.

Ce dernier bien l'emporte sur tous les autres, il est souvent mentionné sous diverses formes : la vie des siècles, une vie sans fin, des jours innombrables, plus de mort. Cette précision indique que le mortel apprécie par-dessus tout ce *fructus immortalitatis*, ce *thesaurus immortalitatis* (*IV Esdr.*, VII, 13; VIII, 54).

Le don de la vraie vie est symbolisé, suivant l'image biblique, par l'arbre de vie : il sera livré aux justes, ils vivront à son ombre, ils mangeront de son fruit (R. Josué, vers 90, *Tanḥuma Noé*, 2; R. Juda ben Ilay, vers 150, *Cant. rabba*, VI, 9...). *Hénoch* (XXV, 4-6) s'étend sur cet arbre paradisiaque :

Cet arbre odoriférant, aucun être de chair n'a le pouvoir d'y toucher jusqu'au grand jugement, lorsque [Dieu] tirera vengeance de tout et consommera [tout] pour l'éternité; mais [alors] cet arbre sera donné aux justes et aux humbles. Par son fruit la vie sera communiquée aux élus; et il sera planté du côté du Nord, dans le lieu saint, près de la demeure du Seigneur, Roi éternel. Alors [les justes et les humbles] se réjouiront dans l'allégresse et ils exulteront; ils entreront dans le sanctuaire; la bonne odeur de cet arbre pénétrera leurs os, et ils vivront d'une longue vie sur la terre, comme ont vécu tes pères; et dans leurs jours la tristesse, la souffrance, les tourments et les châtiments ne les atteindront pas.

De quelle nature sont les félicités futures?

On répète parfois la sentence de Rab († 247) : Perle dans la bouche de Rab : Le siècle à venir n'est pas comme ce monde : dans le siècle à venir, il n'y a ni manger, ni boire, ni fructification, ni multiplication, ni commerce, ni envie, ni haine, ni disputes, mais les justes seront assis avec leurs couronnes sur leurs têtes et ils jouiront dans l'éclat de la Šekina, suivant qu'il est dit (Ex., XXIV, 14) : « Et ils virent Dieu et ils mangèrent et ils burent » (*Berakot*, 17 *a*).

En dépit de la résonance matérielle de ce texte biblique, pareil bonheur devait paraître insuffisant à des esprits obstinément attachés aux joies terrestres : aussi, longue est la liste des jouissances corporelles réservées aux bienheureux. Plus d'infirmités, puisqu'on dispose d'eaux et d'arbres possédant des

vertus curatives (*IV Esdr.*, VII, 123...); plus de femmes stériles, mais, comme le prédit le *Pseudo-Baruch* (LXXIII, 7), elles enfanteront sans douleur et ne seront pas torturées quand elles donneront le fruit de leurs entrailles. N'est-ce pas nécessaire, puisqu'elles enfanteront tous les jours, disait R. Gamaliel (*Sabbat*, 30 *a*)? Et chaque juste engendrera mille enfants, suivant *Hénoch* (X, 17), six cent mille, suivant R. Éliézer ben José (vers 190), qui le déduit de : « à la place de tes pères que soient tes enfants » (Ps., XLV, 17; *Mekilta* sur Ex., XIX, 6).

Plaisir plus matériel : des repas extraordinaires, si bien que la récompense eschatologique est appelée parfois « le festin » (cf. *Abot*, III, 16; IV, 16...; Luc., XIV, 15-24); toute notre littérature est remplie de détails sur les mets et les boissons de ces repas plantureux, préparés depuis la création et mis en réserve à l'Éden : là on se repaîtra du Léviathan et de Béhémot...

Voici des jouissances plus immatérielles. D'abord la lumière et la gloire, dont seront environnés les justes, suivant des degrés divers :

Et lorsque la justice se manifestera à la face des justes élus..., et lorsque apparaîtra la lumière aux justes et aux élus, qui habitent sur l'aride, où sera l'habitation des pécheurs? Désormais ils ne seront ni forts, ni élevés, ceux qui possèdent la terre, et ils ne pourront pas regarder la face des saints, car c'est la lumière du Seigneur des esprits qui a apparu sur la face des saints, des justes et des élus...

Espérez, car d'abord vous avez été affligés dans le malheur et la souffrance, mais maintenant vous brillerez comme les luminaires du ciel (*Hénoch*, XXXVIII, 2-4; CIV, 2).

« Vous voici aujourd'hui nombreux comme les étoiles du ciel » (Deut., I, 10) : de là on déduit qu'au Gan Eden il y aura sept groupes de justes, l'un au-dessus de l'autre. Le premier est ainsi désigné : « Oui, les justes célébreront ton nom, et les hommes droits habiteront devant ta face » (*Siphré* sur Deut., I, 10, citant Ps., CXL, 14).

Félicité plus intérieure, que nous pouvons concevoir comme une participation à un attribut divin (Joa., XV, 11; XVII, 13) : la joie, *jucunditas* (*IV Esdr.*, VII, 36, 38) — sept joies procurées par la vision : du soleil, de la lune, du firmament, des étoiles, des éclairs, des lis et des lampadaires du Temple (R. Siméon ben Yoḥay, vers 150, *Siphré* sur Deut., I, 10); joie qui s'allie à la paix (*Jubilés*, XXIII, 29).

Joie provenant surtout de la possession de Dieu. Les apocryphes, dans leur ensemble, annoncent que Dieu habitera au milieu des hommes : nous lisons dans le livre des *Jubilés* (I, 17, 26) que Dieu promet d'habiter dans son sanctuaire à Jérusalem, pour l'éternité. La *Sibylle* rapporte la même prédiction : « Réjouis-toi, ô vierge, et exulte : car il t'a donné une joie éternelle, celui qui a créé le ciel et la terre. Il habitera en toi : tu auras une lumière immortelle. » (III, 785 sq.)

Les rabbins, de leur côté, affirment que Dieu fera résider sa Šekina sur Israël : R. Siméon ben Yoḥai déclare que celui qui observe la loi des franges méritera de recevoir la face de la Šekina (*Menaḥot*, 43 *b*). Dieu rétablira avec les hommes les familiarités de l'Éden :

« Je marcherai au milieu de vous » (Lev., XXXVI, 12). On a fait une parabole à ce sujet : A quoi la chose est-elle semblable? A un roi qui allait avec son fermier prendre le frais dans le jardin; et, comme ce dernier voulait se retirer de devant sa face, le roi dit à ce fermier : Qu'as-tu à vouloir te retirer de devant ma face? Ne suis-je pas ton semblable? — Ainsi le Saint, béni soit-il, viendra prendre le frais avec les justes au Gan Eden au futur à venir; et les justes, le voyant, seront tout effrayés devant sa face; et le Saint, béni soit-il, dira aux justes : Pourquoi êtes-vous effrayés devant ma face? Voici que je suis votre semblable (*Siphra* sur Lev., XXXVI, 12).

Vivant avec les justes, Dieu leur donnera son esprit (R. Ismaël, 135, *Gen. rabba*, XXVI, 6); il les purifiera et exterminera la mauvaise nature, cause de péché :

R. Juda (vers 150) entend ainsi le texte de Zach., XII, 12 : « Le pays sera en deuil, chaque famille à part. » Le Saint, béni soit-il, introduira la mauvaise nature et l'immolera en présence des justes et des impies. Les justes la comparaient à une haute montagne; les impies, à un cheveu. Les uns et les autres pleurent : les justes en disant : Comment avons-nous pu fouler aux pieds une montagne aussi haute? Les impies, en disant : Comment n'avons-nous pas pu fouler aux pieds un pareil cheveu? Et le Saint, béni soit-il, lui aussi s'étonne avec eux, suivant qu'il est dit (Zach., VIII, 6) : « Si cela paraît merveilleux aux yeux du reste de ce peuple en ces jours, cela sera aussi merveilleux à mes yeux » (*Sukka*, 52 *a*).

Purifiés, les justes seront comblés de vertus; ils garderont toutes les lois; ils étudieront à loisir la Tora — plaisir et mérite suprêmes :

« Il y a soixante reines » (Cant., VI, 8). R. Juda ben Ilay (vers 150) interprétait cette Écriture de l'arbre de vie et du Gan Eden. Ces soixante reines sont les soixante confréries de justes, qui seront assis sous l'arbre de vie, dans le Gan Eden, et qui étudieront la Tora (*Cant. rabba*, VI, 14).

Ce qui fait le prix souverain de cette récompense, c'est qu'elle est éternelle : ce siècle incorruptible n'a pas de fin, il s'oppose à la vie terrestre, vie d'une heure (*Beṣa*, 15 *b*; *Hénoch*, X, 16, 22; XLVI, 3...).

4° *Les punitions eschatologiques.* — La justice ne serait pas satisfaite si au bonheur éternel des justes ne répondait pas une punition éternelle des impies. Ce chapitre ne fait pas défaut dans la théologie juive; il y prend deux formes : les châtiments éternels de la Géhenne, des châtiments temporaires ou instantanés.

1. *La Géhenne éternelle.* — C'est le lieu où sont torturés les impies, soit immédiatement après leur mort, soit dans l'éternité, qui suivra résurrection et jugement. Mot et notion sont courants au Ier siècle, comme l'indiquent les nombreuses récurrences du terme dans notre littérature et dans l'Évangile. Dans cette conception se combinent deux éléments : le *šeol* ou l'*hadès*, de plus en plus réservé aux impies, le feu inextinguible, qui, suivant Isaïe (LXVI, 24), consume les cadavres des hommes révoltés contre Dieu. Le mot lui-même désignait primitivement la vallée de Hinnom *(gey Hinnom)* près de Jérusalem, dans laquelle les Israélites infidèles immolaient leurs enfants à Moloch, et qui devint ensuite le dépôt des immondices de la ville.

La littérature rabbinique, particulièrement, abonde en détails sur cet enfer; nous ne retenons que les plus significatifs. La Géhenne a été créée par Dieu (R. Méïr, *Hagiga*, 15 *a*...); elle est le lieu de la colère divine, qui, du reste, se manifeste dans toutes les punitions dont il frappe le monde, suivant qu'il est dit (Deut., XXXII, 22) : « Car le feu de ma colère s'est allumé, il brûle jusqu'au séjour des morts. » (*Siphré* sur Deut., XXXII, 22.) Elle est immense : soixante fois plus grande que le Gan Eden, lui-même soixante fois plus grand que le monde (R. Juda ben Ilay, vers 150, *Cant. rabba*, combiné avec *Pesaḥim*, 94 *a*).

Suivant une vue attestée par les apocryphes et chez les rabbins, les impies sont livrés à des anges cruels, chargés de les torturer :

« Moïse mourut là selon l'ordre de Yahweh » (Deut., XXXIV, 5). Quand le Lieu (Dieu) prend l'âme des justes, il la prend en douceur. Faisons une parabole. A quoi la chose est-elle semblable? A un homme fidèle qui était dans une ville et à qui tous confiaient leurs dépôts. Quand venait l'un d'entre eux pour prendre son bien, il le sortait et le lui donnait, parce que l'autre savait où il l'avait mis. Mais quand on l'envoyait prendre par un de ses fils,

ou par un serviteur, ou pour un mandataire, il renversait tout sens dessus dessous, parce qu'il ne savait pas où le dépôt se trouvait. Ainsi quand le Lieu prend l'âme des justes, il la prend avec douceur; mais quand il prend l'âme des impies, il la livre à des anges mauvais, à des anges cruels, afin qu'ils détruisent ces âmes; et c'est ainsi qu'il dit (Prov., XVII, 11) : « Et un messager cruel sera envoyé contre lui »; et encore (Job, XXXVI, 14) : « Leur âme meurt dans la jeunesse (par un jeune homme) » (*Siphré* sur Deut., XXXIV, 5).

Les peines de la Géhenne atteignent le corps et l'âme. Nous avons déjà lu la parabole de l'aveugle et du paralytique. Les peines d'ordre spirituel sont indiquées surtout par les apocryphes : pas de paix ni de repos, lamentations et imprécations, vue du festin où sont assis les justes..., et d'une manière générale privation douloureusement ressentie des biens accordés aux justes.

Le principal tourment corporel est le supplice du feu, qui figure dans presque toutes les descriptions, feu et Géhenne étant inséparables et synonymes. Des nombreuses sentences sur le sujet, nous ne citons qu'une seule, montrant combien ces développements sont nourris de l'Écriture :

Le feu ordinaire est différent du feu de la Géhenne : le premier a été créé au soir du sabbat, l'autre à la veille du sabbat. C'est une tradition aussi qu'il est parmi les choses créées avant ce monde, car il est écrit (Is., XXX, 33) : « Car Tophet est disposé depuis hier ». Et R. José (vers 150) disait : Le feu qui a été créé le second jour de la semaine ne s'éteint jamais, suivant qu'il est dit (Is., LXVI, 24) : « Ils sortiront et ils verront les cadavres de ceux qui se sont révoltés contre moi et leur ver ne meurt pas et leur feu ne s'éteint pas. » R. Bannaa ben R. Ulla disait : Pourquoi n'est-il pas dit au second jour de la création « *ki tob*, que c'était bon »? Parce qu'il y fut créé le feu de la Géhenne. Mais R. Éléazar assure qu'il était compris dans l'approbation du sixième jour : et voici que c'était très bon (*Pesaḥim*, 54 *a*).

2. *Peines temporaires.* — A côté de la conception classique d'une Géhenne éternelle, nous trouvons deux autres formes de châtiment des impies.

Suivant une première forme, cette punition est instantanée, se ramenant à l'extermination au moment du jugement. En voici une expression nette par les rabbins :

« Et Yahweh dit : Mon esprit ne séjournera pas... » (Gen., VI, 3). R. Ismaël dit : Je ne mettrai pas en eux mon esprit à l'heure où je donnerai la récompense aux justes; suivant ce que disait R. Jannée (vers 225) et R. Siméon ben Laqiš (vers 250) : Il n'y a pas de Géhenne, mais c'est un jour qui enflamme les impies; et en voici la preuve (Mal., III, 19) : « Et le jour [qui vient, ardent...] les enflammera. » Mais les rabbins disaient : il y a une Géhenne : « Oracle de Yahweh, qui a son feu dans Sion » (Is., XXXI, 9). R. Juda ben Ilay (vers 150) disait : Il n'y a ni jour ni Géhenne, mais c'est un feu qui sortira du corps des impies et qui les enflammera, et en voici la preuve (Is., XXXIII, 11) : « Vous avez conçu de la paille et vous enfanterez du chaume, votre souffle est le feu qui vous dévorera » (*Gen. rabba*, XXVI, sur VI, 3).

Propos étrange qui contredit une thèse classique; elle répond pourtant à diverses conceptions, que nous trouvons dans les apocryphes; nous avons déjà rencontré les anges cruels, qui reçoivent les âmes des impies et les détruisent. Les *Jubilés* décrivent (IX, 15; XXXVI, 10) le jugement accompli par l'épée et par le feu. Les *Ps. de Salomon* (XV, 13) assurent que « au jour du jugement les pécheurs périront pour le siècle ». Faut-il voir là simplement l'indication d'une peine terrible, ou bien un véritable anéantissement? Divers textes, qui mentionnent la disparition des pécheurs ou qui omettent la Géhenne, semblent devoir s'entendre dans ce sens. Peut-être cette conception ressortit-elle au sentiment qui réserve la résurrection-vie éternelle aux seuls justes, et qui se désintéresse des impies : ils disparaissent des horizons concevables, tout au plus les soumet-on à un supplice rapide pour satisfaire aux exigences de la justice.

Voici une autre conception, admettant une Géhenne, mais temporaire :

L'école de Šammay disait : Il y a [au jugement] trois catégories : l'une pour la vie du siècle (éternelle), l'autre pour une honte et des opprobres éternels : ce sont les impies parfaits (complets). Quant aux indifférents (ni complètement bons, ni complètement mauvais) qui sont parmi eux, ils descendent à la Géhenne pour y être pressés (débarrassés de leurs impuretés, comme par un foulage), puis ils en remontent et sont guéris, suivant qu'il est dit (Zach., XIII, 9) : « J'introduirai ce tiers dans le feu et je le purifierai, comme on purifie l'argent, et je l'affinerai (éprouverai), comme on affine l'or. Lui invoquera mon nom et moi, je serai pour lui un Dieu. » Et c'est d'eux qu'Anne disait (I Sam., II, 6) : « Yahweh fait mourir et fait vivre, il fait descendre au Šeol et il en fait remonter. » Et l'école de Hillel disait (Num., XIV, 8) : « Abondant en miséricorde »; il incline du côté de la miséricorde et c'est d'eux que David disait (Ps., XVI, 1) : « J'aime, car Yahweh a entendu »; et c'est eux que concerne toute la section.

Les Israélites qui ont péché dans leur corps et les gentils qui ont péché dans leur corps descendent à la Géhenne et y sont jugés (punis) pendant douze mois. Après ces douze mois leur âme disparaît et leur corps est brûlé et la Géhenne les vomit; ils se changent en cendres et le vent les disperse sous les pieds des justes, suivant qu'il est dit (Mal., III, 21) : « Vous foulerez les impies, car ils seront comme de la cendre sous la plante des pieds des justes au jour que je prépare, dit Yahweh Sebaot. »

Mais quant aux hérétiques et aux apostats, aux traditeurs et aux épicuriens, et à ceux qui ont renié la Tora, et à ceux qui se sont séparés des voies de la communauté, et à ceux qui ont nié la résurrection des morts, et à tous ceux qui ont péché et fait pécher plusieurs autres, comme Jéroboam et Achab, et à ceux qui ont inspiré l'épouvante dans la terre des vivants ou qui ont étendu leur main contre le territoire, la Géhenne se refermera sur eux et ils y seront jugés pour les générations des générations, suivant qu'il est dit (Is., LXVI, 24) : « Vous sortirez et vous verrez... » Le Šeol cessera mais eux ne cesseront pas, suivant qu'il est dit (Ps., XLIX, 15 : « Et leur ombre se consumera au Šeol... » (*Tos. Sanhedrin*, XIII, 3-5).

Ce texte est intéressant : réservant la Géhenne éternelle aux plus grands pécheurs, anéantissant les autres et pour les intermédiaires imaginant une sorte de purgatoire. Comment l'expliquer? D'abord par la tendance à faire prévaloir en Dieu la miséricorde sur la justice, et aussi par la croyance et l'espérance que les Israélites qui ne sont pas totalement corrompus ne seront pas privés du bonheur éternel : suivant une sentence attribuée à R. Siméon ben Yoḥay (vers 150), Isaac, un des sept pasteurs de Michée (V, 4), se rend à la porte de la Géhenne pour délivrer ses fils du jugement de la Géhenne (*Cant. rabba*, VIII, 10; autres textes dans ce même sens).

XII. Conclusion et appréciation générale. — Comment apprécier ce judaïsme, que nous venons de décrire? Cet entre-deux, ce pont entre les deux Testaments? Il nous est impossible de déterminer dans quelle mesure il bénéficie de l'assistance divine réservée à la religion véritable, gardienne et instrument de l'unique révélation. Certainement dès que les temps furent révolus et que l'économie de la Loi céda la place à l'économie de la Foi, l'ancien judaïsme, ce judaïsme devenu de plus en plus pharisien, ne pouvait plus prétendre, aux yeux d'un chrétien, à une assistance céleste, le préservant de toute erreur et déviation, le soutenant de grâces, assurant son constant progrès. Cependant, profondément enraciné dans les Écritures sacrées, fidèle aux institutions religieuses établies par Dieu, il continuait par là d'être substantiellement et richement alimenté. Néanmoins il n'était pas à l'abri de tout gauchissement.

C'est là le seul point qu'il soit légitime d'examiner

et, le cas échéant, de reprocher au judaïsme. Nous ne pouvons pas en effet, sans injustice, l'incriminer de n'avoir pas été illuminé par la Révélation chrétienne, qu'il a repoussée.

Et pourtant n'est-il pas juste de lui faire grief d'avoir rejeté le Christ et son message? Chrétiens, nous croyons que l'A. T. avait pour objectif de préparer le christianisme : si donc les héritiers, suivant la chair, de l'antique Israël ont méconnu celui qui était l'épanouissement attendu et authentique de leur religion, c'est qu'ils ont été infidèles à la mission que Dieu leur avait confiée. La constatation de cette infidélité fondamentale nous invite à rechercher si elle n'est pas la conséquence d'une autre infidélité, plus cachée et prolongée, infidélité à l'esprit ou même à la lettre de la Révélation, dont Israël était le dépositaire et le missionnaire.

Serait-ce possible? Et par quelle paradoxale ironie? Ce peuple qui dans son ensemble et plus encore dans ses dirigeants, rabbins surtout pharisiens, passe son temps à scruter les Écritures, qui n'avance pas une affirmation sans l'accompagner d'un oracle sacré, comment pourrait-il abandonner ou trahir, consciemment ou inconsciemment, le dépôt de la Révélation?

Aussi bien, pensons-nous très sincèrement, ne doit-on pas l'incriminer d'une infidélité foncière, mais seulement d'un gauchissement graduel et longtemps peu sensible et peu senti, d'une tendance profonde, instinctive, tout autant sentimentale qu'intellectuellement bien définie, qui devait aboutir inévitablement, d'une part à ne pas reconnaître en Jésus-Christ le Messie espéré, et d'autre part à imprimer au judaïsme tout entier une direction, une mentalité, qui vont l'immobiliser de plus en plus dans un fixisme irrévocablement fermé.

Nous disons, précisons-le dès l'abord, gauchissement, non déviation grossière et infidélité patente. Ajoutons que ce gauchissement, dans une certaine mesure, était provoqué par les obligations de défensive qui s'imposaient de toutes parts à Israël. Depuis des siècles il avait à se garder contre l'invasion ou la contagion des paganismes ambiants : il s'était protégé par un séparatisme rigoureux. Aux alentours de l'ère chrétienne, les dangers de corruption étaient devenus plus nombreux et aussi plus irrésistibles : ils prenaient la forme de l'hellénisme : il avait gagné tout l'ancien empire d'Alexandre; par Antiochus Épiphane il avait tenté, non sans quelque succès, de s'implanter en Palestine et même en pleine Jérusalem et dans le Temple; politiquement vaincu, il s'était emparé de l'esprit de ses vainqueurs, les princes hasmonéens, et il ne cessait de s'insinuer dans les milieux cultivés, s'infiltrant dans tous les domaines de la vie, voire de la religion.

Les pharisiens prirent à tâche de repousser cet investissement insidieux. Ils recoururent pour cela à ce qui est la tactique de toute société, en particulier de toute société spirituelle, menacée : se mettre sur la défensive, procéder à un resserrement des facteurs statiques dans un conservatisme ombrageux, qui entraîne et qui implique le ralentissement des éléments dynamiques, sinon quelque défiance à leur endroit. Dans une ville assiégée, on n'a pas le temps d'écouter les mystiques, on emprisonne les Jérémie.

Conservatisme intégral, sinon intégriste; prépondérance du juridique sur le mystique, de la Tora sur les prophètes : ainsi se définit, et de plus en plus, le judaïsme. Pour ce qui regarde le conservatisme, notons cependant qu'il n'empêche pas quelque progrès, par exemple dans les certitudes sur la vie d'outre-tombe, dans le culte plus spirituel des synagogues.

Ce conservatisme va sévir en renforçant le séparatisme, le particularisme; il y tend en épaississant toutes les haies qu'il a dressées autour de la Tora. De là viennent les déficits relevés dans notre exposé : particularisme fermé et hostile, défiance à l'égard du mysticisme ainsi que des conceptions ou des opérations surnaturelles, sorte d'anthropocentrisme qui comporte l'exagération de la dignité de l'homme et l'inviolabilité même de son être intime relativement aux grâces divines, prédilection pour le sensible et le matériel en religion, tendance à faire de la morale un département du droit...

Recherchons quelles ont été les conséquences de ces tendances dans les différents chapitres de la théologie juive.

En théodicée nous trouvons la doctrine biblique essentielle, qui peut se résumer en cette formule : Dieu-Un, Père, Roi. Nous y relevons cependant les infléchissements suivants : une tendance à faire prévaloir la miséricorde, particulièrement en faveur d'Israël; des bornes mises au bon plaisir divin, à son entière prédestination, par le souci de respecter la liberté humaine ainsi que les principes de rétribution égalitaire; une certaine relégation de Dieu dans un transcendant inaccessible, se traduisant par les vocables abstraits et desséchés dont on le désigne, ainsi que par l'arrêt du mouvement, si sensible dans les Écritures, qui poussait vers une théologie des hypostases; et, peut-être comme compensation, un débordement de la fonction fabulatrice, prétendant satisfaire au besoin mystique par des spéculations, souvent ésotériques, sur le mystère de la création, du ciel, des anges... Ces infléchissements laissent inentamées les grandes lignes du monothéisme biblique; cependant n'ont-ils pas contribué à fermer les esprits à la Révélation trinitaire?

Ces tendances en théodicée font sentir leur répercussion sur la religion. Elle aussi reste fidèle à l'esprit biblique : un sens intense et un constant besoin d'adoration, l'amour de la prière, une conscience douloureuse de l'infirmité de l'homme et de son péché, jointe à une confiance absolue en celui qui exauce la prière, un attachement jaloux, ne reculant pas devant le martyre, au culte traditionnel. La tendance juridique amène quelque raidissement et quelques gauchissements, avant tout une prédominance du ritualisme : la foi en la valeur absolue des rites et objets matériels, aboutissant parfois à la superstition; l'importance capitale attribuée aux observances, transformant en signes ethniques des usages imposés par la loi religieuse : de là pour le judaïsme l'impossibilité de se répandre comme le demanderait son universalisme foncier, de là l'hostilité contre Jésus, qui s'efforce par tous les moyens de réduire ce ritualisme, de faire comprendre que la vraie pureté est intérieure et doit s'affranchir des interdits d'impureté : « Rien de ce qui entre en l'homme ne peut le souiller. » Néanmoins, cette religion reste encore très haute, les rabbins n'oublient pas les invectives des prophètes contre l'abusive confiance dans les sacrifices, ils satisfont les aspirations des âmes à un culte plus intérieur, donnant davantage à la prière personnelle et à l'instruction religieuse.

Sur le chapitre de l'eschatologie, les déviations sont peu sensibles; au contraire le judaïsme pharisien retient fidèlement les lumières nouvelles de la Révélation sur la résurrection des morts, sur la vie d'outre-tombe et ses rétributions. On peut simplement lui reprocher, tout au moins à ses prédicateurs populaires, d'avoir voulu paraître trop bien informé sur le mystère de l'au-delà, de montrer pour Israël une indulgence excessive, compensée par une sévérité impitoyable à l'égard des nations.

Pour ce qui regarde le messianisme, le judaïsme paraît moins fidèle à prolonger les lignes bibliques. Il faut d'abord le féliciter d'avoir conservé cette espérance, pour lui gage de vitalité et de pérennité. Il nous semble qu'il n'a pas bien gardé la doctrine prophétique sur les points suivants : les intérêts de la restauration nationale tendent à primer les intérêts du Règne de Dieu; les perspectives universalistes s'estompent et reculent, les nations se trouvant ou exclues du monde nouveau, ou réduites souvent à la condition d'esclaves et de tributaires; et surtout la figure du Messie s'efface, perd de sa lumière et de son relief; il joue dans les événements de la fin un rôle de second plan, il est peu à peu dépouillé des traits surnaturels sous lesquels le dépeignaient les auteurs inspirés; les indications sur le Messie souffrant et mourant sont oubliées ou déformées. Ici encore, voies fermées à l'universalisme et au christianisme.

Venons aux terrains sur lesquels le particularisme et le juridisme se sont montrés plus funestes.

Nous ne ferons pas grief à Israël d'avoir tenu jalousement à son dogme national clairement révélé, celui de son élection divine. Ne s'est-il pas laissé aller à des outrances bien compréhensibles? Se croire indispensable à Dieu, la nation grande et noble occupant le centre de la terre, en concevoir mépris et haine pour les nations, nécessairement ennemies de Dieu et de son peuple? Cette conviction aura pour effet un séparatisme de plus en plus rigoureux : les Juifs se concentrent sur eux-mêmes, pratiquant envers leurs frères une charité fraternelle sans bornes et donnant l'impression, par exemple à un Tacite, de nourrir contre tous les autres un *hostile odium*. Inutile de souligner combien cet isolement contrariait la mission assignée à Israël : comment se répandre quand on imposait aux prosélytes de déserter la patrie de leurs pères pour devenir religieusement et nationalement des Juifs?

Nous pensons que c'est en morale que les tendances instinctives du judaïsme se sont avérées plus néfastes. Commençons cependant par déclarer que la fidélité générale des Juifs à la Loi divine leur a valu des mœurs très supérieures à celles des nations et des religions d'alors. Relevons toutefois quelques déficits, mais qui ne peuvent annuler l'excellence morale d'Israël : la confiance absolue en la suffisance de la liberté humaine voudrait mettre obstacle aux grâces divines et prélude aux hérésies pélagiennes. L'importance souveraine reconnue à la Loi et à son étude inspire du mépris pour l'homme qui n'a pas étudié la Tora, et donc qui ne peut prétendre ni à la justice, ni à la piété, ni à la sainteté. La tendance légaliste qui en découle conduit à donner à la morale un aspect juridique, à mettre les lois cérémonielles sur le même rang que les lois de justice et de charité, à multiplier les préceptes au point d'en faire un fardeau écrasant. Il en résulte un inévitable formalisme, qui ne vise qu'à l'accomplissement extérieur des commandements ou qui prend l'habitude de tourner les lois par des fictions juridiques : nous sommes tout près de l'hypocrisie : ce n'est pas sans raison que des rabbins et Jésus l'ont reprochée aux docteurs pharisiens. En outre, l'attachement au principe de rétribution conduit à se croire des droits aux récompenses divines : c'est la négation de la gratuité de la Grâce, de la seule attitude que le Créateur puisse prendre envers sa créature. Nous comprenons pourquoi S. Paul s'opposa si obstinément aux judaïsants : il ne craignait pas seulement de repousser les gentils en leur imposant la circoncision, il sentait avant tout combien cette économie de la Loi, cette exigence d'un salaire que l'homme peut faire valoir contre Dieu, ruine le message du Christ, toute l'économie du surnaturel fondée sur la Grâce.

Récapitulons. L'effet le plus net des gauchissements dénoncés sera de fermer nombre d'âmes juives au christianisme, qui leur paraîtra attaquer et compromettre le monothéisme et la Tora, mettre fin à la séparation d'Israël et abolir ses privilèges; le second effet sera d'entraver la diffusion du judaïsme, de freiner son prosélytisme et même de l'en détourner : le grand rabbin de Paris, Julien Weill, écrivait (*Le judaïsme*, Paris, 1931, p. 203 sq.) : « L'idée d'une mission formelle de conversion au judaïsme intégral paraît donc étrangère par principe au judaïsme. » N'est-ce pas renoncer à la mission que Dieu assigne à son serviteur en Isaïe (XLIX, 6)? Il dit expressément : « C'est peu que tu sois mon serviteur pour rétablir les tribus de Jacob, et pour ramener les préservés d'Israël; je t'établirai lumière des nations, pour que mon salut arrive jusqu'aux extrémités de la terre. » Le peuple élu ne peut se soustraire à cette charge : la répudier est signe de prévarication, tout au moins d'infidélité : suite des gauchissements signalés.

Néanmoins — c'est là une de nos conclusions — le judaïsme, en possession de la Révélation biblique, garde encore une riche substance pour nourrir les âmes droites. Nous avons rencontré, jusqu'en nos pays d'Europe occidentale, non seulement des rabbins, mais de simples fidèles, qui trouvent un aliment à leur foi dans la lecture pieuse de leur Bible, qui gardent exactement et joyeusement toutes les observances en usage, qui pratiquent même à l'égard des *Goïm* une justice scrupuleuse et une large charité, qui mettent leurs délices dans les offices de la synagogue et qui, dans leur particulier, récitent, avec la piété qu'ils inspirent, les psaumes et les cantiques des saints livres.

Dénonçons enfin une conséquence des deux tendances signalées tout à l'heure, savoir celle qui consiste à grandir démesurément la dignité et les droits de l'homme, en éliminant le mystère et le surnaturel. En dehors des très nombreux Juifs qui ont abandonné croyances et pratiques traditionnelles, certains — les libéraux — ont essayé de garder quelques éléments de leur antique religion, mais toute naturalisée : le dogme de la résurrection des morts est remplacé par des théories sur l'immortalité de l'âme; le messianisme devient « la croyance à l'avènement d'une époque où tous les hommes seront unis par le même culte, par le même sentiment d'amour et de vénération pour le Dieu unique, le Dieu de Justice et de Charité » (J. Weill, *op. cit.*, p. 124, citant M. Mayer, *Instructions morales et religieuses*, Paris, 1885, p. 33; sur cette liquidation du messianisme, voir notre : *Sur les ruines du Temple*, Paris, 1928, p. 179, 188, 190); on lit les Écritures, mais en les prenant pour un livre humain dont on expurge les miracles, trop scandaleux pour un esprit moderne; enfin, on ne veut voir dans la Tora que le type le plus parfait de la religion naturelle, le produit des expériences et de la conscience morale du peuple juif. En cette extrémité que conserve-t-on d'une religion positive, d'une révélation divine?

On garde cependant le dogme national, celui de l'élection d'Israël, de son éternité, du rôle qu'il doit jouer dans le monde. Le couple religion-nation, constitué par Dieu lui-même, a fini par se dissocier sous les coups d'un humanisme exorbité; il n'en subsiste plus que le facteur nation, mais retenant toujours de l'autre terme, auquel il était allié, un accent religieux, mué en mystique nationaliste. On la rencontre à son plus haut degré chez les Sionistes et intensément encore chez nombre de jeunes Juifs nationalistes, proclamant le droit et le devoir d'Israël, famille spirituelle, de maintenir et développer sa culture propre, de rester lui-même, quoique vivant le plus

souvent au milieu des nations, mais sans s'assimiler à aucune. Religieusement indifférents, ils continuent à lire et vénérer la Bible comme le monument le plus représentatif de leur génie national, ainsi qu'à considérer le culte traditionnel comme un bien patrimonial; et alors qu'eux-mêmes s'abstiennent de fréquenter la synagogue, ils excommunient ceux de leurs congénères qui l'abandonnent pour adhérer au Christ. Ces convertis déclarent pourtant que c'est alors seulement qu'ils ont compris leur judaïsme : pour beaucoup même ce fut une véritable découverte de cet Israël qu'ils ignoraient : quoi d'étonnant? Les figures du Christ et de l'Église ne prennent toute leur signification que dans la lumière des réalités divines dont elles étaient l'ombre et la figure.

BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — 1° *Apocryphes de l'A. T.* — Voir l'article substantiel du P. Frey, *Supplément*, t. I, col. 354-360). — Nous nous référons ordinairement à R.-H. Charles, *The apocrypha and pseudepigrapha of the Old Testament*, t. II, *Pseudepigrapha*, Oxford, 1913. — Pour quelques livres nous suivons : F. Martin, *Le livre d'Hénoch traduit sur le texte éthiopien*, Paris, 1906; J. Viteau, *Les Psaumes de Salomon, introduction, texte grec et traduction*, Paris, 1911; E. Tisserant, *Ascension d'Isaïe, traduction de la version éthiopienne*, Paris, 1908; Bonwetsch, *Das slawische Henochbuch*, Berlin, 1896; M. Kmosko, *Liber apocalypseos Baruch filii Neriæ, translatus de græco in syriacum*, dans *Patrologia syriaca*, t. II, Paris, 1907; L. Gry, *Les dires prophétiques d'Esdras (IV Esdras)*, Paris, 1938; L. Rost, *Die Damaskusschrift*, Berlin, 1933 et trad. du P. Lagrange, dans *Rev. bibl.*, 1912, p. 213-240; R. Tramontano, *La lettera di Aristea a Filocrate, introduzione, testo, versione et commento*, Napoli, 1931; H.-G. Meecham, *The Letter of Aristeas...*, Manchester, 1935; J. Geffcken, *Die Oracula Sibyllina*, dans *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Leipzig, 1902; H. Odeberg, *III Enoch, or the Hebrew Book of Enoch*, Cambridge, 1928.

2° *Philonis alexandrini opera quæ supersunt*, ediderunt L. Cohn und P. Wendland, Berlin, 1896-1915, avec le lexique établi par Leisegang, 1921. Voir aussi : Heinemann, *Philons griechische und jüdische Bildung*, Breslau, 1932; E. Stein, *Philo und der Midrasch*, Giessen, 1931; É. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon*, Paris, 1908; 2e éd., 1928; Drummond, *Philo Judæus*, Londres, 1888.

3° *Josèphe.* — Niese, dans son édition critique (Berlin, 1887-1895), ■ divisé livres, chapitres et paragraphes en sections plus brèves, que nous indiquons, et que suit la traduction française publiée sous la direction de Théodore Reinach (Paris, 1900-1932). — G. Ricciotti, *La guerra giudaica (Flavio Giuseppe tradotto et commentato)*, Torino, 1937, 4 vol. Voir aussi : H. St. J. Thackeray, *Josephus, the man and the historian*, New-York, 1929; R. Laqueur, *Der jüdische Historiker Flavius Josephus*, Berlin, 1920; H. Guttmann, *Die Darstellung der jüdischen Religion bei F. J.*, Breslau, 1928; Rappaport, *Agada und Exegese bei F. J.*, Frankfurt am Main, 1930; Schlatter, *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des J.*, Gütersloh, 1932. — Nous n'avons pas à considérer la prétendue première édition de la *Guerre juive* que Eisler aurait découverte dans une version slave.

4° *Littérature rabbinique.* — Les prières les plus anciennes : *šemoné ʿesré* (recension palestinienne et babylonienne), *habinénu, qaddiš, musaph*, d'après Dalman, *Die Worte Jesu*, append., Leipzig, 1898 (ces textes ne figurent pas dans la réimpression de 1930).

Mišna (texte hébreu), éd. de Schocken, Berlin, 5697-1937, reproduisant la première édition imprimée à Stettin, avec commentaires. — H. Danby, *The Mishnah, translated from the Hebrew, with introduction and brief explanatory notes*, Oxford, 1933. — Plusieurs traités sont traduits et commentés dans les deux collections : *Ausgewählte Mišnatraktate... herausgegeben*, par H. Strack, Leipzig, et *Die Mischna, Text, Uebersetzung und ausführliche Erklärung... herausgegeben*, par Beer, O. Holzmann, S. Krauss, Giessen. — Voir aussi : Segal, *A grammar of Mishnaic Hebrew*, Oxford, 1927; H.-J. Kassowsky, *Concordantiæ totius Mischnæ*, Frankfurt am M., 2 vol., 1927; F. Maass, *Formgeschichte der Mischna mit besonderer Berücksichtigung des Traktates Abot*, Berlin, 1937; C. Taylor, *Sayings of the jewish Fathers* (*Pirqé Abot*, traduction et commentaire très appréciés), Cambridge, 1897; *Tosephta*, éd. de Zuckermandel, Pasewalk, 1880. Une édition critique, avec traduction et commentaire, est en cours (depuis 1933) sous la direction de G. Kittel (*Rabbinische Texte*, Stuttgart). — Pour les citations de la *Mišna* et de la *Tosephta*, on indique le chap. et le paragraphe. Sur le difficile problème des rapports entre les deux recueils, voir : M.-S. Zuckermandel, *Tosefta, Mischna und Boraitha in ihrem Verhältnis zu einander...*, Frankfurt am M., 1908; A. Guttmann, *Das redaktionnelle und sachliche Verhältnis zwischen Mišna und Tosephta*, Breslau, 1928; B. Cohen, *Mishnah and Tosefta Shabbat*, New-York, 1935; C. Albeck, *Untersuchungen über die Redaktion der Mischna*, Schocken, Berlin, 1936; A. Spanier, *Die Toseftaperiode in der tannaitischen Literatur*, Berlin, 1936.

Talmud Palestinien (Yerušalmi), éd. Krotoschin, 1866 (on le cite suivant le chapitre et la *halaka* de la *Mišna* et en indiquant la colonne du folio de l'édition précédente); trad. franç. de Schwab, Paris, 1878-1890, 11 vol.

Talmud de Babylone (*Babli* : celui qui est toujours cité, quand on ne donne pas de précision, d'après le recto *(a)* et le verso *(b)* des éditions, toutes stéréotypées), éd. de Wilna (avec de nombreux commentaires), Romm, 1896. — Goldschmidt, *Der babylonische Talmud herausgegeben... und übersetzt* (éd. critique?), Berlin et Leipzig, 1897-1929 (10 vol.); du même, traduction seule, Berlin, 1929-1936 (12 vol.); trad. anglaise (en cours de publication), par plusieurs collaborateurs, sous la direction de I. Epstein, Londres, 1938-1947 (34 vol.). — Petits traités édités à part : *Abot de R. Nathan*, éd. Schechter, Wien, 1887; trad. de Pollak, Frankfurt am M., 1905; traité *Sopherim*, éd. et comment. de J. Müller, Leipzig, 1878 et de M. Higger, New-York, 1937; traités de morale, *Masséket Dérèk 'érès*, par Higger, Brooklyn, 1935; et *Seven minor Treatises...*, par le même, New-York, 1930; *Ebel rabbati oder Semachoth...*, par Klotz, Berlin, 1890.

Extraits du Talmud : E. Fleg, *Anthologie juive*, Paris, 1923 (2 vol.); M. Schuhl, *Sentences et proverbes du Talmud et du Midrasch, suivis du traité d'Aboth*, Paris, 1878; *A book of jewish thoughts, selected and arranged by the chief Rabbi* (Dr. J.-H. Hertz), Oxford, 5686-1926; A. Cohen, *Everyman's Talmud*, London, 1932; trad. franç. chez Payot, 1938; M. Gaster, *The exempla of the Rabbis*, London, 1924; A. Isaacs, *Stories from the Rabbis*, New-York, 1932; Rabbinowicz, *La législation civile du Talmud; législation criminelle du Talmud*, Paris, 1876-1880, 6 vol.; H. Meiss, *Échos des Psaumes dans le Talmud*, Nice; G. Moyse, *Le Talmud de Babylone*, Paris, 1926.

Introductions : H. Strack, *Einleitung in Talmud und Midraš*, 1re éd., Leipzig, 1887; réimpr. de la 5e éd. à Munich, 1928; M. Mielziner, *Introduction to the Talmud...*, 3e éd., New-York, 1935; Z. Frankel, *Mebo ha-Yerušalmi* (hébreu), Breslau, 1870; J. Kaplan, *The Redaction of the babylonian Talmud*, New-York, 1933; M. Guttmann, *Clavis Talmudi, sive Encyclopædia rerum...*, Csongrad, 1906 (sorte de concordance, dans le genre du *Paḥad Iṣḥaq* de Lampronti, 1679-1756).

Philologie : G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch...*, Leipzig, 1905; C. Levias, *A grammar of the aramaic idiom contained in the Babylonian Talmud*, Cincinnati, 1900; M.-L. Margolis, *Lehrbuch der aramäischen Sprache des babylon. T.*, München, 1910; G. Dalman, *Aramäische Dialektproben...*, 2e éd., Leipzig, 1927; M. Schlesinger, *Satzlehre der aramäischen Sprache des babylonischen Talmuds*, Leipzig, 1928; W. Bacher, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*, I, *Tannaiten;* II, *Amoräer*, Leipzig, 1899; *ʿAruk ha'šalem* de Nathan Yehiel († 1106), réédité, largement complété par A. Kohut, *Aruch completum*, Vienne, 1878-1892; 2e éd., Vienne, 1926, ■ vol.; J. Lévy, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, Leipzig, 1876-1889; nouv. éd., 4 vol., 1932; M.-J. Jastrow, *A Dictionary of the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*, Londres et New-York, 1886-1903; nouv. éd., 1926, 2 vol.; G. Dalman, *Aramäischneuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, Frankfurt am M., 1897-1901; 2e éd., 1922; Éliézer ben Iehuda, *Thesaurus totius Hebraitatis, et veteris et recentioris* (en cours de publication, depuis 1912), Jérusalem et Berlin; A. Elmaleh, *Nouveau dictionnaire complet hébreu-français*, Jérusalem, 1923; G.-H. Haendler, *Lexikon der Abbreviaturen*, Frankfurt am M., 1897.

Les *Targums* ne possèdent pas encore d'éditions critiques : on les trouve dans les Polyglottes et dans les *Miqr'ot gedolot* (Bibles hébraïques, comprenant de nombreux commentaires). Voir : P. Churgin, *Targum Jonathan to the Prophets*, New-Haven, 1907; A.-E. Silverstone, *Aquila and Onkelos*, Manchester, 1931.

Midrašim. — *Midrašim tannaïtes* (ou juridiques) (dans les citations, indication du texte biblique commenté, chapitre et verset) : *Mekilta* sur l'Exode, éd. Horovitz, dans *Corpus tannaiticum*, Frankfurt am M., 1921; trad. allemande de Winter et Wünsche, Leipzig, 1909; *Siphra* sur le Lévitique, éd. Weiss, Vienne, 1862; trad. allemande de J. Winter, Breslau, 1938; *Siphré* sur les Nombres, éd. Horovitz, Leipzig, 1917; trad. allemande (encore incomplète) par K.-G. Kuhn, dans *Rabbinische Texte*, Stuttgart, 1933-1936; *Siphré* sur le Deutéronome, éd. Friedmann, Vienne, 1864; nouv. éd. (inachevée) par Horovitz et Finkelstein, Breslau 1935-1937; *Mechilta de Rabbi Simon ben Jochai*, reconstituée par D. Hoffmann, Frankfurt am M., 1906; *Seder Olam Rabba (Die grosse Weltchronik)*, éd. Ratner, Wilna, 1897; *Midraš Tanna'im* sur Deut., reconstitué par Hoffmann, Berlin, 1908; cf. aussi Ch. Albeck, *Untersuchungen über die halakischen Midraschim*, Berlin, 1927.

Midraš Rabba, sur le Pentateuque et les cinq *Megillot* (cité suivant les sections et paragraphes du commentaire), éd. Wilna, 1896; pour la Genèse : éd. Theodor-Albeck, *Bereschit Rabba mit kritischen Apparat und Kommentar*, Berlin, 1903-1931; trad. allemande dans *Bibliotheca rabbinica* de Wünsche, Berlin, 1880-1885, 10 vol. — *Pesiqta de Rab Kahana*, éd. Buber, Lyck, 1868; trad. allemande de Wünsche, Leipzig, 1885; *Pesiqta Rabbathi*, éd. Friedmann, Vienne, 1880; *Midraš* sur les Psaumes ou *Šoher tob*, éd. Buber, Wilna; trad. Wünsche, Leipzig, 1885; *Midraš Tanḥuma* sur le Pentateuque, éd. Buber, Warschau, 1907; recension de Buber, Wilna, 1913; *Yalqut Šimeoni*, sur toute la Bible (cité suivant les numéros des paragraphes), éd. Warschau, 1876; *Midraš hag-gadol* sur la Genèse, éd. Schechter, Cambridge, 1902; sur le Lévitique, éd. Rabbinowitz, New-York, 1932; *Aggadath berešit, midraš zutta* sur le Cant., Ruth, Lam., Eccl., *aggadath Esther, midraš Semuel et megillat Taanit*, dans *Midrašim qetannim* de Buber, Wilna, 1925; *Séder Éliahu Rabba et Séder Éliahu zutta*, Vienne, 1902; M. Buttenwieser, *Die hebräische Elias-Apokalypse...*, Leipzig, 1897; *Midraš Aggada* (sur tout le Pentateuque), éd. Buber, Vienne, 1894; *Midraš* sur les Proverbes *(Midraš Mišlé)*, éd. Buber, Wilna; trad. Wünsche, Leipzig, 1885; *Pirqé de R. Éliézer*, éd. Warschau, 1879; nombreux autres *midrašim* dans le *Bet ha-Midrasch* de A. Jellinek, Vienne, 1873 sq. (6 vol.) et dans le *Oṣar midrašim, Bibliotheca Midrashica, A library of two hundred minor midraschim*, de Eisenstein, New-York, 1915.

Sur toute cette littérature : W. Bacher, *Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens*, Leipzig, 1914; *Die Proömien der jüdischen Homilie*, Leipzig, 1913; *Die Agada der Tannaiten*, I [2], 1903, II, 1890, Strasbourg; *Die Agada der babylonischen Amoräer*, Budapest, 1878; *Die Agada der palästinensischen Amoräer*, Strasbourg, 3 vol., 1892, 1896, 1899; L. Ginzberg, *The legends of the Jews*, Philadelphia, 1928 (7 vol.); J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique. Exégèse paulinienne* (bibliographie), Paris, 1928; J.-B. Frey, *Corpus inscriptionum judaicarum*, Rome-Paris, 1936.

II. Ouvrages généraux. — I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, Cambridge, 2 vol., 1917; *Chapters on jewish Literature*, Philadelphie, 1899; Albo († 1440), *Ha'iqqarim* (principes), éd. héb., Warschau, 1877; trad. allemande de Schlessinger, Berlin, 1922; Avigdor Tserikower, *Ha-Yonim weha-Yehoudim biteqouphat ha-hellénisti*, Tell Aviv, 1931; Bergmann, *Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin, 1908; Bousset-Gressmann, *Die Religion des Judentums in Späthellenistischen Zeitalter* [3], Tübingen, 1926; J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ, sa théologie*, Paris, 1935, 2 vol.; L.-E. Browne, *Early Judaism*, Cambridge, 1929; Büchler, *Types of Jewish-Palestinian Piety from 70 B. C. to 70 C. E. The ancient pious men*, London, 1922; H.-K. Booth, *The Bridge between the Testaments*, New-York-Londres, 1929; G.-H. Box, *Judaism in the greek period...*, Oxford, 1932; A. Causse, *Les dispersés d'Israël* (origines de la Diaspora), Paris, 1929; id., *Du groupe ethnique à la communauté religieuse*, Paris, 1937; R.-H. Charles, *Religious development between Old and New Testaments*, New-York; Couard, *Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentl. Apokryphen und Pseudepigraphen*, Gütersloh, 1907; G. Dalman, *Die Worte Jesu...*, Leizpig, 1898 (réimpression, 1930); J. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine* (d'après les Talmuds...), Paris, 1867; *Encyclopædia judaica*, Berlin, depuis 1928 (10 vol., incomplet); R. Eppel, *Le piétisme juif dans les Testaments des Douze Patriarches*, Paris, 1930; Felten, *Neutestament. Zeitgeschichte oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel*, Regensburg, 1925; P. Fiebig, *Die Umwelt des N. T.* [2], Göttingen, 1926; M. Friedländer, *Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christentums*, Zürich, 1903; id., *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu*, Berlin, 1905; id., *Die jüdische Religion*, Frankfurt am M., 1922; E.-R. Goodenough, *By Light Light, the mystic Gospel of hellenistic Judaism*, New-Haven, 1935; Güdemann, *Jüdische Apologetik*, Glogau, 1906; M. Guttmann, *Das Judentum und seine Umwelt*, Berlin, 1927; T. Herford, *Judaism in the N. T. period*, Londres, 1928; U. Holzmeister, *Historia ætatis Novi Testamenti*, Rome, 1938; G.-L. Hurst, *The literary Background of the New Testament*, New-York, 1928; J. Jacobs, *Jewish contributions to civilization*, Philadelphia, 1919; Joachim Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu. Kulturgeschicht. Untersuchung zur N. T. Zeitgeschichte*, Leipzig, 1923, 1924, 1929 (3 vol.); *Jewish Encyclopedia*, New-York, 1901-1906; *The Jews at the close of the Bible Age* (conférences par Cohen et autres), Londres, 1926; *Judaism and the Beginnings of Christianity* (conférences de Cohen, Burkitt...), New-York, 1924; *Judaism and Christianity, the age of transition (essays)*, Londres, 1937; *Jüdisches Lexicon*, Berlin, 1927-1930; J. Juster, *Les Juifs dans l'empire romain, leur condition juridique*, Paris, 1914; G. Kittel, *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum*, Stuttgart, 1926; J. Klausner, *Historia israélit* (en hébreu), Jérusalem et Tell Aviv, 1924 (3 vol.); id., *Jésus de Nazareth, son temps, sa vie, sa doctrine* (trad. française de l'hébreu), Paris, 1933; K. Kohler, *The origins of the Synagogue and the Church*, New-York, 1929; id., *Jewish theology, systematically and historically considered*, New-York, 1928 (plus complet que l'éd. allemande : *Grundriss einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage*, Frankfurt am M., 1910); S. Krauss, *Talmudische Archäologie*, Leipzig, 1910-1912 (3 vol.); id., *Synagogale Altertümer*, Berlin-Vienne, 1922; M.-J. Lagrange, *Le judaïsme avant J.-C.*, Paris, 1931; E. Lamparter, *Das Judentum in seiner Kultur-und-religionsgeschichtlichen Erscheinung*, Gotha, 1928; *The Legacy of Israel* (plusieurs essais, d'après le plan d'Abrahams), Oxford, 1927; *Die Lehren des Judentums* (plusieurs collaborateurs), Berlin et Leipzig, 1922; E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, t. II, Stuttgart et Berlin, 1921; C.-G. Montefiore, *Rabbinic Literature and Gospel Teachings*, London, 1930; C.-F. Moore, *Judaism in the first centuries of the christian era. The age of the Tannaim*, Harvard, 1927 (3 vol.); Neumark, *Toledot ha-'iqqarim be israel* (histoire des dogmes israélites), Odessa, 1913 (2 vol.); H. Strack et P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament, aus Talmud und Midrasch*, Munich, 1922-1928 (4 vol., vaste recueil, dispensant des anciennes *Horæ hebraicæ et talmudicæ*); H. Preisker, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Berlin, 1937; M. Radin, *The Jews among the Greeks and Romans*, Philadelphie, 1915; S. Schechter, *Some aspects of Rabbinical Theology*, London, 1909; id., *Studies in Judaism*, Londres et Philadelphie, 1896, 1908, 1924 (3 vol.); D.-A. Schlatter, *Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Hadrian*, Stuttgart, 1925; id., *Die Theologie des Judentums nach dem Berichte des Josefus*, Gütersloh, 1932; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig (4e éd.), 1901, 1907, 1909; E. Stapfer, *La Palestine au temps de J.-C.* [5], Paris, 1892; F. Weber, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, gemeinfasslich dargestellt*, 2e éd., Leipzig, 1897; J.-H. Weiss, *Dor dor wedoršayw* (histoire de la loi orale), 4e éd., Wilna, 1904 (5 vol.).

III. Dieu, cieux, anges. — I. Abrahams, *The Glory of God*, Oxford, 1925; Abelson, *Jewish mysticism*, Londres, 1913; id., *The immanence of God in rabbinical literature*, Londres, 1912; Aptowitzer, *Cosmologie dans la Haggada*, dans *Monatsschr. für Wissensch. und Gesch. des Judentums*, 1928, p. 163 sq.; E. Bischoff, *Babylonisch-Astrales im Weltbilde des Thalmud und Midrasch*, Leipzig, 1907; G.-H. Box, *The idea of immediation in jewish theology*, dans *Je-*

wish quarterly Review, 1932, XXIII, p. 415-437; Cerfaux, *Adonaï et Kyrios*, dans *Rev. des sciences philos. et théol.*, 1931, p. 27-31, 417-452; F.-C. Conybeare, *Christian demonology*, dans *Jew. Quart. Rev.*, VIII, p. 59-114, 576-608; IX, p. 444-470, 581-603; Fiebig, *Rabbinische Wundergeschichte des N. T. Zeitalters*, Bonn, 1911; Freeland, *The Shekinah and the real presence*, dans *Dublin Review*, 1903, p. 341-373; J. Frey, *Dieu et le monde d'après les conceptions juives au temps de J.-C.*, *Rev. bibl.*, 1916, p. 33-53; id., *L'angélologie juive au temps de J.-C.*, dans *Rev. des sciences philos. et théol.*, 1911, p. 75-110; Gry, *L'idée de Dieu dans les apocryphes de l'A. T.*, *ibid.*, 1907, p. 44-65; id., *Séjours et habitats divins d'après les apocryphes de l'A. T.*, *ibid.*, 1910, p. 694-722; id., *La création en sept jours d'après les apocryphes de l'A. T.*, *ibid.*, 1908, p. 277-293; Hackspill, *Le milieu religieux du N. T., le Saint-Esprit*, dans *Rev. bibl.*, 1902, p. 66-71; id., *L'angélologie juive à l'époque néotestamentaire*, dans *Rev. bibl.*, 1902, p. 527-550; V. Hamp, *Der Begriff « Wort » in den aramäischen Bibelübersetzungen*, Munich, 1938; Heinisch, *Personnificationen und Hypostasen im A. T. und im alten Orient*, Münster, 1920; L. Jung, *Fallen Angels in jewish, christian and mohammedan literature*, Philadelphie, 1926; I. Konovitz, *Ha-Elohut. The God idea in Talmud and other rabbinical sources*, New-York, 1908; E. Landau, *Die dem Raume entnommenen Synonyma für Gott...*, Zürich, 1888; J.-Z. Lauterbach, *Substitutes for the Tetragrammaton*, New-York, 1931; I. Lévi, *Le tétragramme et l'écrit sadocite de Damas*, dans *Rev. des études juives*, 1914, LXVIII, p. 119, sq.; A. Marmorstein, *The old rabbinic doctrine of God*, I, *The names and attributes of God;* II, *Essays in anthropomorphism*, Oxford, 1927, 1937; S. Maybaum, *Die Anthropomorphien und Anthropopathien bei Onkelos*, Breslau, 1870; Parzen, *The Ruaḥ hakodesch in Tannaic literature*, *Jew. Quart. Rev.*, 1929, XX, p. 51-76; R. Sander, *Furcht und Liebe im palästinischen Judentum*, Stuttgart, 1935; D.-A. Schlatter, *Wie sprach Josephus von Gott*, Gütersloh, 1910; id., *Das Wunder in der Synagogue*, Gütersloh, 1912; M. Schwab, *Le vocabulaire de l'angélologie d'après les manuscrits hébreux de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1897; Schneider, *Doxa. Eine bedeutungsgeschichtliche Studie*, Gütersloh, 1932; P. Volz, *Der Geist Gottes... im A. T. und im anschliessenden Judentum*, Tübingen, 1910; A.-L. Williams, *The cult of the angels at Colossæ*, *Jew. Quart. Stud.*, 1909, p. 412-438; J. Wochenmark, *Die Schicksalsidee im Judentum*, Stuttgart, 1933; H.-J. Wicks, *The doctrine of God in the jewish apocryphal and apocalyptic literature*, London, 1915; Ziegler, *Die Liebe Gottes bei den Propheten*, Münster im W., 1930.

IV. ISRAEL ET LES NATIONS. — I. Abrahams, *How did the Jews baptize*, dans *Journ. of theol. stud.*, XII, p. 609-612; V. Aptowitzer, *Parteipolitik der Hasmonäerzeit im rabbinischen und pseudepigraphischen Schrifttum*, New-York, 1927; L. Baeck, *Die Pharisäer*, Berlin, 1934; S. Bialoblocki, *Die Beziehungen des Judentums zu Proselyten und Proselytentum*, Berlin, 1930; Bikermann, *Hérodiens*, dans *Rev. bibl.*, 1938, p. 184-197; Bloch, *Die Gemeinde der Chassidim*, Berlin, 1920; id., *Israel und die Völker*, Berlin, 1902; V. Brandt, *Die jüdischen Baptismen*, Giessen, 1910; A.-J. Brawer, *Palästina nach der Agada*, Berlin, 1920; A. Büchler, *Der galiläische ʿAm-ha'Areṣ des zweiten Jahrhunderts*, Vienne, 1906; F.-C. Burkitt, *Jesus and the Pharisees*, dans *Journ. of theol. stud.*, 1928, p. 392-397; A. Causse, *Les « pauvres » d'Israël*, Paris, 1922; id., *La propagande juive et l'hellénisme*, *Rev. d'hist. et de philos. relig.*, 1923, p. 397-414; Deissmann, *Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus*, Leipzig, 1903; H. Duesberg, *Le roi Hérode et autres essais*, Maredsous, 1932; J. Elbogen, *Die Religionsanschauungen der Pharisäer*, Berlin, 1904; L. Finkelstein, *The Pharisees, the sociological background of their faith*, Philadelphie, 1938 (2 vol.); W. Foerster, *Der Ursprung des Pharisaismus*, dans *Zeitschr. für die neutest. Wissensch.*, 1935, p. 35-51; Fuchs, *Die Juden Aegyptiens in ptolemäischer und römischer Zeit*, Vienne, 1924; M. Guttmann, *Ereṣ Israel bammidraš wetalmud*, Breslau, 1928-1929; T. Herford, *Les pharisiens* (trad. franç.), Paris, 1928; id., *The Pharisees*, Londres, 1912; G. Hölscher, *Der Sadduzäismus*, Leipzig, 1906; Lauterbach, *The Pharisees and their teachings*, dans *Hebrew College annual*, Cincinnati, 1929, p. 75 sq.; J.-W. Lightley, *Les scribes, étude sur leur origine chez les Israélites*, Cahors, 1905; id., *Jewish sects and parties in the time of Christ*, Londres, 1925; P. Krüger, *Hellenismus und Judentum im N. T. Zeitalter*, Leipzig, 1908; I. Loeb, *La littérature des pauvres dans la Bible*, Paris, 1892; R. Leszynsky, *Die Sadduzäer*, Berlin, 1912; C. Lipshytz, *Der Ebionitismus in der Judenmission*, Leipzig, 1912; J.-S. Minkin, *Hérode, roi des Juifs* (trad. franç.), Paris, 1937; T. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, Paris, 1895; D.-W. Riddle, *Jesus and the Pharisees*, Chicago, 1928; A. Ruppin, *Soziologie der Juden*, Berlin, 1930 (2 vol.); W. Sattler, *Die Anawim im Zeitalter J.-C.*, dans *Festgabe Jülicher*, p. 1-15; Sulzberger, *The Am-haretz : the ancient hebrew parliament*, Philadelphie, 1909; J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie (150 av. J.-C. et 150 ap.)*, Gembloux-Louvain, 1935; Zev Vilnay, *Agadoth 'ereṣ, Israel*, Londres, 1929; I.-M. Vosté, *De sectis Judæorum tempore Christi*, Rome, 1929; J. Wellhausen, *Die Pharisäer und die Sadducäer*, Hanovre, 1924; E. Würthwein, *Der ʿamm ha'arez im A. T.*, Stuttgart, 1936; S. Zeitlin, *The Sadducees and Pharisees*, New-York, 1936.

V. LA TORA. — Aicher, *Das A. T. in der Mischna*, Freiburg, 1906; S.-H. Blank, *The LXX renderings of O. T. terms of law*, dans *Hebrew College annual*, p. 259-283, Cincinatti, 1930; J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique, exégèse paulinienne* (avec bibliogr.), Paris, 1938; H.-G. Enelow, *The Mishnâ of Rabbi Eliezer or the Midrash of thirty-two hermeneutic rules*, New-York, 1933; Fell, *Der Bibelkanon des Fl. Josephus*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1909; J.-B. Frey, *La Révélation d'après les conceptions juives au temps de J.-C.*, dans *Rev. bibl.*, 1916, p. 472-510; Heinemann, *Die Lehre vom ungeschriebenen Gesetz im jüdischen Schrifttum*, Cincinnati, 1927 *(Hebrew College annual)*; I. Herzog, *The main institutions of jewish Law*, Londres, 1936; Kohler, *The pretalmudic Haggada*, dans *Jew. Quart. Rev.*, 1893, p. 399-419; Kretzmann, *Education among the Jews*, Boston, 1922; S. Landau, *Ansichten des Talmuds und der Geonim über den exegetischen Wert des Midrasch*, Halle, 1888; Lauterbach, *Midrash and Mishnah. A Study in the early history of the Halakah*, dans *Jew. Quart. Rev.*, 1914-1915, p. 503-527; Marmorstein, *Religionsgeschichtliche Studien*, II, *Die Schriftgelehrten*, Skotschau, 1912; id., *La réorganisation du doctorat en Palestine au IIIe siècle*, dans *Rev. des études juives*, LXVI, 1913, p. 44-53); Towa Perlow, *L'éducation et l'enseignement chez les Juifs à l'époque talmudique*, Paris, 1931; A. Schlatter, *Jochanan ben Zakkaï, der Zeitgenosse der Apostel*, Gütersloh, 1899; S. Zeitlin, *An historical study of the canonization of the hebrew Scriptures*, Philadelphie, 1922; S. Zukcrow, *Adjustement of law to life in rabbinic literature*, Boston, 1928.

VI. L'HOMME, MORALE GÉNÉRALE, MORALE PARTICULIÈRE. — Amram, *Retaliation and compensation*, dans *Jew. Quart. Rev.*, 1911, p. 191-211; J.-P. Arendzen, *Men and manners in the days of Christ*, Londres, 1928; O. Baehr, *Das Gesetz über falsche Zeugen*, Berlin, 1882; *Bahya ibn Paquda* (fin XIe s.), *Ḥobot hallebabot* (devoirs du cœur, morale générale, très répandu dans tous les milieux juifs); Bamberger, *Fear and love of God in the O. T.*, dans *Hebrew College annual*, 1929, p. 39-52, Cincinnati; E. Benamozegh, *Morale juive et morale chrétienne*, 2e éd., Florence, 1925; I. Bernfeld, *Eid und Gelübde nach Talmud...*, Berlin, 1930; A. Bertholet, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*, Freiburg im B., 1896; S. Bialoblocki, *Die Beziehungen des Judentums zu Proselyten und Proselytentum*, Berlin, 1930; id., *Materialien zum islamischen und jüdischen Eherecht*, Giessen, 1928; L. Blau, *Die jüdische Ehescheidung und der jüdische Scheidebrief*, Strasbourg, 1911 (2 vol.); M. Bloch, *Der Vertrag nach mosaisch-talmudischem Recht*, Budapest, 1893; id., *Les 613 lois*, dans *Rev. des études juives*, I, 1880, p. 197-211; id., *Die Civilprocess-Ordnung nach mosaisch-rabbinischem Recht*, Berlin, 1882; S. Bloch, *Der Arbeiterstand...*, Vienne, 1882; A. Büchler, *Studies in sin and atonement in the rabbinic literature of the first century*, Oxford, 1928; id., *Das Schneiden des Haares als Strafe der Ehebrecher...*, Vienne; id., *Das Synedrium in Jerusalem...*, Vienne, 1902; id., *The levitical impurity of the gentiles in Palestine before 70*, dans *Jew. Quart. Rev.*, 1926, p. 1-81; Causse, *Quelques remarques sur l'idéal ébionitique des Testaments des Douze Patriarches*, dans *Rev. d'hist. et de philos. relig.*, Strasbourg, 1927, p. 201-208; Chajes, *Les juges juifs en Palestine de l'an 70 à l'an 500*, dans *Rev. des études juives*, 1899, XXXIX, p. 39-52; Boaz Cohen, *Note sur la loi juive du divorce*, Paris, 1932; id., *An essay on possession in jewish Law*, New-York, 1935; H. Cohen, *Der Nächste...* (réédit.), Berlin, 1935; E. Cohn, *Der Wucher im Talmud*, dans *Zeitschr. für vergleichende Rechtswissenschaft*, 1905, p. 41 sq.; E. Crespi, *La morale commerciale nell'*

Ebraismo, Trieste, 1934; G. Dalman, *Die richterliche Gerechtigkeit im A. T.*, Berlin, 1897; A. Ehrenfeld, *Der Pflichtbegriff in der Ethik des Judentums*, Bratislava; S. Ejges, *Das Geld im Talmud*, Wilna, 1930; L.-M. Epstein, *The jewish marriage contract*, New-York, 1927; M. Eschelbacher, *Recht und Billigkeit in der Jurisprudenz des Talmud*, dans *Festschrift Cohen*, p. 501 sq.; D. Farbstein, *Das Recht der unfreien und der freien Arbeiter...*, Frankfurt am M., 1896; Fluegel, *The humanity, benevolence and charity legislation of the Pentat. and the Talmud...*, Baltimore, 1908; J.-B. Frey, *Le péché originel dans les anciennes sources juives*, dans *Rev. des sc. philos. et théol.*, 1911, p. 507-545; id., *Les Juifs avaient-ils des dogmes?*, dans *Gregorianum*, 1927, p. 489-507; M.-H. Friedländer, *Die Arbeit nach... Talmud...*, Pisek, 1890; H. Friedmann, *Kiddush ha-shem* (sanctification du Nom), dans *Hebrew College annual*, 1904, p. 193-215; E. Frisch, *Zechut aboth* (mérites des Pères), *ibid.*, 1904, p. 253-263; I. Fürst, *Das peinliche Rechtsverfahren...*, Heidelberg, 1870; H. Galandauer, *Der Socialismus in Bibel und Talmud*, Soborten; E. Ginsburger, *Divorce civil. Répudiation judaïque*, Paris; M. Grünewald, *L'amitié dans le judaïsme*, dans *Monatsschr. für Gesch. und Wiss. des Judent.*, 1936, p. 170-180; Guedemann, *Neutestamentliche Studien. Jüdische und christliche Nächstenliebe*, *ibid.*, 1892, p. 153-164; L. Gulkowitsch, *Die Bildung des Begriffes Ḥasid*, Dorpat, 1935; S. Gut, *Die Religionsverbrechen nach jüdischen Recht*, Frankfurt am M., 1935; C.-H. Heman, *Die historische und religiöse Weltstellung der Juden...*, Leipzig, 1885; L. Hersch, *Le Juif délinquant*, Paris, 1938; I. Herzog, *Main institutions of jewish Law*, I, *The law of property*, Londres, 1936; E.-E. Hildesheimer, *Das jüdische Gesellschaftsrecht*, Leipzig, 1930; L. Hirsch, *Praktische Judentumskunde*, Berlin, 1935; Horovitz, *Loi du talion*, dans *Festschrift Cohen*, p. 609-658; H.-M. Hugues, *The ethics of jewish apocryphal literature*, Londres; F.-M. Isserman, *Rebels and saints, the social message of the prophets of Israel*, St.-Louis, 1933; A. van Iterson, *Armenzorg bij Joden in Palestina van 100 v. Chr.-200 n. Chr.*, Leiden, 1911; B. Jacob, *Auge um Auge*, Berlin, 1929; M. Jacob, *Busse und Versöhnung nach Talmud und Midrasch*, Vienne, 1905; A. Jellinek, *Das Weib in Israel*, Vienne, 1866; Jeremias, *Zollner und Sünder*, dans *Zeitschr. für die neutest. Wissensch.*, 1931, p. 295-300; M. Jung, *The jewish law of theft...*, Philadelphie, 1929; Z. Kahn, *L'esclavage selon la Bible et le Talmud*, Cracovie, 1892 (hébreu); M. Katten, *Um das Gebot der Nächstenliebe*, dans *Monatsschr. für Gesch. und Wiss. des Judent.*, 1935, p. 208-223; M. Katz, *Protection of the weak in the Talmud*, New-York, 1925; R. Kirsch, *Der Erstgeborene...*, Frankfurt am M., 1901; W. Knuth, *Der Begriff der Sünde bei Philon*, Würzburg, 1934; J. Koeberle, *Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum*, Munich, 1905; Lazarus, *Die Ethik des Judentums*, Frankfurt am M., 1898 (2 vol.); id., *Zur Charakteristik der talmudischen Ethik*, Breslau, 1877; Lebendiger, *The minor in jewish Law*, dans *Jew. Quart. Rev.*, nouv. sér., VI, p. 459-493; VII, p. 89-111, 145-174; J. Lehmann, *Assistance publique et privée d'après l'antique législation juive*, dans *Rev. des études juives*, 1897; A. Levi, *Die Pflichten der jüdischen Frau*, Frankfurt am M., 1897; B. Levi, *Della pena di morte secondo lo spirito del diritto talmudico*, Padova, 1877; I. Lévi, *Le péché originel dans les anciennes sources juives*, Paris, 1909; J. Levinson, *Śewion ha-našim* (égalité des femmes, d'après la *halaka*), New-York, 5680-1920; A. Lipman, *La loi de Moïse, commentée par un croyant du XX^e siècle*, Paris, 1926; A. Loew, *Thierschutz im Judentume*, Budapest, 1890; E. Lohmeyer, *L'idée du martyre dans le judaïsme et dans le christianisme primitif*, dans *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, 1927, p. 316-329; S. Mandl, *Der Bann...*, Brünn, 1898; R. Marcus, *Law in the Apocrypha*, New-York, 1927; Marmorstein, *The doctrine of merits in old rabbinical literature*, Londres, 1920; G. Marx, *Die Tötung Ungläubiger...*, Leipzig, 1885; R. Meyer, *Hellenistisches in der rabbinischen Anthropologie*, Stuttgart, 1937; S. Mendelsohn, *The criminal jurisprudence of the ancient Hebrews...*, Baltimore, 1891; S. Meyer, *Arbeit und Handwerk im Talmud*, Hamburg; A. Meyerowitz, *Social ethics of the Jews*, New-York, 1935; E. Munk, *Nichtjuden im jüdischen Religionsrecht*, Berlin, 1932; J. Nacht, *Euphémismes sur la femme dans la littérature rabbinique*, dans *Rev. des études juives*, 1910, t. LIX, p. 36-41; J. Neubauer, *Beiträge zur Geschichte des biblisch-talmudischen Eheschliessungsrechts*, Leipzig, 1920 (2 vol.); J. Norden, *Auge um Auge*, Berlin, 1926; Nordin, *Die eheliche Ethik der Juden zur Zeit Jesu...*, Leipzig, 1911 (trad. du suédois); F. Perles, *Jüdische Skizzen*, Leipzig, 1912; id., *Die Autonomie der Sittlichkeit im jüdischen Schrifttum*, dans *Festschrift Cohen*, p. 103-108 (contre Lazarus); W. Poelsch, *Die Grundlagen des jüdischen Volkes*, Breslau, 1935; Porter, *The pre-existence of the soul in the book of Wisdom and in the rabbinical Writings*, dans *Amer. journ. of theolog. stud.*, 1908, t. XII, p. 53-115; M. Rade, *Der Nächste*, dans *Festgabe Jülicher*, p. 70-79; S. Rappaport, *Le châtiment des enfants pour les fautes des parents...*, dans *Rev. des études juives*, 1933, XCIV, p. 29-49; W. Rappaport, *Das religiöse Recht...*, Berlin, 1913; Ch. Reines, *Hapoel b'Mikra v'Talmud (The Worker in the Bible and Talmud)*, Brooklyn, 1935; J.-L. Saalschütz, *Das mosaische Recht*, Berlin, 1848 (2 vol.); Salkinowitz, *Pessimistische Strömungen im Judentum*, Berlin, 1907; R. Salomon, *L'esclavage en droit comparé juif et romain*, Paris, 1931; Sander, *Furcht und Liebe im palästinischen Judentum*, Berlin, 1935; Schlatter, *Der Glaube im N. T.*, Stuttgart, 1927; Schoeps, *Jüdischer Glaube in dieser Zeit*, Berlin, 1932; H. Schroer, *Blut und Geld im Judentum*, Munich, 1936; O.-J. Simon, *The position of Faith in the jewish Religion*, dans *Jew. Quart. Rev.*, 1889-1890, p. 53-61; H.-S. Simonis, *Zum alten jüdischen Zivilrecht*, Berlin, 1922; E. Sjoeberg, *Gott und die Sünder im pal. Judentum*, Stuttgart, 1939; D. de Sola Pool, *Capital punishment among the Jews*, New-York, 1916; W. Staerk, *Sünde und Gnade nach der Vorstellungen des älteren Judentums*, Tübingen, 1905; Stark, *Das biblisch-rabbinische Handelgesetz*, Vienne; J. Steern, *Die Frau im Talmud*, Zürich, 1879; I. Steinberg, *Die Lehre vom Verbrechen im Talmud*, Frankfurt am M., 1910; A. Stern, *Die Medizin im Talmud*, Frankfurt am M., 1909; H.-L. Syrack, *Jüdische Geheimgesetze?*, Berlin, 1920; Storr, *Die Frömmigkeit im A. T.*, München-Gladbach, 1926; F.-R. Tennant, *The sources of the doctrine of the Fall and original Sin*, Cambridge, 1903; F. Torm, *Das stellvertretende Leiden im Judentum und im Christentum*, Leipzig, 1915; E. Weill, *Essai sur la médecine légale du Talmud*, Strasbourg, 1922; N. Wahrmann, *Untersuchungen über die Stelle der Frau im Judentum...*, Breslau, 1933; E. Weill, *La femme juive, sa condition légale d'après la Bible et le Talmud*, Paris, 1907; W. Wessely, *Jüdische Trauung*, Prague; W. Wichmann, *Die Leidenstheologie*, Stuttgart, 1930; Wohlgemuth, *Zur Charakteristik des Sündenbewusstseins im talmudischen Judentum*, Berlin, 1924; J. Wohlgemuth, *Das Tier und seine Wertung im alten Judentum*, Frankfurt am M., 1930; A. Wünsche, *Der Kuss im Bibel, Talmud und Midrasch*, Breslau, 1911; J. Yahuda, *Law and life according to hebrew thought*, Oxford, 1932; S. Zeitlin, *The origin of the Ketubah*, dans *Jew. Quart. Rev.*, 1933, p. 1-7; J. Ziegler, *Die sittliche Welt des Judentums*, Leipzig, 1928; M.-S. Zuckermandel, *Die Befreiung der Frauen von bestimmten religiösen Pflichten*, Breslau, 1911; S. Zuckrow, *Women, slaves and the ignorant in rabbinic literature*, Boston, 1932; *Adjustement of Law to life in rabbinic literature*, Boston, 1928.

VII. Vie religieuse. — J. Abelson, *Jewish mysticism*, Londres, 1913; Agnon, *Yamin nora'im* (fêtes graves, recueil de textes), 1930; Albrecht, *Bikkurim* (traité de la Mišna), Giessen; Aucler, *Le Temple de Jérusalem au temps de N.-S. J.-C.*, dans *Rev. bibl.*, 1898, p. 193-206; L. Baeck, *Ursprung und Anfänge der jüdischen mystik*, Giessen, 1927; A. Baginsky, *Die hygienischen Grundzüge der mosaischen Gesetzgebung*, Braunschweig, 1895; E. Baras, *La circoncision, son histoire, son importance au point de vue hygiénique*, Paris, 1936; G. Beer, *Pascha oder das jüdische osterfest*, Tübingen, 1911; P. Berto, *Le Temple de Jérusalem*, dans *Rev. des études juives*, 1910, t. LIX, p. 14-35; H. Biberfeld, *Der Zehnte im nachexilischen Palästinensischen Staate*, Berlin, 1888; E. Bischoff, *Babylonish-Astrales im Weltbilde des Thalmud und Midrasch*, Leipzig, 1907; L. Blau, *Das altjüdische Zauberwesen*, Strasbourg, 1898; Bohn, *Der Sabbat im A. T. und im altjüdischen religiösen Aberglauben*, Gütersloh, 1903; W. Bousset, *Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrtentum*, Berlin, 1903 (contre Perles); Box, *The jewish Prayer-Book. A study in the worship of synagogue*, dans *Expository Times*, XV; W. Brandt, *Dies jüdischen Baptismen...*, Giessen, 1910; id., *Jüdische Reinheitslehre...*, Giessen, 1910; A. Büchler, *Die Priester und der Cultus im letzten Jahrzehnt des jerusalemischen Tempels*, Vienne, 1895; id., *Das Synedrion in Jerusalem und das grosse Beth-Din in der Quaderkammer des jerusalemischen Tempels*, Vienne, 1902; id., *The levitical impurity of the Gentiles in Palestine before the year 70*, dans *Jew. Quart. Rev.*, 1926,

p. 1-81; id., *The blessing « construisant Jérusalem », ibid.*, 1908, p. 798-811; S. Daiches, *Babylonian oil magic in the Talmud and in the later jewish literature*, London, 1913; G. Dalman, *Jesus-Jeshua*, Leipzig, 1922; J. Derenbourg, *Kippurim*, dans *Rev. des études juives*, 1882, t. VI, p. 41-80; N.-S. Doniach, *Purim or the feast of Esther*, Philadelphie, 1933; Edersheim, *The Temple, its ministry and services at the time of J.-C.*, London; Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* [3], Frankfurt am M., 1924; Enelow, *Kawwana, the struggle for inwardness in judaism*, dans *Mélanges Kohler*, p. 82-107; W. Fink, *Der Einfluss der jüdischen Religion auf die Griechisch-Römische*, Bonn, 1932; Finkelstein, *The Birkat hamazon*, dans *Jew. Quart. Rev.*, 1928-1929, p. 798-811; L. Finkelstein, *The development of the Amidah, ibid.*, 1925-1926, p. 1-43, 126-170; id., *Les bénédictions du Schema*, dans *Rev. des études juives*, 1932, XCIII, p. 15-22; J.-B. Frey, *La question des images chez les Juifs*, Rome, 1934; F. Gavin, *The jewish antecedents of the christian sacraments*, Londres, 1928; id., *Rabbinic parallels in Early Church orders*, dans *Hebrew College annual*, Cincinnati, 1929, p. 55-67; Hart, *Corban*, dans *Jew. Quart. Rev.*, 1907, p. 615-651; Hildesheimer, *Die Beschreibung des herodianischen Tempels im Tractate Middoth und bei Fl. Josephus*, Berlin, 1876-1877; O. Holtzmann, *Die Mischna, Middot*, Giessen, 1913; P. Humbert, *Gen., I et Ps., CIV, avec la fête du Nouvel-An*, dans *Rev. d'hist. et de philos. relig.*, 1935; I. Jelski, *Die innere Einrichtung der grossen Synedrions zu Jerusalem...*, Breslau; P. Joüon, *Désignations du Temple dans l'A. T. et dans Josèphe*, dans *Recherches de sciences relig.*, 1935, p. 358-362; A. Jeremias, *Jüdische Frömmigkeit*, 2e éd., Leipzig, 1929; Joach. Jeremias, *Die Passahfeier der Samaritaner...*, Giessen, 1932; *Jüdischer Fest, jüdischer Brau (ein Sammelwerk)*, édité par F. Thieberger, Berlin, 1936; D. Kaufmann, *Die Alter der drei Benedictionen...*, dans *Monatsschr. für Gesch. und Wiss. des Judent.*, 1892, p. 14-18; A. Klostermann, *Schulwesen im alten Israel*, Leipzig, 1908; S. Kohn, *'ot berith..., die Geschichte der Beschneidung...*, Krakau, 1903; G. Langer, *Die jüdischen Gebetriemen*, Vienne, 1931; Leitner, *Der gottesdienstliche Volksgesang im jüdischen und christlichen Altertum*, Freiburg im B., 1906; I. Lévi, *Notes sur les jeûnes chez les Juifs*, dans *Rev. des études juives*, 1903, XLVII, p. 161-171; I. Loeb, *Les dix-huit bénédictions, ibid.*, 1889, XIX, p. 17-40; S. Mandl, *Der Bann, ein Beitrag zum mosaisch-rabbinischen Recht*, Brünn, 1898; J. Meinhold, *Sabbat und Woche im A. T.*, Göttingen, 1905; S. Meyer, *Der Austritt aus der Synagogengemeinde*, Berlin, 1876; J. Meyeri, *Tractatus de temporibus et festis diebus Hebræorum...*, Amsterdam, 1724; L. de Modène, *Cérémonies et coutumes qui s'observent parmi les Juifs...* (réédit.), Paris, 1929; Morgenstein, *The ancient israelite agricultural festivals*, dans *Jew. Quart. Rev.*, 1917, VIII, p. 31-54; A. Nadel, *Die häuslichen Sabbatgesänge*, Berlin, 1937; W.-O.-E. Oesterley, *Le Sabbat, textes de la Mishnah...* (trad. franç.), Paris, 1935; id., *The jewish background of the christian liturgy*, Oxford, 1925; id., *The Psalms in the jewish Church*, London, 1910; G. Orman, *Das Sündenbekenntnis des Versöhnungstages...*, Frankfurt am M., 1934; L.-I. Pap, *Das israelitische Neujahrfest*, Kampen, 1933; O.-S. Rankin, *The origins of the festival of Hanukkah*, Édimbourg, 1931; T. Reik, *Gebetmantel und Gebetriemen der Juden*, Vienne, 1931; *Séphèr Ha-Šabbat* (recueil de textes hébr. réunis par divers collaborateurs), Tell Aviv, 5696-1936; H. Schauss, *The jewish festivals, from the beginnings to our own day*, Cincinnati, 1938; A. Schechter, *Lectures on jewish liturgy*, Philadelphie, 1933; O. Schmitz, *Die Opferanschauung des späteren Judentums*, Tübingen, 1910; Schwartz, *Osterbetrachtungen*, dans *Zeitschr. für die neutest. Wissensch.*, 1906, p. 1-33; Strack, *Pesaḥim*, Leipzig, 1911; D. de Sola Pool, *The old jewish aramaic prayer, the Kaddisch*, Leipzig, 1909; E. Solis-Cohen, *Hanukkah, the feast of Lights*, Philadelphie, 1937; A. Spanier, *Stilkritisches zum jüdischen Gebet*, dans *Monatsschr. für Gesch. und Wiss. des Judent.*, 1936, p. 339-350; 1937, p. 71; D.-W. Staerk, *Altjüdische liturgische Gebete*, Berlin, 1930; Sukenik, *Ancient synagogues in Palestine and Greece*, London, 1935; Zwi Taubes, *Die Auflösung des Gelübdes*, dans *Monatsschr. für Gesch. und Wiss. des Judent.*, 1929, p. 33-46; id., *Ha-nasi besanhedrin ha-gedolah*, Vienne, 5683-1923; S. Thein, *Das Prinzip des planetarischen Einfluss nach der Anschauung des Talmuds*, Amsterdam, 1883; A. Wendel, *Das israelitisch-jüdische Gelübde*, Berlin, 1931; H. Wenschkewitz, *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe...*, Leipzig, 1932; A. Wiener, *Die jüdischen Speisegesetze...*, Breslau, 1895; M. Zobel, *Das Jahr des Juden in Brauch und Liturgie*, Berlin, 1936; *Der Sabbat* (textes), Berlin, 1935; Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt*, 2e éd., Frankfurt am M., 1892.

VIII. MESSIANISME ET ESCHATOLOGIE. — L. Baeck, *Der Menschensohn*, dans *Monatsschr. für Gesch. und Wiss. des Judent.*, 1937, p. 12 sq.; W. Baldensperger, *Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums*, Strasbourg, 1903; Bertholdt, *Christologia Judæorum*, Erlangen, 1811; A. Bertholet, *Das religionsgeschichtliche Problem des Spätjudentums*, Tübingen, 1909; id., *Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode*, Freiburg im B., 1899; Blau, *Une homélie sur le jugement des nations*, dans *Rev. des études juives*, 1925, LXXX, p. 207-217; Bousset, *Der Antichristus in der Ueberlieferung des N. T. und der alten Kirche*, Göttingen, 1895; J. Brierre-Narbonne, *Les prophéties messianiques de l'A. T. dans la littérature juive...*, Paris, 1933; id., *Exégèse talmudique, midrašique, targumique, apocryphe, zoharique, des prophéties messianiques*, Paris, 1934-1938 (5 vol. : textes transcrits et traduits); M. Buttenwieser, *Outline of the neo-hebraic apocalyptic literature*, Cincinnati, 1901; D. Castelli, *Il Messia secondo gli Hebrei*, Firenze, 1874; A. Causse, *Le mythe de la nouvelle Jérusalem, du Deutéro-Isaïe à la IIIe Sibylle*, dans *Rev. d'hist. et de philos. relig.*, 1938, p. 377-414; R.-H. Charles, *A critical history of the doctrine of a future life in Israel, in judaism, and in christianity*, Londres, 1899; T.-K. Cheyne, *Jewish religious life after the Exile*, New-York, 1898; G. Dalman, *Der leidende und der sterbende Messias der Synagogue im ersten nachchristlichen Jahrtausend*, Berlin, 1888; id., *Jesaja, LIII. Das Prophetenwort vom Sühnleiden des Heils-mittlers mit besonderer Berücksichtigung der synagogalen Literatur*, dans *Schriften des Institutum judaicum*, n. 25, Leipzig, 1890; A.-C. Deane, *When Christ came*, Londres, 1931; Dhorme, *Séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux*, dans *Rev. bibl.*, 1910, p. 58-78; Dupont, *Le fils de l'homme*, Paris, 1924; Elbogen, *Die messianische Idee in den alten jüdischen Gebeten*, dans *Festschrift Cohen*, p. 669-679; Friedländer, *Der Antichristus in den vorchristlichen jüdischen Quellen*, Göttingen, 1901; J.-B. Frey, *La vie de l'au-delà dans les conceptions juives au temps de J.-C.*, dans *Biblica*, 1932, p. 129-268; M. Gaster, *Samaritan eschatology*, Londres, 1932; H. Gollancz, *Tophet and Eden (Hell and Paradise)*, Londres, 1921; Gfoerer, *Das Jahrhundert des Heils*, Stuttgart, 1838; J.-H. Greenstone, *The Messias idea in jewish history*, Philadelphie, 1906; H. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, 1905, devenu en 1929 *Der Messias*, Göttingen; L. Gry, *Les Paraboles d'Hénoch et leur messianisme*, Paris, 1906; id., *La dénomination Messie, « Fils de l'homme », dans la Bible et les apocryphes éthiopiens*, 1932, Université de Grèce, Xenia; id., *Le millénarisme dans son origine et son développement*, Paris, 1904; M. Higger, *The jewish utopia* (messianisme), Baltimore, 1932; H. Hammer, *Traktat vom Samaritanermessias*, Bonn, 1913; E. Haupt, *Die eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien*, Berlin, 1895; A. Hilgenfeld, *Messias Judæorum*, Leipzig, 1869; Huehn, *Die messianischen Weissagungen*, Freiburg, 1899; J. Klausner, *Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten*, Berlin, 1904; id., *Ha-ra'ion ha-mešiḥi beisrael...* (les idées messianiques en Israël, depuis les origines jusqu'à la clôture de la *Mišna*), Jérusalem, 5687-1927; K. Kohler, *Heaven and hell in comparative religion*, New-York, 1923; M.-J. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs (150 av. J.-C. à 200 ap. J.-C.)*, Paris, 1909; I. Lévi, *L'avènement de l'ère messianique*, dans *Rev. des études juives*, 1919, LXIX, p. 122-128; Loewy, *Messiaszeit und Zukünftige Welt*, dans *Monatsschr. für Gesch. und Wiss. des Judent.*, 1897, p. 392-407; Marmorstein, *La participation à la vie éternelle*, dans *Rev. des études juives*, 1930, p. 308 sq.; A. Merx. *Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner*, Giessen, 1909; J. Monnier, *La descente aux enfers*, Paris, 1905; W.-O.-E. Oesterley, *The doctrine of the last things, jewish and christian*, Londres, 1908; A. Posnanski, *Schiloh, ein Beitrag zur Geschichte der Messiaslehre*, Leipzig, 1904; Rabinsohn, *Le messianisme dans le Talmud et les Midraschim*, Paris, 1907; T. Reinach, *Le cimetière juif de Monteverde*, dans *Rev. des études juives*, 1920, p. 113-120; B. Rigaux, *L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Paris, 1932; A. Rohling, *Die Zukunft der Menschheit als Gattung...*, Leipzig, 1907; J. Royer, *Die Eschatologie*

des Buches Job, Regensburg, 1892; S.-D.-F. Salmon, *The christian doctrine of immortality*, Édimbourg, 1903; F. Schwally, *Das Leben nach dem Tode...*, Giessen, 1892; A.-H. Silver, *A history of messianic speculation in Israel*, New-York, 1927; F. Schlagenhaufen, *Der geistige Charakter der jüdischen Reiches Erwartung*, dans *Zeitschr. für kathol. Theologie*, LI, p. 370-393, 473-531; S.-M. Segal, *Elijah, a study of jewish folklore*, New-York, 1935; S. Spira, *Die Eschatologie der Juden nach Talmud und Midrasch*, Halle, 1889; V.-H. Stanton, *The jewish and the christian Messiah*, Édimbourg, 1886; Vaganay, *Le problème eschatologique dans le IVe Esdras*, Paris, 1906; P. Volz, *Jüdische Eschatologie von Daniël bis Akiba*, Tübingen, 1903; nouv. éd., 1936; Windisch, *Der messianische Krieg und das Urchristentum*, Tübingen, 1908; A. Wünsche, *Die Leiden des Messias in ihrer Uebereinstimmung mit der Lehre des A. T. und den Aussprüchen der Rabbinen in den Talmuden, Midraschim und andern alten rabbinischen Schriften*, Leipzig, 1870; Wuttke, *Melchisedek, der Priesterkönig von Salem*, Giessen, 1927.

J. Bonsirven, S. J.

JUDE (ÉPITRE DE SAINT). — I. Occasion. II. Auteur. III. Canonicité. IV. Doctrine. Bibliographie.

I. Occasion. — L'épître de S. Jude est dirigée contre l'hérésie. Elle prend vivement à partie des individus qui s'élèvent contre la doctrine traditionnelle de l'Église (ỹ. 3) et mettent la foi en péril. Ils créent des divisions parmi les fidèles (ỹ. 19). Ils agissent comme Caïn, l'incrédule, ou Coré, le rebelle (ỹ. 11), voire comme des animaux privés de raison (ỹ. 10). Ils ressemblent à ces arbres stériles, qui, même à la fin de l'automne, ne portent pas encore de fruits; mieux, à des arbres morts et déracinés (ỹ. 12). On peut encore les comparer aux vagues furieuses de la mer (ỹ. 13), aux nuages emportés par le vent sans avoir répandu une pluie bienfaisante (ỹ. 12), aux astres errants coupables de s'être détournés de leur route (ỹ. 13). Bref, ils sont prédestinés au mal comme d'autres au bien (ỹ. 4) et leurs fautes méritent un châtiment exemplaire. Ils ne seront donc pas plus épargnés que les Israélites révoltés dans le désert, les anges prévaricateurs ou les habitants de Sodome et de Gomorrhe (ỹ. 5-7). Suivant la parole d'Hénoch, le Seigneur lui-même, environné de sa Cour céleste, viendra les juger : ils seront alors condamnés à des ténèbres éternelles (ỹ. 13) et au supplice du feu (ỹ. 23). Menaces et invectives se succèdent ainsi presque sans interruption d'un bout à l'autre de l'épître, mais il faut avouer qu'elles apportent bien peu de lumière sur l'identité précise des coupables.

L'accusation portée contre eux de blasphémer les gloires (ỹ. 8, 10) suggère pourtant qu'ils devaient entretenir sur les êtres célestes des idées subversives que S. Jude estime particulièrement scandaleuses. Ils renient en même temps le Christ (ỹ. 4) et, en lui assignant un rang subalterne, méconnaissent sa souveraineté (ỹ. 8). Ils rejettent le Père (ỹ. 4, 8, 25), murmurent contre son œuvre (ỹ. 16). Tous ces traits pourraient fort bien convenir aux aberrations des gnostiques, qui multipliaient les spéculations sur les êtres célestes, se plaignaient de vivre dans un monde mauvais, l'attribuaient à un démiurge, et ne voyaient dans le Christ qu'un éon descendu en Jésus. Cette hypothèse semble d'autant plus vraisemblable que les novateurs paraissent se transmettre une doctrine ésotérique : ils ont tendance à l'illuminisme (ỹ. 8), et tandis qu'ils traitent le vulgaire de *psychiques* ou de *charnels*, ils se considèrent comme une élite et se décernent à eux-mêmes le titre de *pneumatiques* ou de *spirituels*. Malgré cette prétention (ỹ. 19), les réalités surnaturelles leur échappent : ils ne connaissent même pas les anges, qu'ils ne craignent pas pourtant d'offenser par leurs blasphèmes (ỹ. 10). Comme les hérétiques que dénonce S. Irénée, ils aspirent à une gnose supérieure; peut-être même, comme eux, pensaient-ils que le privilège du Pneuma leur permettrait de se livrer, sans pécher, aux pires désordres (*Adv. hær.*, I, VI; *P. G.*, VII, 504-512).

Car S. Jude flétrit aussi leur immoralité. Il estime que leur chair est polluée comme le serait un vêtement (ỹ. 23). Il leur reproche de se laisser conduire par leurs passions (ỹ. 16), de marcher suivant leurs convoitises impies (ỹ. 18), de se livrer à la débauche (ỹ. 4), à l'impudicité (ỹ. 7). Il est possible que leur mépris des commandements ait eu quelque relation avec les théories blasphématoires qu'ils entretenaient sur les êtres célestes : bien que dans le judaïsme les anges aient passé pour avoir participé à la promulgation de la Loi sur le Sinaï, peut-être les hérétiques ne leur en attribuaient-ils pas moins les visions par lesquelles ils tentaient de justifier leurs doctrines libertines. En tout cas S. Jude veut en même temps réagir contre un antinomisme qui cherchait à s'autoriser de l'enseignement même de l'Église. Les textes où S. Paul proclamait l'affranchissement du chrétien à l'égard de la Loi mosaïque n'étaient-ils pas susceptibles d'une interprétation tendancieuse de la part de ceux qui cherchaient un prétexte à leurs désordres, et qui substituaient de la sorte l'impudicité à la grâce (ỹ. 4)? Ce curieux mélange d'immoralité et de mysticisme, joint à des traditions secrètes sur la nature des êtres célestes, laisse penser qu'il s'agit ici d'une gnose licencieuse, mais il est fort difficile d'en préciser la nature.

On a parfois rattaché les hérétiques combattus par S. Jude à l'une des sectes dénoncées par les premiers écrivains ecclésiastiques, et suivant le cas on en a fait des carpocratiens (H. Holtzmann, *Einleitung in das N. T.*, Freiburg im Br., 1886, p. 532; *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, II, 1897, p. 318-321; Pfleiderer, *Das Urchristentum*, II, Berlin, 1903, p. 510; V. Ermoni, art. *Jude*, *Dict. de la Bible*, III, 1903, col. 1808), des archontiques, des phibianites, des caïnites, des nicolaïtes (A. Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, I, Leipzig, 1897, p. 465-469; *Lehrbuch des Dogmengeschichte*, I, 1909, p. 273), voire des disciples de Simon le Magicien (Didyme l'Aveugle, *P. G.*, XXXIX, 1813), mais la fragilité de ces hypothèses tient à ce qu'elles trouvent bien peu d'appui dans le texte sacré lui-même.

Il est du moins certain que la lettre de S. Jude stigmatise des erreurs encore à leur début et à l'état en quelque sorte embryonnaire. Malgré leur opposition aux doctrines traditionnelles, les hérétiques ne semblent pas s'être encore fait remarquer par leur prosélytisme : on ne signale nulle part leur propagande ni leurs conquêtes. Ils ne se sont même pas nettement séparés de l'Église : sans doute, S. Jude ne les compte-t-il plus parmi les destinataires de sa lettre, mais ils assistent pourtant aux agapes (ỹ. 12). Sans le sérieux avertissement qu'ils viennent de recevoir, les fidèles auraient sans doute continué à les supporter sans mesurer exactement tout le danger de leur présence. S. Jude lui-même regarde la secte naissante comme une nouveauté : il s'était tout d'abord proposé d'adresser à ses lecteurs des exhortations de caractère général, concernant leur salut commun (ỹ. 3), lorsque des nouvelles alarmantes sont arrivées. Il a abandonné alors son projet primitif et a composé une véritable diatribe contre les faux docteurs. Il n'entreprend pourtant pas de les réfuter d'une façon méthodique : « il ne donne aucun conseil et ne fait aucune suggestion pratique quant à la forme que doit prendre la lutte. Il paraît avoir été un peu surpris par une situation nouvelle et n'avoir pas encore eu le temps d'aviser à la manière d'y faire face. Il dénonce l'erreur des hérétiques, cherche à inspirer de l'horreur pour leurs idées

et pour leur conduite, mais il ne dit pas de quelle manière on pourrait s'opposer efficacement à l'extension de leur doctrine » (M. Goguel, *La naissance du christianisme*, Paris, 1946, p. 461). S'il ne précise pas davantage la position de ses adversaires et n'y fait que de rapides allusions, c'est parce que les erreurs combattues lui sont encore mal connues, et appartiennent à leur période d'élaboration. Elles trahissent des tendances confuses et indécises, qui ne seront unifiées que beaucoup plus tard. La gnose dont il s'agit n'est donc pas à identifier avec les systèmes qui s'épanouiront à partir du IIe s. Comme à travers les autres écrits néotestamentaires, on la voit apparaître ici encore timidement et à l'état sporadique. Les docteurs contre lesquels S. Jude s'élève avec tant de force appartiennent donc, sans doute, à ses plus anciens théoriciens (cf. Cerfaux, art. GNOSE PRÉCHRÉTIENNE ET BIBLIQUE, *Supplément*, III, 659-701).

Il ne faudrait pas pour autant avancer outre mesure la date de composition de l'épître. Renan (*S. Paul*, Paris, 1869, p. 300 sq.) estimait jadis, à la suite de l'École de Tubingue, qu'elle avait été écrite vers 54, peu de temps après l'altercation de Pierre et de Paul à Antioche (Gal., II, 11 sq.). Cette hypothèse, qui faisait de l'épître un écrit antipaulinien, est aujourd'hui complètement abandonnée. Par contre, de nombreux critiques estiment que S. Jude a composé sa lettre avant 70 : ils supposent que ses emprunts fréquents à la Haggada, son style sémitisant prouvent qu'il s'adressait à des Juifs, et ajoutent que s'il avait vécu après la chute de Jérusalem, il n'aurait pas manqué de leur en rappeler le souvenir : cette catastrophe spectaculaire aurait figuré parmi les autres châtiments divins qu'il énumère (V. Ermoni, art. cité, col. 1809; F. Maier, *Der Judasbrief, seine Echtheit, Abfassungszeit und Leser*, Freiburg im Br., 1906; A. Camerlynck, *Commentarius in Epistolas catholicas*, Bruges, 1909; W. Vrede, *Judas, Petrus und Johannesbriefe*, Bonn, 1921). Il faut pourtant se garder d'exagérer la portée de cette omission : la connaissance de l'araméen et du milieu rabbinique nous renseigne, en effet, sur la formation personnelle de S. Jude plutôt que sur l'identité de ses lecteurs. L'éducation juive de S. Paul ne transparaît-elle pas alors qu'il s'adresse à des communautés issues en grande partie du paganisme? Les chrétiens venus de la gentilité connaissaient d'ailleurs suffisamment l'A. T. ou les apocryphes pour comprendre aisément les images ou les exemples que S. Jude propose. Et surtout les erreurs qu'il combat ne laissent en rien supposer que ses adversaires aient appartenu d'abord au judaïsme ou qu'ils aient professé une gnose judaïsante. Leur antinomisme et leur impudicité se comprendraient même beaucoup mieux s'ils avaient été jadis marqués par le paganisme. S. Jude a donc fort bien pu connaître l'expulsion des Juifs de Jérusalem, sans avoir jugé opportun d'en entretenir des lecteurs qui ne devaient s'intéresser que médiocrement aux vicissitudes de la Diaspora. La manière dont il rejette dans le passé les prédictions des apôtres relatives à la venue des hérétiques (ỽ. 18-19) s'expliquerait très bien même dans le cas où il aurait écrit, comme l'estime J. Chaine (*Les épîtres catholiques*, Paris, 1939, p. 285, 326), fort peu de temps après 70. Quant aux exhortations où il engage à conserver intacte la foi traditionnelle et où il la considère comme un dépôt immuable (ỽ. 3), elles n'obligent nullement à retarder la composition de l'épître au delà du Ier s., comme s'y sont crus autorisés : Jülicher (*Einleitung in das N. T.*, Tübingen, 1896, p. 198-199), ou A. Harnack (*Die Chronologie der altchristlichen Literatur*, I, Leipzig, 1897). Elles sont, en effet, tout à fait conformes aux recommandations de S. Paul, qui veut lui aussi que les chrétiens gardent fidèlement les enseignements transmis par l'Église (Rom., XVI, 17; I Cor., XI, 2; I Thess., II, 15; I Tim., I, 18-19; VI, 12, 20). L'épître de S. Jude, à laquelle la IIa Petri paraît avoir fait de larges emprunts (cf. F.-H. Chase, *Epistle of Jude*, dans Hastings, *Dict. of the Bible*, II, 1900, p. 802-803; V. Ermoni, art. cité, col. 1811-1813; J.-B. Mayer, *The Epistle of St. Peter*, London, 1907, p. 1 sq.; J. Chaine, *op. cit.*, p. 18-24), se situe donc, comme elle, durant les dernières années de l'âge apostolique, qui coïncident, par ailleurs, avec les débuts de la gnose chrétienne. Mais il serait arbitraire de vouloir donner des dates plus précises.

II. AUTEUR. — Le style de S. Jude est celui d'un sémite. Les répétitions, les antithèses, le souffle du parallélisme se retrouvent d'un bout à l'autre de sa lettre. Ainsi parle-t-il des anges « qui n'ont pas conservé leur dignité, mais qui ont quitté leur propre demeure... » (ỽ. 6); les hérétiques sont accusés « de blasphémer les choses qu'ils ne savent pas, et de se perdre... en celles qu'ils connaissent » (ỽ. 10); ou bien : « Ils souillent la chair, méprisent la souveraineté, blasphèment les gloires... » (ỽ. 8).

Ailleurs des mots chevilles servent à maintenir le lien entre les phrases : ἐποικοδομοῦντες, προσευχόμενοι, προσδεχόμενοι (ỽ. 20-21). S. Jude affectionne encore le rythme ternaire, soit dans le groupement de ses mots, soit dans le choix de ses exemples : il souhaite à ses correspondants : « la miséricorde, la paix, la charité » (ỽ. 2); il évoque le souvenir « de Caïn, de Balaam, de Coré » (ỽ. 12), ou celui des incrédules dans le désert, des anges qui ont quitté leur demeure, des villes de la Pentapole (ỽ. 5-7). L'emploi répété au début et vers la fin de l'épître des mots ἔλεος, ἀγάπη, πίστις, n'est sans doute qu'une application du procédé sémitique de l'inclusion (ỽ. 23 et 20-21). Les développements successifs de l'épître commencent par des mots qui se répondent l'un à l'autre :

μνήσθητε (ỽ. 17)	à ὑπομνῆσαι (ỽ. 5).
ὁ ζόφος τοῦ σκότους...τετήρηται (ỽ. 13)	à ὑπὸ ζόφον τετήρηκεν (ỽ. 6).
βλασφημοῦσιν (ỽ. 10)	à βλασφημοῦσιν (ỽ. 8).

Les expressions sont parfois calquées sur l'hébreu : placé au commencement d'une phrase πᾶς est l'équivalent de כל (ỽ. 3). Au lieu du datif instrumental grec on rencontre ἐν, qui n'est que l'équivalent de ב (ỽ. 10; cf. ỽ. 14). L'emploi de l'adverbe ὀπίσω avec un génitif n'est pas grec (ỽ. 7). C'est au contraire la construction normale de אחרי. Comme en hébreu, un substantif au génitif tient la place d'un adjectif, dans des expressions telles que : « les ténèbres de l'obscurité » (ỽ. 13); « jugement de blasphème » (ỽ. 9); « les œuvres d'impiété » (ỽ. 15).

En même temps, S. Jude manie bien le grec : sous sa plume reviennent des expressions classiques telles que : πᾶσαν σπουδὴν ποιεῖσθαι (ỽ. 3), προκεῖσθαι δεῖγμα, δίκην ὑπέχειν (ỽ. 7), κρίσιν ἐπιφέρειν (ỽ. 9). Il connaît le jeu des particules μέν et δέ (ỽ. 8, 10; cf. ỽ. 22-23), l'usage de l'article devant le nom construit avec un pronom (ỽ. 3, 4, 6, etc.), celui des propositions participiales subordonnées (ỽ. 3, 4, 5, 6, 7, 20, 21) ou des négations μή et οὐ. Il affecte même une certaine recherche dans son vocabulaire comme le prouve l'emploi de mots tels que : ἀποδιορίζειν (ỽ. 19), ἄπταιστος (ỽ. 24), ἐκχυθῆναι (ỽ. 11), ἐπαφρίζειν (ỽ. 13), ζόφος (ỽ. 6, 13), παρεισδυέσθαι (ỽ. 4), σπιλάδες, συνευωχεῖσθαι, φθινοπώρινος (ỽ. 12) (F.-H. Chase, *art. cité*, col. 800; J. Chaine, *op. cit.*, p. 274-276). La connaissance par un même homme du grec et de l'hébreu s'explique aisément dans une ville telle que Jérusalem, où la formation rabbinique n'empêchait pas de devenir un bon helléniste. Contrairement à ce que pense Renan (*op. cit.*, p. 301), S. Jude pouvait donc se passer d'un secrétaire grec, mais il n'était pas,

malgré tout, parvenu à échapper à toute influence du parler populaire : il se sert de ἑαυτούς pour ὑμᾶς αὐτούς (℣. 20-21) ou de ἐλεᾶτε pour ἐλεεῖτε (℣. 23); l'aoriste τηρήσατε (℣. 21) vient également mal à propos, puisqu'il s'agit d'un état. Ces incorrections trahissent l'influence de la Koinè, et, comme les sémitismes, inclinent à penser que si S. Jude possédait un vernis d'hellénisme, il conservait malgré tout de profondes attaches avec le milieu indigène de Palestine.

S. Jude se présente comme l'auteur de l'épître, et il prend soin d'ajouter qu'il est le frère de Jacques (℣. 1). Les noms de « Jude » ou de « Jacques » sont fréquents dans le N. T. ou dans l'Église primitive, mais l'identification la plus naturelle est suggérée ici par la tradition synoptique, qui connaît précisément deux frères « Jacques » et « Jude », et qui en fait en même temps les frères du Seigneur. Lors de la visite à Nazareth où Jésus fut mal reçu par les siens, les Juifs se demandent avec surprise : « N'est-il pas le fils du charpentier? Sa mère ne s'appelle-t-elle pas Marie et ses frères *Jacques*, Joseph, Simon et *Jude?* » (Matth., XIII, 55; cf. Marc., VI, 3). S. Paul parle de Jacques, « frère du Seigneur » (Gal., I, 19), comme de la personnalité la plus représentative de l'Église de Jérusalem (Gal., II, 9; cf. *Supplément*, IV, 792-793). S. Jude aurait eu lui aussi une part de responsabilité dans l'organisation des premières communautés chrétiennes et, comme Jacques, aurait été amené à correspondre avec elles. Le souvenir de sa parenté avec Jésus n'était pas demeuré inaperçu des anciens. S. Clément d'Alexandrie (*Adumbrationes*, *Die griech. christl. Schriftst.*, III, 206), sans doute sous l'influence du *Protévangile de Jacques* (IX, 2), comptait même S. Jude parmi les enfants que S. Joseph aurait eus d'un premier mariage. A son tour, Eusèbe raconte, d'après Hégésippe, qu'au temps de Domitien « il y avait encore de la race du Sauveur les petits-fils de Jude, qui lui-même était appelé son frère selon la chair : on les dénonça comme descendants de David... Domitien ne vit rien là qui fût contre eux; il les dédaigna comme des gens simples, les renvoya libres, et un édit fit cesser la persécution contre l'Église. Une fois délivrés, ils dirigèrent les églises, à la fois comme martyrs et parents du Seigneur, et vécurent après la paix jusqu'au temps de Trajan » (Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, XX, 1-7; trad. Grapin, Paris, 1905, p. 285-287).

S. Jude, frère du Seigneur, a-t-il fait partie des apôtres? Un texte de S. Luc semblerait le laisser entendre. On y donne la liste des Douze : sont cités successivement Simon-Pierre, André son frère, *Jacques* et Jean, Philippe et Barthélemy, Matthieu et Thomas, *Jacques* fils d'Alphée, Simon le Zélé; puis avant d'en venir à Jude Iscariote qui devait trahir Jésus, il est fait mention de Ἰούδας Ἰακώβου (Luc., VI, 13-16). Cette dernière expression a été interprétée de diverses manières. Les uns traduisent par : « Jude, frère de Jacques », et ils trouvent ici une preuve que Jude n'était pas seulement parent de Jésus, mais qu'il avait été en outre désigné par lui pour faire partie du collège apostolique. Ils font valoir que le génitif peut parfois servir à exprimer l'idée de fraternité, et citent à l'appui une phrase d'Alciphron où Τιμοκράτης ὁ Μητροδώρου signifie bien en effet : « Timocrate, frère de Métrodoros ». Ils ajoutent que dans le cas de Jude cette tournure ne pouvait prêter à confusion, car il était si connu de la communauté chrétienne qu'on pouvait aisément sous-entendre le mot ἀδελφός : il suffisait donc de dire « Jude de Jacques » pour que l'on comprît aussitôt qu'il s'agissait effectivement du frère de Jacques. Bien entendu, il ne pouvait être question ici de Jacques, fils de Zébédée et frère de Jean (Luc., V, 10; VI, 14; cf. Matth., IV, 21; X, 2; Marc., I, 19; III, 17), qui n'avait pas appartenu à la parenté de Jésus et n'aurait pu être évêque de Jérusalem (cf. Gal., II, 9), sa mort ayant eu lieu dès 44 (Act., XII, 2; cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, XXIII, 18); dans ces conditions, on était amené à donner comme frère à S. Jude Jacques, le fils d'Alphée (Luc., VI, 15; cf. M.-J. Lagrange, *Évangile selon S. Luc*, Paris, 1921, p. 181; F.-M. Abel, *Grammaire du grec biblique*, Paris, 1927, p. 176).

Bien que dans cette hypothèse la traduction qu'on donne de Ἰούδας Ἰακώβου soit conforme à la grammaire, elle suppose cependant un emploi du génitif qui est fort rare, aussi bien dans le grec classique que dans celui de la Koinè. La relation de parenté exprimée, au contraire, normalement par le génitif est celle de paternité, et c'est ainsi que l'entend S. Luc au verset précédent lorsqu'il emploie l'expression Ἰάκωβον Ἀλφαίου (Luc., VI, 15), que les commentateurs sont unanimes à traduire par « Jacques, fils d'Alphée ». Il serait donc surprenant que S. Luc ait fait successivement un usage si différent du génitif, au risque de dérouter même des lecteurs avertis. D'ailleurs l'épître de S. Jude suggère plutôt que son auteur ne se comptait pas au nombre des Douze. Dans la salutation du début, il ne revendique pas, comme on aurait pu s'y attendre, le titre d'apôtre, mais se qualifie d'une façon beaucoup plus générale de « Serviteur de Jésus-Christ » (℣. 1). Et surtout, au ℣. 17, il paraît se distinguer du groupe apostolique, dont il situe l'enseignement dans le passé. Cette dernière constatation serait assez conforme aux données de l'Évangile, qui n'indiquent pas clairement que Jésus ait jamais choisi ses apôtres parmi les membres de sa famille. On sait, au contraire, que dès le début de son ministère ses parents lui firent opposition (Matth., III, 21; cf. III, 31-36; Joa., VII, 5) et longtemps après, au Cénacle, les frères du Seigneur sont encore nommés en dehors des Douze (Act., I, 13-14).

Dans ces conditions, on comprend les hésitations des anciens : si la plupart des auteurs ecclésiastiques des premiers siècles, qui ont été amenés à parler de S. Jude, ne font pas difficulté à le regarder comme un frère de Jacques, évêque de Jérusalem, et en même temps comme un frère du Seigneur, la tradition est beaucoup moins ferme à lui accorder le titre d'apôtre (J. Chaine, *op. cit.*, p. 269). On peut seulement invoquer quelques passages de la traduction latine d'Origène (*In epist. ad Rom.*, V, 1; *Periarchon*, III, II, 1); le témoignage de S. Athanase (*39e lettre festale*, 8); celui de Tertullien (*De cultu feminarum*, I, 3); celui de Lucifer de Cagliari (*De non conven. cum hæret.*, in fine); celui de S. Augustin (*De civ. Dei*, XV, XXIII); S. Jérôme lui-même laisse percer maintes hésitations sur ce point (cf. S. Lyonnet, *Les témoignages de S. Jean Chrysostome et de S. Jérôme sur Jacques le frère du Seigneur*, dans *Recherches de science relig.*, 1939, p. 344 sq.). Il en fut sans doute de S. Jude comme de S. Jacques son frère, évêque de Jérusalem et auteur de l'épître catholique, que les récentes recherches patristiques inclineraient à ne pas identifier avec l'apôtre Jacques, fils d'Alphée (cf. A. Malvy, *S. Jacques de Jérusalem était-il l'un des Douze?*, dans *Rev. des sciences relig.*, 1918, p. 122-131; S. Lyonnet, art. cité, p. 335-351; J. Chaine, *op. cit.*, p. 271; L. Cerfaux, *La communauté apostolique*, Paris, 1943, p. 89-97). Néanmoins leur parenté avec Jésus assurait à tous deux une très haute considération dans l'Église naissante. A.-M. Dubarle (*Rédacteur et destinataires de l'épître aux Hébreux*, dans *Rev. bibl.*, 1939, p. 508, 520) suppose que S. Jude a pu, à l'occasion, achever de rédiger la correspondance de S. Paul; A. Charue (*Épîtres catholiques*, *La Sainte Bible*, XII, 1938, p. 566, 568) en fait un compagnon de S. Pierre. Ces hypothèses sont dans la ligne de la Ire épître aux Corinthiens (IX,

5), qui paraît associer les frères du Seigneur aux travaux des apôtres et même à l'œuvre de Céphas. Enfin, d'après les premiers auteurs ecclésiastiques, le prestige des frères du Seigneur fut tel qu'il devait rejaillir sur leurs descendants (cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, I, VII, 14; III, XX, 1-7). S. Jude avait donc suffisamment vécu dans l'intimité des Douze pour que son épître constituât aux yeux de la tradition un témoignage apostolique de premier ordre et qu'elle s'imposât comme une règle de foi.

III. Canonicité. — Malgré sa haute antiquité, l'épître de S. Jude a laissé bien peu de traces dans la littérature chrétienne des deux premiers siècles. Seule la IIe épître de S. Pierre y fait de larges emprunts : elle en reprend les idées, les exemples, parfois les mots eux-mêmes, à l'exception de la citation d'Hénoch (Judæ, 14-15), des recommandations finales (Judæ, 19 sq.) et de quelques autres versets (Judæ, 5, 7, 9, 11-13). Les témoignages les plus anciens que l'on puisse ensuite invoquer se réduisent à de très vagues réminiscences qu'il n'est guère possible d'identifier avec certitude. S. Clément de Rome (*I Cor.*, XX, 12; LXV, 2) pourrait s'inspirer de la doxologie de l'épître (Judæ, 25). Comme S. Jude également, S. Polycarpe engage ses lecteurs à bâtir sur la foi qui leur a été donnée (*Ep. ad Phil.*, III, 2; cf. Judæ, 3, 20), il leur souhaite la miséricorde, la paix, la charité en abondance (*ibid.*, salutation; cf. Judæ, 2); des expressions analogues se retrouvent encore dans la lettre des Smyrniotes qui relate le récit de son martyre (*Martyrium Polycarpi*, salutation et doxologie; cf. Judæ, 2 et 25). Le Pseudo-Barnabé (*Epist.*, II, 10) se sert du mot παρείσδυσις qu'on ne trouve nulle part ailleurs dans le N. T., mais qui a son correspondant dans le παρεισδύνω de S. Jude (ỿ. 4). S. Théophile d'Antioche (*Ad Autolycum*, II, XV, 47-49) compare les hommes déchus qui se sont éloignés de Dieu aux astres qui errent perpétuellement — φεύγοντες τόπον ἔκ τόπου — ce qui rappelle les ἀστέρες πλανῆται de S. Jude (ỿ. 13). De son côté, Athénagore a pu connaître la doctrine de S. Jude sur la chute des anges (*Supplicatio pro christianis*, XXIV; cf. Judæ, 6). D'autres rapprochements ont été suggérés entre l'épître de S. Jude et la Didachè (II, 7; cf. Judæ, 22, 23), le *Pasteur* d'Hermas (*Similitudes*, V, VII, 2; cf. Judæ, 8), S. Justin (*Dialogue*, CXX; cf. Judæ, 5), mais il est difficile de savoir dans quelle mesure les ressemblances verbales ou doctrinales qu'on propose tiennent à une imitation voulue ou à une rencontre fortuite.

Il fut même des régions où l'épître de S. Jude ne devait être utilisée que fort tard par les écrivains ecclésiastiques. En Orient, aux IIIe-IVe s., Titus de Bosra, Apollinaire de Laodicée, Diodore de Tarse, S. Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste, Théodoret gardent sur elle le silence. Aphraate et S. Éphrem, dans l'original syriaque de ses œuvres, ne la citent pas. Sans doute n'attirait-elle l'attention ni par son contenu doctrinal, ni par son étendue, et cela suffirait à expliquer qu'il n'y soit fait que de rares allusions. Mais cette omission cache aussi une réelle défiance. En Mésopotamie, ni la Peschitto, ni la Doctrine d'Addaï, ni le Catalogue syriaque découvert au Sinaï par Mrs Lewis ne rangent l'épître de S. Jude parmi les Saintes Écritures. Le silence des écrivains grecs de Syrie indique qu'elle ne devait pas jouir d'une plus grande autorité à Antioche (cf. M.-J. Lagrange, *Histoire ancienne du Canon du N. T.*, Paris, 1933, p. 120-130, 156-158). Sans doute, S. Jude ne se présentait-il pas comme l'un des Douze (cf. ỿ. 1, 17, et *supra*, col. 1290), mais à vrai dire cela ne pouvait suffire à jeter le discrédit sur sa lettre. Ni S. Marc, ni S. Luc n'avaient été eux non plus apôtres, et leur œuvre n'en bénéficiait pas moins d'une apostolicité dérivée (cf. M.-J. Lagrange, *op. cit.*, p. 12-13). S. Jérôme, qui plus que quiconque hésitait à accorder à S. Jude le titre d'apôtre, ne doutait pas du caractère canonique de son épître (*De vir. ill.*, IV). La raison qui diminuait surtout l'autorité régulatrice de S. Jude venait de l'estime qu'il paraissait témoigner aux apocryphes.

L'Église d'Alexandrie ne partageait pas les idées des syriens sur le canon scripturaire; elle paraît du moins faire allusion à leurs objections, lorsqu'elle rappelle les discussions que soulevait l'épître de S. Jude. Personnellement, Origène apprécie hautement « la grâce céleste » qui en émane (*In Matth.*, X, 17), mais il sait aussi que plusieurs ne la tiennent pas pour canonique (*ibid.*, XVII, 30), et il remarque, comme l'avait déjà fait Clément d'Alexandrie (*Adumbrat., In ep. Judæ*, 9), qu'elle s'inspire de l'*Assomption de Moïse* (*Periarchon*, III, II, 1). Didyme l'Aveugle donne des précisions : il déclare que plusieurs rejetaient l'épître de S. Jude et l'écrit apocryphe de l'*Assomption de Moïse*, parce qu'ils faisaient tous deux allusion à l'altercation entre Michel et le diable (*In epistolas catholicas enarratio*, Judæ, 9). Eusèbe de Césarée range l'épître de S. Jude parmi les livres contestés, avec Jacques, la IIe épître de S. Pierre, la IIe et la IIIe épître de S. Jean (*Hist. eccl.*, II, XXIII, 25; III, XXV, 3). S. Jérôme sait en outre à quoi tient l'ostracisme dont elle est l'objet : « Jude frère de Jacques, écrit-il, laissa une petite épître parmi les sept épîtres catholiques, mais parce qu'il y invoque le témoignage d'*Hénoch*, qui est apocryphe, elle est rejetée par la plupart » (*De vir. ill.*, IV; cf. *In epist. ad Titum*, I, 12). Le sort de l'épître de Jude paraissait donc lié en quelque sorte à celui du *Livre d'Hénoch* et à l'*Assomption de Moïse*, qui bénéficièrent pendant longtemps d'une très haute autorité chez les juifs et chez les chrétiens; on comprend que lorsque ces ouvrages tombèrent en disgrâce, l'autorité de l'épître risqua d'en être compromise. Par contre, il est significatif que la IIe épître de S. Pierre ait abrégé le texte de S. Jude en évitant précisément des citations d'apocryphes dont elle craignait déjà le voisinage compromettant. Ni la citation d'*Hénoch*, ni celle qui est tirée de l'*Assomption de Moïse* n'y sont reproduites : cette mesure de prudence devait éviter à la IIe épître de S. Pierre des objections qui ne seraient pas épargnées à S. Jude. Cependant, ces discussions eurent toujours une portée limitée : en dehors des chrétientés de Syrie ou de l'Osrhoène, elles ne parvinrent pas à modifier le sentiment général des Églises.

En Égypte, en Palestine, les doutes ne furent retenus que dans des milieux intellectuels et critiques, non par les masses populaires, et ceux-là mêmes qui s'y arrêtaient avec complaisance ne rejetèrent jamais en fait le caractère sacré de l'épître de S. Jude. Origène, qui l'avait trouvée dans le Canon alexandrin, n'hésite pas à la compter parmi les autres écrits du N. T. : dans ses œuvres il l'utilise au même titre que le Pentateuque, les Évangiles ou S. Paul (cf. *Hom. in Ez.*, IV, 1; *In Matth.*, XV, 27; *In Joa.*, XIII, 37; *In epist. ad Rom.*, V, 1). Il lui arrive même de la qualifier d'Écriture divine (*In epist. ad Rom.*, III, 6). Malgré les citations d'apocryphes qu'elle contient, Clément d'Alexandrie et Didyme entreprennent l'un et l'autre d'en faire le commentaire. Eusèbe déclare qu'elle fait partie des sept épîtres catholiques au même titre que l'épître de Jacques et, bien que peu d'anciens la mentionnent, il sait qu'elle est lue publiquement dans la plupart des Églises (*Hist. eccl.*, II, XXIII, 25; III, XXV, 3). D'après S. Jérôme, elle mérite autorité en raison de son ancienneté et de son usage, et elle doit être comptée parmi les Saintes Écritures (*De vir. ill.*, IV). Il arrivait d'ailleurs qu'on ne s'arrêtât même pas aux difficul-

tés que pouvait provoquer l'épître de S. Jude. *S. Cyrille de Jérusalem, si sévère pour les apocryphes, présente un catalogue des écrits canoniques où S. Jude figure à sa place parmi les sept épîtres catholiques (*Cat.*, IV, 36). S. Athanase constate simplement que l'épître appartient au N. T., au même titre que les Quatre évangiles, les Actes des Apôtres ou S. Paul (*39e lettre festale*, 7-9). Par l'Égypte, elle ne devait pas tarder à pénétrer chez les coptes : elle existe dans les versions sahidique et bohaïrique, qui remontent au début du IIIe siècle.

L'Asie accepta également l'épître de S. Jude. D'après les actes du concile de Laodicée (can. 60), elle appartient au recueil canonique des Saintes Écritures. Elle est connue des lettrés : le ℣. 13 suggère à S. Méthode d'Olympe une élégante paraphrase, où il parle des astres errants « voués au tourbillon des ténèbres » (*Die griesch. christl. Schriftst.*, 92). Dans les vers qu'il consacre au catalogue des Livres saints, S. Grégoire de Nazianze se garde de passer S. Jude sous silence :

Ἑπτὰ δε καθολικαί...
Ἰούδα δ'ἐστὶν ἑξδόμη
(*Carm.*, l. I, sect. I; XII, 38).

S. Amphiloque d'Iconium, à qui le Canon des deux Testaments avait inspiré un long poème iambique, subit pourtant l'influence de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe : à propos des épîtres catholiques, il rappelle les doutes dont la lettre de S. Jude avait été l'objet (*Carm.*, l. II, sect. II; VIII, 310-315). C'est l'information d'un homme cultivé, au courant des controverses de son temps, mais rien ne permet de penser qu'elle reflète le sentiment des Églises d'Asie, fût-ce celle d'Iconium.

D'ailleurs, même les chrétientés d'Orient sur lesquelles s'était exercée l'influence des biblistes syriens finirent par se rapprocher de la conception alexandrine du Canon. L'Église de Constantinople, à laquelle S. Jean Chrysostome avait pourtant communiqué les traditions exégétiques d'Antioche, n'en connaissait pas moins l'épître de S. Jude, dont Léonce de Byzance défendait le caractère sacré (*Contra nestorianos et eutychianos*, III, XIV). Les condamnations portées contre Théodore de Mopsueste et Théodoret, au Ve concile général de Constantinople, devaient contribuer à cette réaction contre le Canon restreint des Écritures. En Mésopotamie, un mouvement analogue se dessina en faveur de S. Jude. Sans doute, au VIe s., Paul de Perse (cf. Junilius, *Instituta regularia divinæ legis*, I, VI) et Cosmas Indicopleustès (*Topographia*, VII) devaient-ils signaler les hésitations qu'elle continuait à provoquer; au XIIe s., l'évêque de Nisibe, Abdicho ben Berika, se refusera encore à l'admettre (cf. M.-J. Lagrange, *op. cit.*, p. 163); cependant les nestoriens furent les seuls à se rallier définitivement à cette position radicale. Les monophysites au contraire reconnurent l'autorité de S. Jude : ils préféraient en effet à la Peschitto la version complète des Saintes Écritures, qu'avait composée au début du VIe s. le chorévêque Polycarpe, sous l'impulsion de Philoxène de Mabough, et la recension qui en fut exécutée cent ans plus tard par Thomas de Harqel. S. Jude fut également reçu par les Syriens catholiques, melchites ou maronites.

Mais c'est en Occident que la lettre de S. Jude devait connaître la diffusion la plus rapide. On sait par le Canon de Muratori qu'elle était en usage dans l'Église de Rome à la fin du IIe s. : *Epistola sane Judæ et superscripti Johannis duæ in Catholica habentur* (I, 68-69). C'est encore à Rome que S. Athanase, accueilli en 340 par le pape Jules Ier, rencontrera « les frères authentiquement légitimes » (cf. *39e lettre festale*, 8), qui l'assureront de la parfaite canonicité de l'épître (cf. M.-J. Lagrange, *op. cit.*, p. 134-135). Une réponse analogue fut donnée en 405 par le pape Innocent Ier (*Epist.*, VI) à S. Exupère de Toulouse. A partir du IVe s., les témoignages se multiplient : Lucifer de Cagliari fait de larges emprunts à S. Jude (*De non conven. cum hæret.*, in fine); Philastre de Brescia (*Liber de hæresibus*, LXXXVIII; cf. LVII), S. Ambroise (*In Lucam*, VI, 43), Rufin (*Comment. in Symb. apost.*, XXXVII) s'y réfèrent comme aux autres livres canoniques. En Italie, l'épître devait jouir d'une telle estime que le commentaire qu'en avait fait Didyme ne devait pas tarder à se répandre dans les Églises, grâce à une traduction latine de S. Épiphane (cf. Cassiodore, *De inst. div. litt.*, XIV). L'Afrique n'avait pas manifesté moins d'empressement : non seulement l'épître figure dans la liste des Livres saints approuvée par le concile de Carthage de 397 (can. 40), mais dès la fin du IIe s. Tertullien la cite comme Écriture, et loin de lui reprocher d'avoir utilisé les apocryphes, il invoque son autorité irréfragable en faveur du *Livre d'Hénoch* (*De cultu feminarum*, I, 3). S. Augustin, qui la tient lui aussi pour canonique (*De doctrina christiana*, II, VIII), y trouve un argument en faveur d'Hénoch, qui d'après lui se serait parfois exprimé d'une manière divine (*De civit. Dei*, XV, XXIII). En Espagne, durant la seconde moitié du IVe s., Priscillien tiendra le même raisonnement (*Liber apologeticus*, tract. III et V).

Cependant, les discussions dont l'épître avait été l'objet dans l'Antiquité devaient reprendre à la Renaissance. Cajetan (*Notæ in epist. II Petr., I, II, III Joa., Judæ*, Lyon, éd. 1639) fait siennes les objections dont il trouve l'écho chez les Pères, et il en conclut que la lettre de S. Jude ne possède qu'une autorité de second ordre. Calvin (*Christianæ religionis institutio*, Bâle, 1536), au contraire, la tient pour canonique, tandis que Luther (*Vorrede auf das N. T.*, Wittenberg, 1522) et Œcolampade (*Epistolarum libri quatuor*, Bâle, 1536) la rejettent. Pour mettre fin à ces hésitations, le concile de Trente décida de rappeler la doctrine traditionnelle de l'Église, et définit la canonicité de l'épître de S. Jude, le 8 avr. 1546.

IV. Doctrine. — La polémique engagée par S. Jude contre l'hérésie ne lui a pas permis de s'arrêter, comme il l'avait d'abord souhaité (℣. 3), à des considérations morales ou dogmatiques qui auraient donné à sa lettre un caractère positif plus accusé. Néanmoins, de brèves allusions apportent un témoignage précieux sur la pensée et la vie des premières communautés chrétiennes. On apprend que les fidèles s'adressent au « Dieu unique », à qui appartient « la gloire, la majesté, la domination, la puissance » de toute éternité (℣. 25; cf. Rom., XVI, 27; I Tim., I, 17), mais ils connaissent aussi la Trinité constituée par le Père, Jésus-Christ et l'Esprit-Saint (℣. 20-21). La préexistence du Verbe semble affirmée lorsque « le Seigneur » est présenté comme le Juge de l'Ancienne Alliance (℣. 5; cf. I Petr., I, 11; I Cor., X, 4-9). Quant à Jésus-Christ, c'est lui que le Père a envoyé pour opérer l'œuvre de notre salut (℣. 4-5, 25; cf. I Tim., I, 1; II, 3; IV, 10; Tit., I, 3; II, 10; III, 4). Enfin, l'Esprit-Saint est présent à l'âme du fidèle : et comme l'entend aussi S. Paul, c'est en lui que doit être formulée la prière (Judæ, ℣. 20; cf. Rom., VIII, 15, 26; I Cor., XII, 3; Gal., IV, 6). La foi constitue le fondement de la vie chrétienne (℣. 20), elle consiste dans l'adhésion aux vérités qui ont été transmises par l'Église (℣. 3, 20; cf. Rom., XVI, 17; I Cor., XI, 2; II Thess., II, 15; I Tim., VI, 20); on reconnaît son orthodoxie à la conformité avec l'enseignement des apôtres (℣. 17 sq.), mais elle est inséparable de la charité. Il faut, en effet, demeurer ferme dans l'amour de Dieu (℣. 21), et ici la pensée de S. Jude rejoint celle du IVe évangile ou des Épîtres joanniques. Dans ces conditions, le fidèle peut envisager avec confiance le jour du Jugement (℣. 21, 24) : il bénéficiera de la

miséricorde de Jésus-Christ pour la vie éternelle (ỽ. 21). Tel ne sera pas le sort des impies, ni celui des anges rebelles, qu'attend au contraire un châtiment inexorable (ỽ. 4-6, 13). L'épître se termine par une doxologie (ỽ. 24-25), qui paraît reproduire une formule liturgique, et laisse entrevoir la nécessité de la grâce : le chrétien ne peut se prétendre sans tache, ni parvenir à la béatitude, si Dieu lui-même n'a pris l'initiative de le secourir (ỽ. 24; cf. Eph., I, 4; Col., I, 22). Parmi les vérités que les destinataires de l'épître connaissent bien (ỽ. 5), il faut encore relever, comme chez les autres auteurs néotestamentaires (cf. Rom., V, 12-21; I Cor., XV, 45; Gal., IV, 21-31; Hebr., IV-V), la croyance à l'unité des deux Testaments et à la valeur figurative de l'Ancienne Loi. S. Jude fait donc fréquemment appel aux exemples typiques de l'histoire sainte. La sortie d'Égypte (ỽ. 5 *a*), le châtiment des incrédules au désert (ỽ. 5 *b*), la chute des Anges (ỽ. 6), la ruine des villes de la Pentapole (ỽ. 7), la faute de Caïn, l'égarement de Balaam, la révolte de Coré (ỽ. 11) lui suggèrent autant de rapprochements avec la conduite ou la destinée des hérétiques. Mais il est remarquable que sa connaissance des traditions juives s'inspire moins d'une étude directe du texte sacré que de la littérature apocryphe. D'aucuns se sont même demandé si cette dépendance ne créerait pas une grave difficulté doctrinale.

Tandis que les emprunts de S. Jude à la Bible hébraïque ou aux Septante sont rares et souvent incertains (cf. F.-H. Chase, art. cité, p. 801; J. Chaine, *op. cit.*, p. 277; A.-M. Dubarle, art. cité, p. 514), sa connaissance du *Livre d'Hénoch* semble évidente : il en cite presque à la lettre la version grecque, comme il est aisé de le constater en mettant en parallèle les deux textes. On se réfère ici à la traduction d'*Hénoch* découverte à Akhmim, et revisée par Charles, dans : *The ethiopic version of the Book of Enoch... with the fragmentary greek and latin versions* (*Anecdota Oxoniensia*, Semitic series, part. XI, Oxford, 1906, p. 5-7).

Version grecque du *Livre d'Hénoch* (I, 9) :	Citation du *Livre d'Hénoch* d'après S. Jude (ỽ. 14-15) :
ὅτι ἔρχεται	Ἰδοὺ ἦλθεν Κύριος
σὺν ταῖς μυριάσιν ἁγίαις αὐτοῦ	ἐν ἁγίαις μυριάσιν αὐτου
ποιῆσαι κρίσιν	ποιῆσαι κρίσιν
κατὰ πάντων	κατὰ πάντων
καὶ ἀπολέσαι	καὶ ἐλέγξαι
πάντας τοὺς ἀσεβεῖς	πάντας τοὺς ἀσεβεῖς
καὶ ἐλέγξαι πᾶσαν σάρκα	
περὶ πάντων ἔργων	περὶ πάντων τῶν ἔργων
τῆς ἀσεβείας αὐτων	ἀσεβείας αὐτῶν
ὧν ἠσέβησαν	ὧν ἠσέβησαν
καὶ σκληρῶν	καὶ περὶ πάντων τῶν σκληρῶν
ὧν ἐλάλησαν λόγων κατ'αὐτοῦ	ὧν ἐλάλησαν κατ' αὐτοῦ
ἁμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς	ἁμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς

Les différences sont donc de part et d'autre insignifiantes : elles tiennent à ce que le texte grec consulté par S. Jude pouvait contenir des variantes qui n'ont pas laissé de trace dans les recensions du *Livre d'Hénoch* que nous possédons. Peut-être aussi, suivant l'habitude des anciens, S. Jude se permettait-il une certaine liberté dans l'usage de sa citation, surtout s'il la reproduisait de mémoire. Les modifications qu'il y apporte dénotent parfois un souci de clarté : ainsi introduit-il le mot κύριος afin de dissiper toute équivoque sur l'identité du Souverain Juge (ỽ. 14). Il simplifie également le récit d'Hénoch en omettant, par exemple, ἀπολέσαι et πᾶσαν σάρκα, ou en plaçant ἐλέγξαι avant πάντας τοὺς ἀσεβεῖς (ỽ. 15). Mais des deux côtés la structure générale du texte est la même, et les ressemblances verbales ne permettent pas de douter que S. Jude opère ici une véritable citation littéraire. On a vu que les anciens ne s'y étaient pas trompés (cf. col. 1292-1294). Il est encore possible que dès le début de sa lettre (ỽ. 4), et avant d'avoir rapporté intégralement le texte de la prophétie d'Hénoch contre les impies (ỽ. 14-15), S. Jude y fasse une brève allusion. En tout cas, la façon dont il parle des astres errants (ỽ. 13) ou des anges coupables, provisoirement châtiés dans les liens et les ténèbres en attendant le Jour du Jugement (ỽ. 6), rappelle d'une manière saisissante le *Livre d'Hénoch* (XVIII, 13-16; X, 4-13) : on peut même relever de curieuses coïncidences verbales avec la version grecque d'Akhmim (comparer Judæ, ỽ. 6, et *Hénoch*, X, 4, 12; XII, 4; XV, 3; XXII, 11).

Ce ne sont pas là d'ailleurs les seuls rapprochements avec les apocryphes. L'allusion aux hommes pervers qui font acception de personne en vue d'un profit (ỽ. 16) paraît être une réminiscence de l'*Assomption de Moïse* (ỽ. 5). C'est à ce même ouvrage, composé dans les premières années de notre ère, que d'après Origène (cf. *supra*, col. 1292) S. Jude aurait emprunté le récit de l'altercation entre l'archange Michel et le diable, qui voulait lui ravir le corps de Moïse (ỽ. 9). Sans doute ici la vérification n'est-elle plus aujourd'hui possible, puisque précisément la partie de l'*Assomption de Moïse* relative à la mort du patriarche et à sa dispute avec l'archange Michel n'existe plus. Mais on peut accorder confiance à Origène, puisqu'il cite au même endroit d'autres fragments de l'apocryphe, et que des écrivains tels que Clément d'Alexandrie ou Didyme confirment ses déclarations (cf. *supra*, col. 1292, et Zahn, *Einleitung in das N. T.*, II, Leipzig, 1907, p. 208). L'hypothèse est donc pour le moins vraisemblable. Ailleurs, S. Jude évoque le péché des anges en même temps que celui de Sodome (ỽ. 6-7), comme les *Testaments des XII Patriarches* (*Nephtali*, III). Avec le *Targum de Jonathan* (*In Gen.*, IV, 7), il semble faire de Caïn le type de l'incrédule (ỽ. 11). Il souligne dans la conduite de Balaam l'amour du gain (ỽ. 11), comme le *Traité du Sanhédrin* (106 *a*). Selon une appellation courante chez les rabbins (*Vayyiqra Rabba*, 29), il présente Hénoch comme le septième patriarche depuis Adam (ỽ. 14). Enfin, l'interprétation qu'il donne du péché commis par les Fils de Dieu (Gen., VI, 2-4), et suivant laquelle les anges auraient eu commerce avec des femmes, se retrouve également dans le *Livre d'Hénoch* (IX, 8; X, 11; XII, 4), dans les *Jubilés* (IV, 15; V, 1-10), dans les *Testaments des XII Patriarches* (*Ruben*, V; *Nephtali*, III). D'autres comparaisons sont encore suggérées par Strack et Billerbeck (*Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, III, München, 1926, p. 771, 783 sq.); elles permettent à leur tour d'établir que S. Jude met à profit une vaste connaissance de la *Haggada*.

Une telle attitude a parfois été jugée incompatible avec l'inspiration d'un livre saint. On fit donc état de ces emprunts pour rejeter la canonicité de l'épître (cf. col. 1291-1292). Inversement, on pensa qu'un moyen de maintenir l'autorité de S. Jude était de le disculper de ces emprunts, et donc de mettre en doute les conclusions de la critique littéraire. Ainsi, pour lui éviter de parler d'un péché charnel des anges, eut-on recours à une exégèse compliquée et fort peu en accord avec le contexte : le ỽ. 7 aurait seulement contenu une allusion au crime des habitants de Sodome et de Gomorrhe (Ch. Robert, *Les fils de Dieu et les filles de l'homme*, dans *Rev. bibl.*, 1895, p. 348-466; F. Maier, *op. cit.*), ou bien à celui des séducteurs dont il a été question au ỽ. 4 (A. Charue, *loc. cit.*). D'après Cornely (*Cursus Scripturæ sacræ*, III, Paris, 1897, p. 657), aux ỽ. 9 et 14-15, il s'agirait d'événements substantiellement historiques, dont le souvenir se serait conservé dans la tradition orale (cf. H. Lesêtre, dans *Dict. de la Bible*, IV, 1071; A. Camerlynck, *loc. cit.*). J.-B. Frey (*Supplément*, I, 408) hésite à accepter l'affirmation des Pères, qui fait du ỽ. 9 de S. Jude une citation lit-

téraire de l'*Assomption de Moïse*. De son côté, J. Felten (*Die zwei Briefe des heiligen Petrus und der Judasbrief*, Regensburg, 1928) a recours à cette solution radicale, d'après laquelle ce serait le *Livre d'Hénoch* qui aurait été remanié d'après l'épître de S. Jude.

En réalité, ce problème, qui préoccupait tant les anciens, tient aujourd'hui beaucoup moins de place dans les discussions des critiques : on se rend mieux compte qu'il ne faut pas juger l'épître de S. Jude en fonction d'une théorie préconçue de l'inspiration, mais qu'il est au contraire indispensable de préciser la nature de l'inspiration d'après les faits bibliques eux-mêmes. Or, comme tout écrivain, S. Jude était tributaire du temps et du milieu où il vivait. Il ne pouvait s'exprimer sans trahir sa connaissance de la littérature juive profane, qu'elle lui ait suggéré de véritables citations ou de vagues réminiscences. De toute façon, en interprétant ses emprunts suivant la matérialité de la lettre, comme s'ils devaient, en eux-mêmes et en dehors de leur contexte, exprimer une vérité absolue, on s'exposerait à un inévitable contresens. D'ailleurs, il arriva parfois aux autres auteurs néotestamentaires d'avoir recours eux aussi à des sources apocryphes (cf. Charles, *The Assumption of Moses*, London, 1897; F. Martin, *Le Livre d'Hénoch*, Paris, 1906). Qu'il suffise de rappeler l'allusion de la Ire épître aux Corinthiens (x, 4) au rocher qui accompagnait les Hébreux durant leur voyage dans le désert, ou celle de la IIe épître à Timothée (III, 8) à la légende de Jannès et de Mambrès.

Il ne faudrait pas pour autant conclure que les réminiscences de S. Jude contribuent en quelque manière à la réhabilitation des apocryphes, ou fournissent une simple garantie en faveur de l'historicité de leurs récits. C'est bien à tort que Tertullien et Priscillien invoquaient son épître pour prouver la canonicité du *Livre d'Hénoch* (cf. *supra*, col. 1294). L'intention de S. Jude n'était pas là : il ne se proposait pas de nous renseigner sur la nature ou l'autorité des apocryphes. Il voulait avant tout mettre en relief la culpabilité des hérétiques et la sévérité du châtiment qui les attendait. L'importance de cet enseignement suffit à expliquer l'intervention d'un auteur inspiré.

Bibliographie. — Pour les ouvrages antérieurs à 1900, on consultera l'article de V. Ermoni sur l'épître de S. Jude, dans le *Dict. de la Bible*, t. III, 1903, col. 1807-1813. Depuis lors, il convient de signaler les travaux suivants : F.-H. Chase, *Epistle of Jude*, dans J. Hastings, *A Dictionary of the Bible*, II, 1900, p. 799-806; Ch. Bigg, *Epistles of St Peter and St Jude*, dans *International critical Commentary*, Édimbourg, 1902; F.-C. Ceulemans, *Commt. in epistolas catholicas et Apocalypsim*, Malines, 1904; H. Schwenhorst, *Das Verhältnis des Judasbriefes zum zweiten Petrusbriefe untersucht*, Münster im W., 1904; F. Maier, *Der Judasbrief, seine Echtheit, Abfassungszeit und Leser*, dans *Biblische Studien*, XI, Fribourg-en-Br., 1906; Th. Calmes, *Épîtres catholiques et Apocalypse*, Paris, 1907; J.-B. Mayor, *The Epistle of St Jude and the second Epistle of St Peter*, Londres, 1907; A. Camerlynck, *Commentarius in epistolas catholicas*, Bruges, 1909; J. de Zwaan, *II Petrus en Judas. Textuitgave met inleidende Studiën en Textueelen Commentaar*, Leiden, 1909; H. Windisch, *Die katholischen Briefe*, dans *Handbuch zum N. T.* (Lietzmann), IV, Tübingen, 1911; Knopf, *Die Briefe Petri und Judä*, dans *Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T.* de Meyer, XII, Göttingen, 1912; Fillion, *Les épîtres catholiques*, dans *La Sainte Bible commentée*, VIII, Paris, 1915; G. Wohlenberg, *Der erste und zweite Petrusbrief und der Judasbrief*, dans *Kommentar zum N. T.*, Leipzig, 1915; J.-P. van Kasteren, *De Brief van den Apostel Judas, uit het Grieksch vertaald en verklaard*, Utrecht, 1916; Hollman-Bousset, *Der Brief des Judas und der zweite Brief des Petrus*, dans *Die Schriften des N. T.* de J. Weiss, III, Göttingen, 1917; W. Vrede, *Judas, Petrus und Johannesbriefe*, dans *Die heilige Schrift des N. T.*, Bonn, 1921; J.-B. Colon, *Épître de Jude*, dans *Dict. de théol. cath.*, VIII, 1925, col. 1668-1681; J. Felten, *Die zwei Briefe des heiligen Petrus und der Judasbrief*, Regensburg, 1928; J.-Th. Beelen et A. van der Heeren, *De katholieke Brieven*, Bruges, 1932; F. Hauck, *Die katholischen Briefe*, Göttingen, 1937; A. Charue, *Les épîtres catholiques*, dans *La Sainte Bible*, de L. Pirot, XII, Paris, 1938; J. Chaine, *Les épîtres catholiques*, collect. des Études bibliques, Paris, 1939; G. Staffelbach, *Die Briefe der Apostel Jakobus und Judas, Petrus und Johannes*, Luzern, 1941.

R. Leconte.

JUDÉO-CHRÉTIENS. — I. Introduction. II. Les judéo-chrétiens de l'Église primitive. Hébreux et hellénistes. III. Expansion judéo-chrétienne. Entrée des païens dans l'Église et prérogatives d'Israël. IV. Les judaïsants : Antioche, Jérusalem, Galatie, Corinthe, Rome. Incident d'Antioche. V. Les judéo-chrétiens du concile de Jérusalem à la fin de l'âge apostolique. VI. Conclusion. Bibliographie.

I. Introduction. — 1° *Définition des termes.* — Le terme *judéo-chrétien* ne se trouve nulle part dans le N. T. On y lit seulement Ἰουδαῖος et Χριστιανός employés séparément. Ἰουδαῖος, pris comme adjectif et comme substantif, désigne les Juifs ou ce qui concerne les Juifs. S. Paul emploie parfois οἱ Ἰουδαῖοι pour désigner les chrétiens d'origine ou de race juive (Gal., II, 13, 14). Il emploie aussi, dans le même sens, τοῦς ἐκ περιτομῆς (Gal., II, 12), qu'il ne faut pas traduire : « les partisans de la circoncision », mais « les circoncis ». D'une façon analogue, il se sert du terme τὰ ἔθνη, pour désigner les chrétiens d'origine païenne (Gal., II, 12, 14; Rom., XVI, 4). Le substantif Χριστιανός, disciple du Christ, ne se lit que trois fois dans le N. T. (Act., XI, 26; XXVI, 28; I Petr., IV, 16); mais au second siècle, il est d'un usage courant chez les auteurs chrétiens et profanes. Au début, il n'a peut-être désigné que les fidèles d'origine païenne (cf. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, II, 346, n. 3).

Le terme *judéo-chrétien*, comme sa composition l'indique, désigne donc en premier lieu tous les chrétiens d'origine ou de race juive, aussi bien ceux de la Diaspora, appartenant à l'hellénisme, que ceux de Jérusalem et de Palestine. Dans un sens plus restreint il désigne spécialement les chrétiens de l'Église de Jérusalem et ceux de Palestine. Il prend alors une nuance doctrinale, car il s'applique à des convertis restés généralement plus attachés à la Loi et plus jaloux des prérogatives d'Israël que ceux de la Diaspora. Le type de ces judéo-chrétiens est décrit dans les Actes : « Tu vois, frère, combien de milliers de Juifs ont cru, et tous sont zélés pour la Loi. Or ils ont entendu que tu enseignes — il s'agit de S. Paul — aux Juifs dispersés parmi les gentils, de renoncer à Moïse, leur disant de ne pas circoncire leurs enfants et de ne pas se conformer aux coutumes » (Act., XXI, 20-21).

Il ne faut pas confondre judéo-chrétien avec *judaïsant*. Le verbe Ἰουδαΐζειν s'emploie dans les LXX (Esth., VIII, 17) en parlant de l'étranger qui imite les Juifs, qui se conforme à leurs croyances et à leurs pratiques (cf. S. Ignace, *Ad Magnes.*, X; Plutarque, *Cic.*, 7). C'est ainsi que S. Pierre, d'après Gal., II, 14, obligeait, par son exemple, les païens convertis à « judaïser ». Par extension on appelle *judaïsants* ceux qui voulaient imposer aux païens convertis la pratique de la loi juive. Nous en voyons un type dans Act., XV, 1, 5 et Gal., II, 4. Ils appartenaient sans aucun doute à l'Église judéo-chrétienne; mais ils ne se contentaient pas, comme les autres judéo-chrétiens, de rester fermement attachés à la Loi, ils prétendaient l'imposer aux païens convertis. Jusqu'au concile de Jérusalem, vers l'an 49, cette attitude pouvait être objet de discussion dans l'Église-mère, malgré certains cas isolés où des païens avaient été admis au baptême sans passer par le judaïsme. Mais après le concile, où fut tranchée la question de principe, les judaïsants qui s'obsti-

nèrent formèrent un groupe dissident à tendances pharisiennes, qui se sépara de la foi orthodoxe. On distingue parfois plusieurs sortes de judaïsants, mais cette distinction prête à équivoque : seuls les fanatiques obstinés, qui firent de la pratique de la Loi une condition indispensable au salut des païens et furent les ennemis acharnés de S. Paul, méritent cette appellation et formèrent dans la suite une secte hérétique.

2° *Objet de cet article.* — Le présent article a pour *objet* d'exposer l'histoire doctrinale et de dégager la physionomie religieuse des premiers groupements de chrétiens issus du judaïsme; d'étudier leur attitude à l'égard de la Loi et des prérogatives d'Israël; de montrer leur rôle dans le premier développement du christianisme, et d'éclairer par là les origines chrétiennes au moment où l'Église prend pleine conscience de son autonomie et de sa mission universelle.

Les *sources* qui nous font connaître les judéo-chrétiens sont les livres du N. T., spécialement les Actes des Apôtres, l'épître aux Galates, et les épîtres aux Corinthiens. L'épître de S. Jacques, l'épître aux Hébreux et le Ier évangile nous renseignent indirectement sur les milieux judéo-chrétiens pour lesquels ils ont été écrits. Les premiers écrivains ecclésiastiques, les écrits rabbiniques, Flavius Josèphe et l'historien Eusèbe fournissent aussi quelques renseignements utiles.

II. Les judéo-chrétiens de l'Église primitive. Hébreux et hellénistes. — 1° *Les judéo-chrétiens de l'Église primitive.* — Les premiers convertis, à Jérusalem, étaient tous juifs. Groupés autour des Douze, ils formaient comme une secte à l'intérieur même du judaïsme. Ils fréquentaient le Temple, célébraient les fêtes, observaient le sabbat et les jeûnes; ils se soumettaient aux prescriptions légales et faisaient circoncire leurs enfants (Act., II, 1, 46; III, 1; V, 42; X, 9; XVIII, 14, 18; XX, 6, 16; XXI, 20, 21).

Ils formaient cependant une communauté déterminée. Ils se distinguaient par la foi à Jésus, comme Messie, Fils de Dieu, mort et ressuscité, élevé au ciel et « fait Seigneur et Christ » (Act., II, 36). Ils exigeaient le repentir et la conversion pour avoir la rémission des péchés, en attendant le salut, « le rétablissement de toutes choses » (Act., III, 21). Cette formule un peu vague mêlait à l'espérance transcendante d'un monde futur des aspirations de messianisme terrestre empruntées au judaïsme. Elle exprimait la restauration universelle des choses, voulue par Dieu et liée au retour prochain ou « parousie » du Christ.

Les judéo-chrétiens gardaient l'enseignement des apôtres, dont l'objet principal était la messianité de Jésus (Act., II, 42; IV, 2; V, 42). Convaincus qu'ils formaient la portion du peuple choisi destinée à hériter du royaume à venir, ils sentaient la nécessité d'observer scrupuleusement la Loi de Dieu. Jésus n'avait-il pas dit : « Si votre justice ne surpasse celle des pharisiens et des scribes, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux » (Matth., V, 19)? Aussi ne leur venait-il point à l'esprit que la Loi pût être abolie ou cesser d'être obligatoire.

Ils ne formaient pas seulement une association de disciples ayant un maître commun, ni de croyants attachés à une même foi. Ils se regardaient comme des « frères », unis par un lien plus étroit que celui de la famille ou de la société. Ils mettaient leurs biens en commun; car en Judée et à Jérusalem, on était généralement pauvre et la plupart d'entre eux étaient de condition modeste. Mais le motif de charité n'était point le seul à commander cette « expérience de communisme ». Le sentiment de fraternité qui les animait faisait passer l'intérêt de la famille chrétienne avant celui des individus. L'attente de la parousie et le détachement des choses de la terre facilitaient sans doute cette pratique, mais ne suffiraient point à l'expliquer.

On entrait dans la communauté judéo-chrétienne par le baptême. Ce rite n'était pas une simple purification, comme celle que les prosélytes juifs pratiquaient après la circoncision. C'était une initiation : chacun devait se repentir et être baptisé « au nom de Jésus-Christ » pour obtenir le pardon des péchés et recevoir ensuite le Saint-Esprit (Act., II, 38). — Tant qu'ils ne furent pas excommuniés pour avoir professé que Jésus était le Messie (cf. Joa., IX, 22; XII, 42; XVI, 2), les nouveaux convertis fréquentaient encore la synagogue pour entendre lire et expliquer la Loi. Ils avaient cependant leurs réunions et leur vie religieuse propres. S'assemblant dans les maisons privées, « ils persévéraient dans la doctrine des apôtres et dans l'union, τῇ κοινωνίᾳ, dans la fraction du pain et dans les prières » (Act., II, 42). Dans ce verset, la « fraction du pain », jointe à la doctrine des apôtres, à l'union fraternelle, κοινωνίᾳ, et aux prières, est présentée comme un acte religieux. Sans doute, il n'est pas certain que, dans le N. T., cette expression rappelle toujours l'eucharistie (par ex. dans Luc., XXIV, 30, 35; Act., II, 46; XXVII, 35), mais il semble bien qu'elle désigne ce sacrement dans Act., II, 42; XX, 7, 11; I Cor., X, 16. Le repas en commun était suivi de la célébration de l'eucharistie. La Peschitto (Act., II, 42) traduit : « la fraction de l'eucharistie ». La « communion », κοινωνία, trouvait son expression dans les repas pris en commun, avec la réception de l'eucharistie. Il y avait réunion effective et aussi union de tous les chrétiens avec le Christ. S. Paul devait dire plus tard : « Le pain que nous rompons n'est-il pas la communion au corps du Christ? Puisqu'il y a un seul pain, nous formons un seul corps, tout en étant plusieurs, car nous participons tous au même pain » (I Cor., X, 16-17). L'auteur des Actes, disciple de S. Paul, a employé la formule paulinienne. (Sur les controverses concernant la « fraction du pain », voir l'art. Eucharistie, *Suppl.*, II, 1154 sq., 1171 et 1182.)

Après le baptême, les néophytes recevaient l'Esprit-Saint, qui se manifestait d'une manière sensible (cf. Act., I, 2; II, 38). Il poussait les fidèles à « témoigner avec force », à prêcher courageusement la parole de Dieu. Son action apparaît dans chaque événement important. Le Saint-Esprit était généralement donné par l'imposition des mains des apôtres (Act., VIII, 17-18) ou d'un disciple spécialement choisi par Dieu, comme Ananie (Act., IX, 17). Le jour de la Pentecôte, les disciples assemblés furent remplis de l'Esprit-Saint par Jésus-Christ (Act., II, 4, 33). Il semble bien qu'il en fut de même pour ceux qui se convertirent, ce même jour, à la première prédication de S. Pierre (Act., II, 38; cf. Act., IV, 31; V, 32; XI, 17; XIII, 52). Dans Act., X, 44-46 (cf. XI, 15), l'Esprit-Saint descend sur Corneille et les siens pendant que S. Pierre parle, sans l'imposition des mains et avant le baptême, phénomène miraculeux, signe décisif de la volonté divine. S. Paul, en recouvrant la vue, reçoit aussi le Saint-Esprit avant le baptême, mais par l'imposition des mains d'Ananie (Act., IX, 17-18).

Pour les premiers judéo-chrétiens, recevoir l'Esprit-Saint signifiait moins l'inspiration intérieure et le principe de la vie spirituelle, comme chez S. Paul, que les manifestations extérieures de l'Esprit-Saint, les charismes. Toutefois, la conduite des apôtres et des disciples montre bien que l'Esprit était aussi pour eux le principe de la vie morale et religieuse. Mais l'historien des Actes n'en mentionne que les effets extérieurs les plus frappants, ceux qui ont une valeur démonstrative, qui sont « des signes ». Il dit cependant parfois de ses personnages qu'ils étaient « remplis de l'Esprit-Saint et de sagesse » (Act., VI, 3; cf. 10).

Poussés par l'Esprit-Saint, les apôtres et aussi les fidèles prêchaient avec assurance au nom de Jésus (Act., IV, 31). La présence des Juifs qui montaient au Temple leur fournissait de fréquentes occasions de leur parler du Messie Jésus. Ils l'annonçaient publiquement par les rues, sur les places et partout où se formait un attroupement. Ils enseignaient dans le Temple et dans les maisons (Act., V, 42). Ils se considéraient comme ayant la mission d'amener à la foi nouvelle tous leurs coreligionnaires. Les autorités juives, prêtres et sadducéens, plutôt que les pharisiens, en prirent ombrage et leur suscitèrent de l'opposition (Act., IV, 1-2). La cause de cette première persécution ne fut point précisément le fait que les apôtres prêchaient une religion nouvelle ou étaient ennemis de la Loi; car ils restaient fidèles au judaïsme intégral. Mais en prêchant un Messie, ils donnaient l'impression d'agitateurs politiques provoquant des attroupements. La notion de Messie éveillait en effet dans l'âme juive des sentiments d'indépendance et de révolte nationale; dans l'esprit populaire, Messie était presque synonyme de chef de bande (cf. Act., V, 36-37). C'est pourquoi les apôtres ne sont point arrêtés comme blasphémateurs ni comme violateurs de la Loi (Act., IV, 3). On se contente de leur interdire, avec menace, « de parler et d'enseigner au nom de Jésus » (Act., IV, 18, 21). Comme ils gagnaient de plus en plus l'estime du peuple, le grand-prêtre et le parti des sadducéens les firent arrêter une seconde fois, mais ils furent traités avec ménagement, à cause du peuple (Act., V, 26). L'aspect politique de l'affaire préoccupait les sadducéens plus que son aspect religieux. Tout autre sera, dans la suite, le cas de S. Étienne, que l'on accusera de blasphémer contre le Temple et contre la Loi.

2° *Hébreux et hellénistes.* — Malgré le sentiment de fraternité qui animait les premiers fidèles, la communauté judéo-chrétienne de Jérusalem se composa, dès l'origine, de deux éléments nettement différenciés : les « hébreux » et les « hellénistes ». Les hébreux étaient les Juifs originaires de Jérusalem ou de la Palestine, parlant araméen et stricts observateurs de la Loi. S. Paul, bien qu'originaire de Tarse, ville hellénisée, se range parmi les hébreux, pour marquer son attitude à l'égard de la Loi avant sa conversion. Les hellénistes étaient les Juifs de la διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων. A Jérusalem, il y en avait un grand nombre, provenant de toutes les parties du monde romain. Ils y avaient leurs synagogues et parlaient grec. Les « hellénistes » dont parle le livre des Actes (VI, 1) sont donc des judéo-chrétiens de langue et aussi probablement d'éducation grecques. De très bonne heure, si ce n'est dès le commencement, des Juifs hellénistes s'adjoignirent à la communauté des « galiléens ».

Ainsi les deux groupes dont se composait la communauté différaient sensiblement par la langue et l'éducation. Les hellénistes n'avaient point tous, comme on l'a prétendu, tendance à abandonner la Loi. Ceux qui lapidèrent S. Étienne étaient fanatiques, et S. Paul était affilié à ce groupe (Act., VII, 57, 59). Mais ils la comprenaient d'une façon plus humaine, plus universaliste et plus morale. Ils n'avaient pas au même degré que les hébreux la haine de l'étranger. Notons que S. Étienne fut lapidé, non pour avoir rejeté la Loi, mais parce qu'il reprochait aux Juifs de l'avoir méconnue et violée en condamnant Jésus (Act., VII, 52-53). Il leur reprochait également de n'avoir point compris la notion d'un culte spirituel et universel et de rester attachés au particularisme et au formalisme légal (VII, 48-50). Le discours de S. Étienne représente la tendance judéo-chrétienne hellénistique, celle qui animera dans la suite les propagateurs de la foi. (Cf. A. Deissmann, *Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus*, dans *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, Leipzig, 1903, p. 161 sq.; M. Friedländer, *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu*, Berlin, 1905.)

Le dissentiment qui éclata entre les hébreux et les hellénistes, dont « les veuves étaient négligées dans l'assistance journalière » (Act., VI, 1), n'était sans doute point dû uniquement à la diversité de langue ou d'éducation. Le judaïsme hellénistique était regardé par les hébreux comme un judaïsme inférieur. Les hellénistes se permettaient des choses que les rabbins de Palestine ne pouvaient admettre. Ils étaient considérés comme des Juifs de deuxième classe, à demi hérétiques, parce qu'ils avaient séjourné longtemps parmi les païens et parlaient la langue des *goïm*, la langue « exécrée » (cf. Mischna, *Sota*, IX, 14; Fl. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, XI, 2). Pour les hébreux de la stricte observance, la haine de la langue grecque faisait partie du patriotisme autant que de la religion. On comprend qu'ils aient eu des répugnances, même après leur conversion, à fraterniser pleinement avec les hellénistes. Ils étaient portés à les traiter, au point de vue religieux, comme des prosélytes, à l'égard desquels l'école de Shammaï était assez mal disposée (cf. *Schabbath*, 31 *a*). Ainsi les préjugés traditionnels pouvaient se faire sentir même chez les chrétiens et expliquer, dans une certaine mesure, les incidents qui donnèrent lieu à l'institution des diacres (Act., VI, 1 sq.).

A en juger par leurs noms, les diacres semblent avoir été tous des Juifs hellénistes, sauf Nicolas, païen d'origine, mais devenu prosélyte, c'est-à-dire agrégé complètement à la communauté d'Israël. La fonction assignée aux « sept » n'était pas de tout point identique à celle des diacres dans la seconde moitié du premier siècle. Étienne et Philippe, les seuls dont nous sachions quelque chose, avaient un rôle beaucoup plus important que celui des « diacres » dans les épîtres pastorales (cf. Act., VI, 8 sq.; VIII, 5-13, 26). Ces « ministres » de la première heure, bien qu'ils ne soient pas explicitement appelés διάκονοι, avaient cependant une fonction religieuse, désignée par les termes διακονία, διακονεῖν : ils étaient remplis « de l'Esprit-Saint et de sagesse », ils avaient reçu l'ordination par l'imposition des mains et ils exerçaient avec autorité l'apostolat. Il n'est plus question de leur office après la prédication de Philippe (Act., VIII, 4). Plus tard, les « diacres » furent leurs successeurs, comme les évêques furent les successeurs des apôtres (cf. E. Jacquier, *Les Actes des apôtres*, p. 189).

La présence de ces deux éléments, hébreux et hellénistes, dans l'Église primitive, éclaire l'attitude des judéo-chrétiens à l'égard du judaïsme. Seuls, en effet, les hellénistes furent dispersés par la persécution qui suivit la mort de S. Étienne; le terme πάντες (Act., VIII, 3) ne doit pas être pris dans toute sa rigueur. Ainsi, ce furent les hellénistes qui répandirent la foi dans la Judée, la Samarie et jusqu'en Phénicie, dans l'île de Chypre et à Antioche (Act., VIII, 1; XI, 19). Moins formalistes à l'égard de la Loi que les hébreux de Jérusalem, plus aptes qu'eux à comprendre la religion « en esprit et en vérité », ils étaient qualifiés pour être des agents de l'expansion chrétienne auprès des Juifs de la Diaspora, et surtout auprès des Grecs.

Entre les deux tendances se place Barnabé, le lévite cypriote, converti de la première heure (Act., IV, 36 sq.), l'ami et le compagnon de S. Paul. Très considéré dans l'Église de Jérusalem, où il avait séjourné longtemps, il apparaîtra comme le principal personnage de l'Église d'Antioche et jouera un rôle important dans l'Église judéo-chrétienne. Il introduira S. Paul dans l'Église mère et calmera les appréhensions des chrétiens de Jérusalem, en se portant en quelque sorte garant de sa conduite nouvelle. Enfin,

il servira à diverses reprises comme de trait d'union entre les deux Églises (cf. Act., XI, 22-23, 30).

III. Expansion judéo-chrétienne. Entrée des paiens dans l'Église et prérogatives d'Israel. — 1° *L'expansion judéo-chrétienne.* — A Jérusalem, la première expansion chrétienne s'était faite par l'apostolat des Douze et des premiers disciples. A Damas, où la colonie juive était très importante, la foi chrétienne pénétra de bonne heure (cf. Act., IX, 2 sq.; XXVI, 11; Fl. Josèphe, *De bello jud.*, II, XX, 2; *Ant. jud.*, XVIII, V, 1-3). Ananie était sans doute un converti de la première heure. Judéo-chrétien strict observateur de la Loi, εὐλαβὴς κατὰ τὸν νόμον, et estimé de tous les Juifs (Act., XXII, 12), il était, sinon le personnage principal, du moins un disciple notoire dans la communauté.

A la suite de la persécution, Philippe, l'un des « sept », annonça l'Évangile à Samarie. Les Samaritains, bien que d'une race hétérogène où se mêlaient le sang juif et le sang païen, avaient conservé la religion d'Israël à un stade encore primitif. Ils pratiquaient la circoncision, observaient le sabbat et les fêtes juives; mais leur lieu de culte était le Garizim, non le Temple de Jérusalem. Les Juifs les haïssaient et les méprisaient (Joa., IV, 9; VIII, 48); ils les traitaient comme des étrangers (Luc., XVII, 18), mais non comme des païens. Les autorités rabbiniques estimaient qu'il était légitime de manger avec eux. Dans ces conditions, leur évangélisation ne pouvait provoquer aucune réaction de la part de l'Église de Jérusalem. Mais l'on comprend que Philippe, un helléniste, dut prendre plus d'intérêt qu'un hébreu palestinien à leur annoncer l'Évangile.

Philippe convertit également l'eunuque de la reine d'Éthiopie (Act., VIII, 26 sq.). Ce personnage, selon Eusèbe (*Hist. eccl.*, II, I), serait le premier païen admis dans l'Église. Mais le récit des Actes suggère que s'il n'était pas juif de race, il était du moins prosélyte et par conséquent agrégé à la famille d'Israël. La défense du Deutéronome, interdisant à un eunuque d'être membre de la communauté d'Israël, ne devait plus être strictement observée, comme le fait déjà pressentir Is., LVI, 3 sq. S'il en est ainsi, son cas n'était pas différent de celui de Nicolas le diacre, et ne posait encore aucune question de principe relativement à l'observation de la Loi.

Le cas de S. Paul, Juif hébreu admis dans l'Église par Ananie, ne souleva lui non plus aucune question de principe. Il provoqua seulement un sentiment de surprise et de crainte : à Damas, il fallut un ordre divin pour qu'Ananie se décidât à l'admettre, et à Jérusalem, ce fut sur l'intervention de Barnabé qu'il put prendre contact avec les disciples.

2° *L'entrée des païens dans l'Église et les prérogatives d'Israël.* — Le centurion Corneille fut la première recrue faite chez les païens (Act., X, 44; XI, 15; cf. XV, 7-9). Corneille adorait le Dieu d'Israël, mais n'était pas prosélyte. Un judéo-chrétien strict observateur de la Loi ne devait ni entrer chez lui, ni surtout manger avec lui. Pierre dut se justifier en faisant appel à la volonté de Dieu manifestée clairement par la grâce de l'Esprit-Saint. Les chrétiens de Jérusalem se rendirent à cet argument en disant : « Dieu a donc accordé aussi aux gentils la pénitence, afin qu'ils aient la vie » (Act., XI, 18). Ainsi l'Église judéo-chrétienne de Jérusalem reconnaissait que les païens pouvaient être admis à la foi sans passer par le judaïsme. Le principe en était acquis dès ce moment, comme le montrera le discours de Pierre (Act., XV, 7-9). Ainsi, les « faux frères intrus », παρεισάκτους, dont parle l'épître aux Galates (II, 4) et qui prétendaient imposer la circoncision comme condition indispensable au salut, donnent l'impression d'être des nouveaux venus dans l'Église et, en tout cas, avec leurs vues extrêmes, ils ne représentent pas l'opinion qui avait prévalu dans l'Église judéo-chrétienne après la conversion de Corneille.

On objectera sans doute que l'incident d'Antioche (Gal., II, 11 sq.) s'explique difficilement si le récit de cette conversion est historique, mais l'objection provient d'une confusion. Les judéo-chrétiens glorifient Dieu d'avoir accordé la grâce du salut aux païens, non d'avoir dispensé les Juifs de l'observation de la Loi dans leurs rapports avec les nouveaux convertis. Les deux questions étaient entièrement distinctes. Le concile de Jérusalem devait trancher définitivement la première, mais sans aborder la seconde. Les judéo-chrétiens, au moins ceux de Jérusalem, tout en admettant la légitimité de la conversion des païens, restaient strictement attachés à la Loi; le passage des Actes, XXI, 19-20 est décisif sur ce point. La question posée à Antioche (Gal., II, 11 sq.) sera donc toute différente de celle qui fut traitée au concile. En somme, la manifestation de l'Esprit-Saint à Césarée signifiait l'admission des gentils dans l'Église, non le droit, pour les judéo-chrétiens, d'abandonner les pratiques légales. Même convertis, les Juifs de Jérusalem n'avaient point complètement abandonné la conscience de leur supériorité comme peuple choisi, et leur foi au Messie Jésus leur semblait inséparable de la pratique intégrale de la Loi (cf. Act., XXI, 19-20).

Les hellénistes et les prosélytes chassés de Jérusalem trouvèrent un asile tout indiqué à Antioche. Les Juifs étaient très nombreux dans cette ville et y faisaient constamment un grand nombre de prosélytes parmi les Grecs (cf. Fl. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, III, 1; *De bello jud.*, VII, III, 3). Le judaïsme d'Antioche ne s'était pas assimilé la culture hellénistique au même degré que celui d'Alexandrie; mais il avait cependant fait beaucoup pour préparer dans cette ville la voie à l'Évangile. Le diacre Nicolas, prosélyte d'Antioche, était un de ces nombreux Grecs qui avaient subi l'influence de la foi juive. Les hellénistes chassés de Jérusalem affluèrent à Antioche. L'Église s'y développa, composée d'éléments divers, Grecs d'origine et Juifs parlant grec, et elle devint ainsi particulièrement apte à jouer un rôle dans la diffusion du christianisme.

Peu de temps avant le concile de Jérusalem, il y avait déjà à Antioche un bon nombre de païens convertis par des prédicateurs cypriotes et cyrénéens (Act., XI, 20-21; dans ce passage, il faut lire πρὸς τοὺς Ἕλληνας et non Ἑλληνιστάς, comme portent *B* et le texte antiochien, sinon la notice serait inintelligible). Il y eut donc d'assez bonne heure, à Antioche, une communauté chrétienne composée, si ce n'est uniquement, du moins en grande partie de gentils incirconcis, avec lesquels les judéo-chrétiens stricts observateurs de la Loi ne pouvaient fraterniser. Mais ceux d'Antioche, d'origine et d'éducation hellénistiques, plus larges d'esprit, devaient se mêler sans scrupule légal à leurs frères païens. Pierre fera de même plus tard, d'après Gal., II, 12-13. L'Église d'Antioche devint bientôt la première Église de la gentilité et le centre le plus important d'expansion chrétienne. En effet, en apprenant la conversion des « Grecs » à Antioche, les judéo-chrétiens de Jérusalem s'étaient émus : qu'allaient devenir les prérogatives d'Israël si les païens entraient en masse dans l'Église? Ils envoyèrent Barnabé à Antioche voir ce qui s'était passé. Ayant constaté « la grâce de Dieu » (Act., XI, 23), celui-ci s'en réjouit et comprit que le moment était venu de faire d'Antioche un centre missionnaire. Il alla à Tarse pour prendre Paul avec lui. Ce fut d'Antioche que l'apôtre partit pour ses missions et que l'Évangile se répandit dans le monde romain.

Ainsi l'Église primitive, tout en gardant son unité, se divisa en deux fractions, ayant chacune sa physionomie propre et sa manière de concevoir l'apostolat : celle de Jérusalem, plus formaliste, plus attachée à la lettre de la Loi et aux prérogatives d'Israël (cf. Act., XXI, 20-21); celle d'Antioche, plus accessible à l'idée universaliste et plus accueillante aux païens. Or le moment était venu où ceux-ci allaient entrer en masse dans l'Église. Allait-on les admettre à un rang d'égalité avec les Juifs, le peuple choisi et privilégié? Il y avait, nous l'avons noté à propos du centurion Corneille, deux questions distinctes. D'abord fallait-il imposer aux païens la circoncision et la Loi? Cette première question avait été virtuellement résolue par l'attitude de Pierre agissant sur l'ordre de Dieu (Act., XI, 18; XV, 7-10). Sans doute, les dirigeants de Jérusalem et la majorité des fidèles s'étaient-ils inclinés devant les faits; mais les événements allaient montrer que des zélateurs de la Loi, à esprit pharisien, n'avaient point connu ou point accepté cette explication. L'autre question était celle-ci : les judéo-chrétiens devaient-ils observer strictement la Loi dans leurs relations avec les païens convertis, surtout dans les repas de communauté? Cette question n'avait point été abordée, et la pensée ne venait pas à l'esprit des judéo-chrétiens de Jérusalem de se croire dispensés des pratiques légales. La première question allait donner lieu à un grave conflit aboutissant à la crise des « judaïsants »; la seconde, à divers incidents, dont ceux d'Antioche (Gal., II, 11 sq.) et de Jérusalem (Act., XXI, 20-24) sont les plus caractéristiques.

D'ailleurs, Jésus ne s'était prononcé sur aucune de ces deux questions. Il avait bien laissé entendre que les païens devaient faire partie de la foi nouvelle, et non plus du judaïsme officiel exclu par sa faute (Matth., VIII, 5-13; XXI, 41-44; Marc., XII, 9-12; Luc., VII, 1-10; X, 16-19; XIII, 28-30). Il avait donné aux apôtres la mission d'instruire « tous les peuples » (Matth., XXVIII, 19-20). Mais il n'avait point dit comment se ferait cette admission dans le nouvel Israël, si ce n'est par le baptême. Il avait lui-même observé la Loi et proclamé sa perpétuité (Matth., V, 17-18; Luc., XVI, 17), mais il avait aussi condamné le formalisme des pharisiens et donné à la Loi un sens et un esprit nouveau (Matth., XII, 1-8; XXIII, 4; Marc., II, 27-28; III, 1 sq.; Luc., XI, 46). Il avait mangé avec les publicains et les pécheurs, au grand scandale des pharisiens (Matth., IX, 9-13). Dans ces conditions, l'on ne pouvait faire appel à l'enseignement du Maître pour résoudre ces questions. Mais l'esprit de l'Évangile, exprimé par Jésus dans la formule d'Osée : « Je veux la piété et non le sacrifice » (Os., VI, 6), devait finir par triompher.

IV. Les judaisants : Antioche, Jérusalem, Galatie, Corinthe, Rome. Incident d'Antioche. — 1° *Les judaïsants.* — Au cours d'une première mission, Paul et Barnabé avaient converti des multitudes de païens sans leur imposer la Loi. Ils avaient été « envoyés par le Saint-Esprit » (Act., XIII, 4; cf. 3) et « recommandés à la grâce de Dieu » (Act., XIV, 25). De retour à Antioche, ils racontent « tout ce que Dieu avait fait avec eux et comment il avait ouvert aux gentils la porte de la foi » (Act., XIV, 26). Leur œuvre portait donc la marque divine et se justifiait elle-même. Les chrétiens d'Antioche ne font aucune objection; ils semblent trouver la chose toute naturelle. Également en Phénicie et en Samarie, la nouvelle de la conversion des gentils cause une grande joie à tous les frères (Act., XV, 3). Il n'en fut pas de même à Jérusalem. Il y avait dans l'Église-mère plus d'un chrétien qui n'avait pas approuvé sans réserve la conduite de Pierre baptisant Corneille sans lui imposer la Loi. D'autres devaient être profondément troublés par le rapide développement de l'Église dans la gentilité. Le peuple choisi n'allait-il pas perdre ses prérogatives et la Loi divine toute sa sainteté? Ceux qu'animait l'esprit pharisien estimèrent que le moment était venu d'agir : pour eux, l'œuvre de Paul et de Barnabé était une erreur qu'il fallait combattre. On devait imposer aux gentils la Loi et la circoncision. Telle était la thèse des « judaïsants », les ennemis acharnés de l'apôtre. Nous en voyons à Antioche, à Jérusalem, en Galatie, à Corinthe et peut-être à Rome.

1. A *Antioche*, « certains étant descendus de la Judée enseignaient aux frères en disant : Si vous n'avez pas été circoncis selon la coutume de Moïse, vous ne pouvez être sauvés » (Act., XV, 1). Si cette exigence triomphait, toute l'œuvre de Paul et de Barnabé se trouvait réduite à néant. Le texte dit seulement que ces gens venaient « de Judée »; mais le terme κατελθόντες marque généralement le *terminus a quo* pour ceux qui partent de Jérusalem (cf. ℣. 30, κατῆλθον). D'ailleurs, au ℣. 24, τινὲς ἐξ ἡμῶν indique bien qu'ils appartenaient à l'Église de Jérusalem; mais ils n'avaient reçu aucun mandat, οἷς οὐ διεστειλάμεθα *(ibid.)*; ils agissaient donc de leur propre initiative.

L'auteur des Actes ne donne point leurs noms; mais ils appartenaient sans aucun doute à « la secte des pharisiens, qui avaient cru », car ceux-ci, au ℣. 5, tiennent exactement le même langage. Ce sont des judaïsants proprement dits.

2. La question fut portée à *Jérusalem*, devant les apôtres et les anciens, par Paul, Barnabé et « quelques autres disciples », et traitée dans une assemblée que nous croyons identique à celle de l'épître aux Galates, II, 1 sq. (voir l'art. Concile de Jérusalem, *Suppl.*, II, 113-120). Parmi ces « quelques autres disciples », il y avait, nous le savons par l'épître aux Galates, Tite, un païen converti dont la présence à Jérusalem serait comme le symbole des gentils convertis. D'après la leçon du texte occidental *(D)*, les judaïsants eux-mêmes ordonnèrent « à Paul, à Barnabé et à quelques autres, de monter à Jérusalem pour être examinés (ou : jugés) » (Act., XV, 2). Mais c'est leur supposer une autorité ou un mandat qu'ils n'avaient pas; le récit des Actes et celui de l'épître aux Galates ne laissent aucun doute. La leçon occidentale doit provenir d'un correcteur ou d'un recenseur judaïsant.

A Jérusalem, « quelques-uns de la secte des pharisiens, qui avaient cru », tiennent le même langage que les judaïsants à Antioche (Act., XV, 5). Ce sont vraisemblablement les mêmes personnages, ou du moins ils appartiennent au même parti. S. Paul les désignera dans l'épître aux Galates (II, 4) sous le nom de « faux frères intrus, qui s'étaient glissés pour épier la liberté » qu'il avait dans le Christ Jésus.

Dès le premier contact, les chrétiens d'Antioche exposèrent aux apôtres, aux anciens et à la communauté ce que Dieu avait « fait avec eux ». Les judaïsants réclamèrent alors la circoncision des païens. Cette exigence leur semblait d'autant plus fondée que Tite, un incirconcis, était introduit dans l'Église de Jérusalem et se trouvait en contact avec les judéo-chrétiens. Il y avait là un cas type, dont la solution allait décider de l'avenir du christianisme. S. Paul eut d'abord une entrevue avec les « notables » (Gal., II, 2 *b* et 6 sq.). Ceux-ci n'ajoutèrent rien à sa doctrine. Au contraire, ils approuvèrent son ministère auprès des païens, et lui donnèrent la main, ainsi qu'à Barnabé, en signe de communion. Il fut convenu que Jacques, Céphas et Jean prêcheraient aux circoncis; Barnabé et Paul, aux païens (Gal., II, 9).

Dans une assemblée générale (Act., XV, 6 sq.), S. Pierre fit allusion à la conversion du centurion Cor-

neille et de sa famille et ne voulut pas qu'on imposât aux païens le joug de la Loi : « Nous croyons être sauvés, dit-il, par la grâce du Seigneur Jésus, de la même manière que ceux-ci ». Il reconnaissait l'inutilité de la Loi, qui d'ailleurs avait été pour « les pères un fardeau insupportable » (Act., xv, 9-11).

De leur côté, Barnabé et Paul exposèrent « les miracles et les prodiges » que Dieu avait faits par eux chez les païens : c'était la marque divine de leur apostolat.

Enfin, Jacques, lui aussi, admit la légitimité de la conversion des païens, « Dieu ayant choisi parmi les gentils *un peuple* consacré à son nom ». Il montra que cet événement s'accordait avec les prophéties, et il fut d'avis de ne pas inquiéter les gentils qui se convertiraient à Dieu. Il demanda seulement qu'ils aient à s'abstenir « des souillures des idoles, de la fornication, de la viande étouffée et du sang » (Act., xv, 22). C'était une concession aux judéo-chrétiens. Ces interdits représentaient l'esprit de la Loi qu'ils avaient coutume d'entendre lire dans les synagogues.

Malgré ces restrictions, la thèse de S. Paul triomphait. Tite, païen converti, ne fut point forcé d'être circoncis. Voyant la partie perdue, les judaïsants avaient dû exiger au moins cette concession. La présence d'un incirconcis devait en effet offusquer non seulement les judaïsants, mais aussi plus d'un judéo-chrétien qui avait conscience de violer la Loi en entrant en relation avec lui. Il est probable que cette concession dut être demandée par un assez grand nombre. « Loin de nous soumettre à eux, déclare S. Paul, nous ne leur cédâmes pas un instant » (Gal., ii, 5). Le texte occidental omet οἷς οὐδὲ. Ce qui supposerait que Tite fut circoncis et que S. Paul aurait cédé sur ce point « pour sauvegarder la vérité de l'Évangile ». Mais on ne voit pas comment cette leçon peut s'accorder avec le ℣. 3, ni avec l'attitude générale de l'apôtre plaidant en faveur de la liberté chrétienne. En d'autres circonstances, si la question de principe n'avait pas été engagée, S. Paul aurait pu céder, comme il l'avait fait pour Timothée (Act., xvi, 3; cf. I Cor., ix, 19-23). Mais dans le cas présent, les judaïsants auraient exploité le fait en faveur de leur thèse. Ainsi leur défaite était complète : la réunion des apôtres et de l'Église de Jérusalem avait sanctionné l'évangile paulinien du salut des païens sans la Loi. L'égalité des Juifs et des païens devant la grâce du salut avait été reconnue, et du discours de Pierre l'on pouvait même conclure à l'inutilité de la Loi pour tous les chrétiens. Mais, de fait, la question de l'obligation de la Loi pour les judéo-chrétiens n'avait pas été posée. Après comme avant le concile, ils se sentaient tenus de l'observer, car elle représentait toujours à leurs yeux la volonté de Dieu et faisait partie des prérogatives d'Israël.

3. Plus encore que le livre des Actes, l'épître aux *Galates* nous révèle la nature du conflit qui mettait aux prises S. Paul et les judaïsants. Nous regardons comme très probable que cette épître fut écrite après le concile de Jérusalem.

Les Juifs non convertis avaient fait à l'apôtre, dès le commencement de son ministère, une opposition violente. A Damas, à Jérusalem, plus tard à Thessalonique, puis à Corinthe, ils le poursuivaient pour attenter à ses jours. De leur côté, les judaïsants l'attaquaient également, d'une façon moins violente mais plus sournoise, en exerçant une sorte de contre-apostolat pour combattre sa doctrine et maintenir ce qu'ils regardaient comme les droits imprescriptibles de la Loi. Ils faisaient du Christ un auxiliaire de la Loi et de la justice, d'après les conceptions rabbiniques, et non un principe de salut universel. De plus, ils s'attaquaient à la personne de l'apôtre. En Galatie, ils avaient dû raconter sa vie d'une façon tendancieuse. D'après eux, n'ayant pas connu le Christ pendant sa vie terrestre, il ne l'avait jamais vu (cf. I Cor., ix, 1; xv, 8; Gal., i, 15 sq.). Il n'avait reçu de lui ni son évangile ni sa mission. Pour eux, il n'y avait de vraiment apôtres que ceux de la première heure, les disciples immédiats du Christ. Bien plus, ils prétendaient sans doute que la conduite de Paul avait été blâmée par les apôtres et sa doctrine corrigée par eux lors de sa venue à Jérusalem. A leurs yeux, il était inférieur à ces premiers disciples et devait leur rester subordonné. Son évangile devait être conforme au leur, et s'il s'en écartait, il fallait le corriger. Paul, en persévérant ainsi dans son opposition à l'Église primitive, ne pouvait être dans la vérité.

De fait, les judaïsants se réclamaient de l'Église mère où les pratiques juives étaient encore en honneur. Mais ils outrepassaient les instructions ou les enseignements des apôtres, en regardant la circoncision et l'observation de la Loi comme indispensables au salut des païens. Ils devaient aussi invoquer l'A. T., spécialement le cas d'Abraham, le père des Juifs et le type des croyants. S. Paul montrera, au contraire, que le cas d'Abraham est un argument en sa faveur.

Les Galates, impressionnés par ces allégations, se laissaient entraîner au judaïsme, au grand détriment de l'Évangile et de l'autorité de S. Paul. C'est pourquoi l'apôtre rétablit les faits en rappelant comment Dieu lui a « révélé son Fils », et dans quelles circonstances il a vu les apôtres à Jérusalem. Il expose les motifs et les résultats de ses visites, spécialement de la conférence où il a fait approuver la légitimité de son évangile et de son apostolat. Il invoque ainsi, d'une façon implicite, les décisions du concile (Gal., i, 15; ii, 10).

La position des judaïsants ne représente point celle de l'Église mère judéo-chrétienne de Jérusalem. S. Paul lutte seulement contre un groupe de perturbateurs sans scrupules et non contre l'Église primitive, comme le prétendent certains historiens. En effet, l'Église judéo-chrétienne avait admis que les païens pouvaient être sauvés sans la pratique de la Loi et que la foi au Christ n'exigeait pas la circoncision. S. Paul, S. Jacques et les autorités de l'Église judéo-chrétienne avaient été d'accord sur ce point au concile (cf. Act., xv; Gal., ii). Il y avait donc entre eux communauté de vues, et la thèse du salut par la foi sans la Loi n'était plus particulière à l'apôtre (cf. Act., xv, 9, 11). De leur côté, les judaïsants sont intransigeants : ils regardent la circoncision et les observances légales comme indispensables au salut. Ils ne représentent donc point l'Église judéo-chrétienne. L'apôtre, il est vrai (Gal., v, 10), déclare : « Celui qui jette le trouble parmi vous en portera la peine, quel qu'il soit » ; mais il ne faut point y voir une allusion à S. Jacques. Celui-ci n'est point l'inspirateur des judaïsants de Galatie. Son attitude au concile s'y oppose nettement : il fut d'avis « qu'il ne fallait pas inquiéter ceux des gentils qui se convertissaient à Dieu » (Act., xv, 19). Et puis, S. Paul, qui s'efforçait de rester uni à l'Église de Jérusalem et se sentait en communion avec ses dirigeants, n'aurait jamais lancé l'anathème contre S. Jacques et ses disciples (cf. Gal., ii, 9). Il lutte seulement contre d'anciens pharisiens pour qui le rôle du Messie se bornait à promouvoir la pratique de la Loi, source de toute justice (Act., xv, 5).

En face des judaïsants, l'épître aux Galates n'est donc point une invitation à secouer le joug de l'autorité, comme le disaient les commentateurs de la Réforme. C'est un acte affranchissant le chrétien de la Loi et du pharisaïsme et le poussant à suivre l'Esprit, non la chair (cf. Gal., ii, 4; iv, 31; v, 1, 6, 13).

4. A *Corinthe*, le parti de Céphas (I Cor., I, 12) semble bien avoir été, si ce n'est dès le commencement, du moins dans la suite, un parti judaïsant. Il était dû probablement à l'influence de certains chrétiens palestiniens récemment arrivés à Corinthe. Cela ne veut point dire que Pierre fût judaïsant, ni même qu'il ait jamais prêché à Corinthe. Mais ce parti se réclamait sans doute des Douze, dont Pierre était le chef. Il devait rester attaché à la Loi et ne pas approuver sans réserve la liberté des païens convertis. Nous n'avons aucune preuve qu'il ait voulu imposer aux Corinthiens la pratique intégrale de la Loi. On ne saurait le conclure du seul passage (I Cor., VII, 18 *b*) : « Quelqu'un a-t-il été appelé incirconcis, qu'il ne se fasse pas circoncire ». L'apôtre ne fait guère qu'énoncer un principe général; tout au plus vise-t-il une tendance ou une préférence : certains païens convertis voulant faire croire qu'ils avaient appartenu à Israël. Les judaïsants de cette sorte se distinguaient par leur opposition à l'autorité de S. Paul. Ils le regardaient comme un nouveau venu, qui n'avait point été choisi par le Christ (cf. I Cor., IX, 1; XV, 8-9) et n'appartenait point aux disciples authentiques.

D'après la première épître, il ne semble pas qu'ils aient formé un groupe important; mais dans la seconde, leur opposition s'est fortifiée. Ils reprochent à l'apôtre ce qu'ils appellent son inconstance, sa vantardise, son orgueil, son amour de l'argent. Ils s'efforcent d'entraver la collecte en faveur des chrétiens de Jérusalem (II Cor., VIII, 9; cf. I Cor., XVI, 1; II Cor., XI, 7-9). De loin, il est « hardi », mais « timide » lorsqu'il est présent. Ses lettres sont sévères et fortes; « sa parole est faible et méprisable ».

S. Paul leur montre que son autorité n'est point un pouvoir usurpé, comme celui dont eux-mêmes se glorifient (II Cor., X, 1-17). Il n'est inférieur en rien à ces « surapôtres », οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι, comme il les appelle (II Cor., XI, 5; XII, 11-15). Comme eux il est « hébreu », « israélite », « de la postérité d'Abraham»; il est ministre du Christ « plus qu'eux » (II Cor., XI, 22-23). C'étaient, à n'en pas douter, des Juifs palestiniens convertis qui combattaient l'œuvre de S. Paul. Sans exiger peut-être la circoncision pour les païens, ils prêchaient « un autre Jésus que celui » de l'apôtre, c'est-à-dire une doctrine sur le Christ différente de la sienne (II Cor., XI, 4-5). A en juger par les passages III, 13-18 et IV, 2-4, leur doctrine était enveloppée de conceptions ou de préjugés judaïques. En lisant l'A. T. « leurs esprits étaient aveuglés » (ỿ. 14) et ils ne savaient point y découvrir le Christ principe de vie spirituelle, ni se tourner vers le Seigneur qui est l'Esprit et qui donne la « liberté » (ỿ. 17; cf. Gal., V, 1, 13).

5. A *Philippes*, l'autorité de S. Paul ne fut jamais mise en question comme à Corinthe. Les judaïsants n'avaient pas prise sur cette chrétienté. Cependant, plusieurs traits montrent que l'apôtre redoute leur approche, car il connaissait leur acharnement contre son œuvre (cf. Phil., III, 2 sq.; 10 sq.).

6. Y avait-il dans l'Église de *Rome* un parti judaïsant, qui serait visé par l'épître aux Romains? Cette thèse est de plus en plus abandonnée. Sans doute l'Église de Rome dut être judéo-chrétienne à ses origines et tout n'est point à rejeter dans la notice de l'*Ambrosiaster* qui la montre fondée par des Juifs attachés à la Loi (*P. L.*, XVII, 45-46). Mais les nombreux passages que l'on invoque pour établir que Paul vise un parti judaïsant reçoivent avec plus de vraisemblance une autre explication (cf. Rom., III, 1 sq., 31; IV, 1; VI, 1, 15-16; VII, 7-13; IX, 14, 19, 30; XI, 1, 11; XVI, 17-20). L'épître n'est point un écrit de controverse. Elle reste toujours dans le ton de l'exposition; elle n'offre rien de semblable à l'épître aux Galates ou à la deuxième aux Corinthiens. Les quatre versets XVI, 17-20 visent peut-être des judaïsants; mais ils appartiennent à un chapitre qui se présente tout au plus comme un supplément à l'épître. Ils mettent en garde contre de faux docteurs, des agitateurs sans scrupules, dont nous ne retrouvons aucune trace dans l'épître. Enfin les « faibles » du ch. XIV ne sont point des judaïsants, mais des chrétiens, d'origine soit juive, soit païenne, à tendances ascétiques.

7. L'épître aux *Colossiens* et les épîtres *pastorales* signalent des erreurs judéo-chrétiennes, mais non des judaïsants. Dans l'épître aux Colossiens, ces erreurs sont dues à l'influence de la gnose judaïque. Telle est la φιλοσοφία signalée Col., II, 8 et expliquée II, 16-23. Il s'agit d'une sorte de syncrétisme et de faux ascétisme. — Les épîtres pastorales signalent parmi les judéo-chrétiens des gens capables de séduire les âmes. Ce sont de vains discoureurs qui enseignent des fables judaïques et discutent sur des questions inutiles (Tit., I, 10; I Tim., I, 7; Tit., I, 14; III, 9; cf. I Tim., IV, 7; II Tim., IV, 4). Dans toutes ces épîtres nous ne voyons nulle part proclamée la nécessité de la circoncision pour les païens, ni la perpétuité de la Loi. Les judéo-chrétiens d'Asie ne se préoccupent plus de ces thèmes; ils ont subi l'influence de courants philosophiques et religieux venant du dehors.

Il serait vain de voir un parti judaïsant à travers les passages I Thess., II, 3, 13; IV, 11-12; cf. II Thess., II, 2 sq.; III, 8 sq. Les accusations contre l'apôtre proviennent des Juifs et des païens (Act., XVII, 5-9).

Enfin, la thèse de Wurm, qui voit des erreurs judaïques dans les doctrines combattues par la première épître de S. Jean, a été réfutée par Brooke (cf. Wurm, *Die Irrlehrer im ersten Johannes Brief*, dans *Biblische Studien*, VIII; Brooke, *The Johannine Epistles*, dans *Internat. critic. Commentary*, Édimbourg, 1912).

2° *L'incident d'Antioche.* — L'incident d'Antioche est rapporté dans l'épître aux Galates, II, 11-14. Il peut se placer, presque avec autant de probabilité, peu avant ou peu après le concile. Cependant S. Paul le présente comme un fait nouveau, qui fait suite au récit de ses relations avec l'Église de Jérusalem. Il semble donc plus naturel de le placer après le concile.

Pour maintenir des rapports cordiaux entre circoncis et incirconcis, S. Jacques avait proposé des restrictions à la liberté des païens convertis, restrictions mentionnées dans le décret des apôtres (Act., XV, 20-28). La raison de ces restrictions, donnée au ỿ. 21 : « Car Moïse, depuis bien des générations, a, dans chaque ville, des hommes qui le prêchent, puisqu'on le lit tous les jours de sabbat dans les synagogues », signifie peut-être simplement que les prohibitions en question étaient tellement imprimées dans l'esprit des Juifs qu'on ne pouvait les abandonner dans les relations avec les frères païens : aux yeux des judéo-chrétiens de Jérusalem, elles représentaient l'esprit de la Loi.

Même si l'incident est postérieur au concile, la question des rapports entre judéo-chrétiens et païens convertis n'était pas réglée; et puis l'on peut croire que les interdits sur la nourriture n'étaient pas strictement observés à Antioche, milieu assez large à l'égard des pratiques légales (voir *supra*, col. 1304). Ces interdits semblent donc avoir été portés surtout pour apaiser les scrupules des judéo-chrétiens de Jérusalem; en tout cas, ils étaient insuffisants pour leur donner pleine satisfaction. On comprend que S. Pierre, dans l'atmosphère libérale d'Antioche, ait laissé de côté la réglementation juive concernant les repas, lui qui, une quinzaine d'années auparavant, n'avait pas hésité à manger avec le centurion Corneille, suivant en cela l'exemple du Christ qui avait mangé avec les publicains et les pécheurs. Mais les frères de Jérusalem, venus « de la part de Jacques », n'admettaient point ce libéralisme; stricts observateurs de la Loi, ils en

étaient scandalisés. On peut se demander si ce sentiment était aussi celui de Jacques. Il est probable que, dans cette question, le frère du Seigneur eût été porté à favoriser plus les Juifs que les gentils. Mais il n'avait rien du judaïsant et il s'était efforcé d'aplanir la voie par laquelle les païens pourraient venir à l'Église (Act., xv, 14). Quoi qu'il en soit, les judéo-chrétiens agirent sur Pierre soit par des remontrances, soit par un refus catégorique de prendre leur repas en commun avec les païens convertis. Alors, Pierre se sépara d'eux et entraîna avec lui tous les autres Juifs, sauf S. Paul, qui resta seul avec les gentils. Ainsi tous les chrétiens non juifs se trouvaient relégués comme à un rang inférieur et il s'élevait une barrière entre les deux fractions de la communauté. De plus, la conduite de Pierre risquait de fournir un argument aux adversaires de S. Paul. C'est pourquoi l'apôtre le reprend vivement en lui reprochant ce qu'il appelle « sa dissimulation », ὑπόκρισις (Gal., ii, 13).

Dans cet incident, la légitimité de la conversion des païens n'est nullement en cause. Il s'agit d'une manifestation, non de judaïsants, mais de judéo-chrétiens restés pour eux-mêmes stricts observateurs de la Loi.

V. Les judéo-chrétiens du concile de Jérusalem a la fin de l'age apostolique. — Le concile de Jérusalem avait clarifié la situation. Le problème de l'admission des païens à la foi était résolu, et l'Église de Jérusalem, dans l'ensemble, avec ses dirigeants, restait en communion avec Paul, Barnabé et l'Église d'Antioche. Le groupe pharisien des judaïsants s'était détaché de l'enseignement des apôtres et avait cessé d'appartenir au christianisme authentique.

De leur côté, les judéo-chrétiens de Palestine continuaient d'observer scrupuleusement la Loi. S. Jacques, leur chef, était encore, vers l'an 50, associé à Pierre et à Jean. Mais vers 58, il semble bien être le seul dirigeant de l'Église de Jérusalem (cf. Act., xxi, 18-19). Son zèle pour la Loi et sa piété lui avaient conquis l'estime de tous, même des Juifs non convertis. Il s'efforçait de faire que le Christ ne fût point pour Israël une pierre d'achoppement (cf. Act., xv, 13-21; Gal., ii, 9). L'épître qui porte son nom (voir ci-dessus col. 783-795) répond assez bien à ce caractère. Elle a une couleur judaïque si prononcée que Spitta a pu, avec quelque vraisemblance, la regarder comme un écrit purement juif, dans lequel on aurait introduit le nom de Jésus. De fait, l'auteur se montre vraiment chrétien, non seulement en se référant au Christ (Jac., i, 1; cf. ii, 1), mais en exposant des idées proprement chrétiennes (i, 18, 21). Cependant son caractère judéo-chrétien apparaît dans i, 22 : il faut être non seulement « auditeur, mais observateur de la parole » qui sauve les âmes. Cette parole, c'est l'Évangile, la « loi parfaite », « loi de liberté » (i, 25), où l'esprit de crainte est remplacé par celui de charité (cf. ii, 8-13). L'auteur recommande avant tout la charité et la miséricorde (i, 26; ii, 1-13, 15 sq.; iv, 11). Il défend de juger le prochain; il interdit le serment, condamne la haine comme le meurtre (iv, 2, 11; v, 12; cf. Matth., vii, 1; v, 34-37). On reconnaît bien là l'esprit du Christ (cf. Matth., ix, 13; xii, 27). L'épître ne recommande point les pratiques légales; mais elle trouve la substance de la loi nouvelle dans l'A. T. (cf. ii, 8-12; Deut., i, 7). Les judéo-chrétiens avaient surtout besoin qu'on leur rappelât l'aspect moral de la Loi et qu'on les mît en garde contre l'illusion qu'il suffit d'entendre lire la Loi (cf. ii, 14).

Ainsi, l'épître de Jacques, quel qu'en soit le rédacteur, représente l'esprit du judéo-christianisme en dehors des tendances pharisiennes; d'un christianisme, il est vrai, encore à peine dégagé du judaïsme, mais cependant bien authentique dans son enseignement moral et écho direct de la doctrine du Christ.

L'*incident* raconté dans les Actes (xxi, 20-21) s'accorde avec ce tableau. Les chrétiens de Jérusalem, « Juifs convertis par milliers, sont tous zélés pour la Loi ». Ils reprochent à S. Paul non d'admettre les païens à la foi sans leur imposer la circoncision — la question avait été tranchée dix ans auparavant au concile de Jérusalem — mais d'enseigner aux Juifs « dispersés parmi les gentils », qu'ils doivent « renoncer à Moïse », « ne pas circoncire leurs enfants », et « ne pas se conformer aux coutumes » (Act., xx, 21).

Cette accusation était en partie fondée. Il est vrai, l'apôtre avait recommandé aux Juifs convertis de « rester dans la circoncision » (I Cor., vii, 18); il avait circoncis Timothée dont le père était païen (Act., xvi, 3); il avait lui-même fait le vœu du naziréat, conformément à la Loi (Act., xviii, 18; cf. Num., vi, 1-21). Mais il enseignait que le chrétien était affranchi de la loi ancienne, et que le salut dépendait de la foi en Jésus-Christ, sans les œuvres de la Loi (Gal., ii, 16-18). Il avait même dit : « La circoncision n'est rien, l'incirconcision n'est rien, ce qui est tout, c'est l'observation des commandements de Dieu » (I Cor., vii, 19). De telles déclarations pouvaient être interprétées comme des invitations à abandonner la Loi. Les judéo-chrétiens de Jérusalem, dans l'ensemble, gardaient envers lui une attitude pacifique. Ils souhaitaient seulement, pour couper court aux bruits qui circulaient sur son compte, lui voir accomplir son vœu conformément à la Loi (Act., xxi, 23-24).

Malgré l'attitude conservatrice de l'Église-mère, les Juifs palestiniens lui furent de plus en plus hostiles, au fur et à mesure qu'elle s'organisa en communauté indépendante. Vers l'an 62, l'opposition se transforma en une persécution violente, dont Jacques, « le Juste », fut la victime. Flavius Josèphe rapporte cette mort dans les *Antiquités judaïques*, XX, ix, 1. Le grand-prêtre Hanan le Jeune, personnage d'un caractère violent, profitant de l'intervalle entre la mort de Festus, 62, et l'arrivée de son successeur Albinus, persécuta « Jacques, le frère de Jésus qui était appelé Christ, et plusieurs autres », pour avoir violé la Loi.

Le fond de ce récit est probablement exact (cf. *Suppl.*, art. Testimonium Flavianum). Certains le rejettent, car Josèphe ne fait nulle part ailleurs mention ni de Jésus, ni du christianisme. Le passage serait une interpolation comme celle de *Ant. jud.*, XVIII, iii, 3, sur Jésus (cf. E. von Dobschütz, art. *Josephus*, dans *Dictionary of the Apostolic Church*, i, 651). D'autre part, le récit d'Hégésippe sur la mort de Jacques (Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, xxiii; *P. G.*, xx, 197 sq.) est en partie légendaire, et une autre variante sur cette mort se lit dans les *Récognitions clémentines* (I, lxx; *P. G.*, i, 1245-1246).

Tout compte fait, Jacques ne fut-il pas plutôt victime des sadducéens, les magnats de l'époque, dont il avait critiqué l'avarice et la dureté (cf. Jac., v, 1-6)?

Les judéo-chrétiens de Jérusalem et de Palestine en général se trouvèrent ainsi, peu d'années avant la ruine de Jérusalem, dans la pénible alternative de choisir entre la religion de leurs pères et la foi en Jésus. Si, pour garder leur foi au Messie, ils devaient abandonner la Synagogue et le Temple, quel culte extérieur donnerait désormais satisfaction à leurs aspirations religieuses? Telle semble être la situation révélée par l'épître aux Hébreux (voir *Suppl.*, iii, 1409-1440). Cette épître ne défend point aux Juifs devenus chrétiens d'observer leur loi et leurs coutumes, mais elle les exhorte à découvrir, par delà la lettre des ordonnances, la vérité supérieure qu'elles recouvrent. L'épître semble bien avoir été écrite pour des judéo-chrétiens de Palestine déjà hellénisés et qui, par attachement à l'ancien culte, risquaient d'apostasier. C'est pourquoi l'auteur marque la supériorité

de la révélation nouvelle sur l'ancienne et présente le Christ comme le « grand-prêtre selon l'ordre de Melchisédech ». L'inauguration de ce nouveau sacerdoce rend l'ancien inutile et affecte aussi la Loi (VII, 12). Les prescriptions légales sont annulées à cause de leur faiblesse et de leur inefficacité : οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν ὁ νόμος, « la Loi n'a rien rendu parfait » (VII, 19).

Dans son ensemble, l'épître invite les judéo-chrétiens à se dégager du judaïsme sans crainte et sans regret. Étant chrétiens, ils n'ont plus ici de « cité permanente », mais attendent la « cité future », la Jérusalem céleste (XIII, 14). Pour aller au Christ et bénéficier de son sacrifice, il faut « sortir du camp », c'est-à-dire de Jérusalem et du judaïsme. La destruction du Temple et de la ville, qui allait suivre bientôt, donne à cet appel l'allure d'une prophétie tragique.

L'évangile selon S. Matthieu, de son côté, montre comment les judéo-chrétiens devaient défendre l'Évangile en face du judaïsme. Les tenants du pharisaïsme discutaient avec eux sur Jésus : son origine, sa messianité, sa doctrine, son œuvre, sa manière de concevoir le règne de Dieu, et sur la légitimité de la communauté fondée par lui. Ainsi cet évangile suppose une époque antérieure à la ruine de Jérusalem, mais le texte grec, qui est le texte canonique, a été fait pour des judéo-chrétiens hellénisés ou en voie d'hellénisation, avant la fin de l'âge apostolique.

La *ruine de Jérusalem*, en 70, fut une catastrophe, non seulement pour les Juifs, mais encore pour les judéo-chrétiens. Cependant, peu de temps avant, ces derniers avaient fui à Pella en Transjordane. L'Église de Jérusalem perdait ainsi son importance, et le centre de la chrétienté se déplaçait au profit d'Antioche et de Rome.

Jacques eut comme successeur son cousin Siméon, qui fut « le second évêque » de Jérusalem, d'après Hégésippe, et qui mourut martyr en 107 (cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, XXII; *P. G.*, XX, 380). Cette date est difficile à accepter, s'il fut le second évêque de Jérusalem, et s'il faut admettre, d'après le même historien, qu'il y eut « quinze évêques », tous hébreux, jusqu'au siège d'Adrien, en 135 (*Hist. eccl.*, IV, V; *P. G.*, XX, 309).

En tout cas, les judéo-chrétiens dispersés rentrèrent en Judée sous Trajan (98-117), mais ne reconstituèrent jamais une communauté florissante à Jérusalem. Au temps d'Adrien, en 130, la ville fut hellénisée et les païens convertis formèrent la grande majorité des fidèles, ayant pour évêque Marc, qui fonda la nouvelle Sion (*Hist. eccl.*, IV, VI; *P. G.*, XX, 316).

A la fin de l'âge apostolique, les judéo-chrétiens se divisèrent en plusieurs *sectes*. Ceux qui n'avaient pas l'esprit pharisien formèrent une secte dont les descendants sont signalés par S. Épiphane et S. Jérôme sous le nom de *nazaréens*. Il y en avait à Béroé (Alep), en Décapole, en Batanée. Ils étaient attachés à la loi mosaïque, mais restaient orthodoxes (cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, XXVII, 3-5). S. Épiphane (*Hær.*, XXIX, 7) paraît les avoir confondus avec les ébionites, et S. Jérôme (*Ep.*, CXII, 13) les met, comme ces derniers, parmi les hérétiques (*P. L.*, XXII, 924). Mais il faut se garder de faire remonter aux temps apostoliques toutes les communautés judéo-chrétiennes de Syrie et de Mésopotamie. Comme livres du N. T., les nazaréens se servaient surtout de l'*Évangile selon les Hébreux*, appelé aussi pour cette raison *Évangile des Nazaréens*.

Alors que la secte des nazaréens est regardée comme orthodoxe, celle des ébionites est une secte hérétique formée des descendants des judaïsants intransigeants. Ceux-ci, après le concile de Jérusalem, avaient cessé de professer le christianisme authentique. A la fin de l'âge apostolique, ils s'en séparèrent effectivement. Ils avaient un évangile qu'ils prétendaient être celui de S. Matthieu, mais qui différait beaucoup de celui des nazaréens. Plus tard, ils formèrent une secte pharisienne à tendances gnostiques et syncrétistes, qui nous est connue par les fragments de l'*Évangile des Ébionites* ou *Évangile des Douze Apôtres* (cf. S. Épiphane, *Hær.*, XXX, 3, 13, 14, 16, 22; E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, 1924², p. 39 sq.; É. Amann, art. Apocryphes du N. T., *Suppl.*, I, 471-474).

Aux judéo-chrétiens hérétiques se rattache la secte des *elcésaïtes*, ainsi appelés du nom de leur fondateur Elchasaï, originaire de la région située à l'est de la mer Morte, vers la fin du second siècle. Ils mêlaient à l'observation de la Loi et de la circoncision une sorte de syncrétisme et d'ascèse qui les rapprochait à la fois des gnostiques et des esséniens (J. Chapman, *La date du livre d'Elchasaï*, dans *Rev. bénéd.*, XXVI, 1909, p. 221 sq.; W. Brandt, *Elchasaï*, 1912; H. Waitz, *Neutestamentliche Apocryphen*, 1924², p. 422; G. Bareille, art. *Elcésaïtes*, dans *Dict. de théol. cath.*, IV, 2233 sq.).

VI. Conclusion. — En admettant les païens au baptême sans leur imposer la Loi juive, Pierre, et après lui Paul et Barnabé n'avaient point agi contre les intentions de Jésus. Ils avaient libéré le christianisme d'un élément caduc et imparfait. Le principe juif et le principe chrétien du salut représentaient en effet deux conceptions différentes de la religion : l'une formaliste, légale et assez primitive, conception étroite liée à une race et à un pays, tout en comportant une certaine aspiration à l'universalisme; l'autre, celle du Christ, plus spirituelle, plus parfaite, plus franchement universelle, « en esprit et en vérité » (Joa., IV, 23-24; cf. Act., VII, 47-50, 53). Les judaïsants, en s'obstinant dans leur intransigeance, avaient abandonné l'esprit de l'Évangile et avaient rompu avec le christianisme authentique. Les judéo-chrétiens, de leur côté, en restant attachés pour eux-mêmes à la pratique de la Loi juive, se posaient en héritiers directs des prérogatives d'Israël. Mais ils représentaient une forme de christianisme qui ne pouvait que végéter et disparaître. De fait, ils ne pouvaient maintenir leur idéal religieux qu'en escomptant une prochaine conversion en masse de la nation juive. S'ils avaient un moment caressé cet espoir, ils furent déçus par les événements. Il fallait auparavant que s'accomplît le dessein de Dieu appelant à la foi « la plénitude des gentils » (Rom., XI, 25).

Bibliographie. — Ad. Hilgenfeld, *Judentum und Judenchristentum*, Leipzig, 1886; J.-F. Hort, *Judaistic Christianity*, Cambridge, 1894; J. Thomas, *L'Église et les judaïsants à l'âge apostolique*, dans *Mélanges d'hist. et de littér. religieuse*, Paris, 1899, p. 1-196; E. von Dobschütz, *Die urchristlichen Gemeinden*, Leipzig, 1902; H. Coppieters, *Le décret des apôtres*, dans *Rev. bibl.*, 1907, p. 34-58; G. Hönnicke, *Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, Berlin, 1908; A. Steinmann, *Jerusalem und Antiochien*, dans *Biblische Zeitschrift*, VI, Fribourg-en-Br., 1908, p. 30-48; P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1908; F. Prat, art. *Judaïsants* et *Judéo-chrétiens*, dans *Dict. de la Bible*, III, Paris, 1912; L. Marchal, art. *Judéo-chrétiens*, dans *Dict. de théol. cath.*, VIII, Paris, 1925; K. Lake, *The Earlier Epistles of St Paul*, 2e éd., Londres, 1919; S.-J. Case, *The Evolution of Early Christianity*, 4e éd., New-York, 1923; E.-B. Allo, *Première épître aux Corinthiens*, Paris, 1925; E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1926. — *Die judenchristliche Frage in Geschichte und Gegenwart*, dans la collect. *Christentum und Judentum*, sér. III, fasc. 3, Gütersloh, 1928 (série de conférences de plusieurs auteurs : R. Jungklaus, H. Strecker, K. Kunert, R. Hermsdorf); Mc Giffert, *A History of Christianity in the Apostolic Age*, 4e éd., Édimbourg, 1928; M.-J. Lagrange, *Épître aux Galates*, 3e éd., Paris, 1929; *Épître aux Romains*, 2e éd., Paris, 1931; E.-B. Allo, *Seconde épître aux Corinthiens*, Paris, 1937; A. Wikenhauser, *Die*

Apostelgeschichte übersetzt und erklärt, Ratisbonne, 1938; O. Kuss, *Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater*, Ratisbonne, 1940; L. Cerfaux, *La communauté apostolique*, Paris, 1943.

J.-B. Colon.

JUDITH (LE LIVRE DE). — I. Canonicité. II. Texte. III. Date. IV. Composition. V. Genre littéraire. VI. Valeur religieuse. Bibliographie.

I. Canonicité. — Judith fait partie du canon des Écritures, comme l'ont défini les conciles de Trente et du Vatican, à la suite des synodes romains et africains du IVe s., et même du concile de Nicée, d'après S. Jérôme. Si la canonicité a été contestée et même rejetée par quelques Pères, par ex. S. Jérôme, le livre a toujours été en usage dans la prédication et la liturgie.

II. Texte. — Le texte original, sans doute hébreu, est perdu. Nous ne possédons plus Judith qu'en des versions, pour la plupart basées sur le grec (anciennes latines, syriaque, copte, *ge'ez*).

Le latin de la Vulgate est une correction des anciennes versions latines d'après un texte araméen. S. Jérôme ne se résigna à ce travail que pour faire plaisir à des amis; sans doute dut-il, comme pour Tobie, recourir à un interprète juif qui lui traduisait l'araméen en hébreu. Il n'y consacra qu'une courte veillée, *unam lucubratiunculam*, et se contenta d'unifier les anciennes copies, en retranchant ce qu'il ne trouvait pas dans l'araméen : *Multorum codicum varietatem vitiosissimam amputavi; sola ea, quæ intelligentia integra in verbis chaldæis invenire potui* (= ce qu'il est arrivé à comprendre en araméen), *latinis expressi*. Ces conditions de travail, et le fait que S. Jérôme ne traitait pas Judith avec le respect qu'il avait pour les textes inspirés, ne nous permettent pas de reconstituer à travers sa version l'araméen de base.

Les textes araméens ou hébreux que les Juifs ont conservés sont fort éloignés de notre livre canonique; ils ne peuvent rien nous apprendre sur son origine (voir Carl Meyer, *Zur Entstehungsgeschichte des Buches Judith*, dans *Biblica*, III, 1922, p. 193-203).

C'est donc aux témoins du texte grec qu'il faut avoir recours pour se faire une idée du livre inspiré. 1. *B, A, S;* — 2. *58, lat., syr.;* — 3. *19, 108*. Les grands onciaux donnent le meilleur texte; en fait, *S* a bien des leçons du second groupe, qui pourrait représenter une révision sur l'hébreu, indépendante de *B, A;* ainsi, en I, 7, au lieu de πρὸς δυσμαῖς, *S (lat., syr.)* lit ἰαμνίαν, ce qui semble une double traduction de l'hébreu *yammah*. La question mériterait d'être étudiée.

III. Date. — Bien des indices portent à croire que le livre a été composé au IIe s. ou au début du Ier; c'est l'opinion la plus répandue aujourd'hui parmi les exégètes, catholiques ou non.

La religion de Judith s'apparente à celle des assidéens. Les institutions sont celles de la même époque : le pouvoir est entre les mains du grand-prêtre assisté d'une γερουσία, terme qui se trouve pour la première fois dans Josèphe (*Ant. jud.*, XII, III, 3), sous Antiochus III (Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, 4e éd., II, 241). La récente purification du Temple (IV, 3) pourrait être celle que fit Judas (I Macch., IV, 36-59; II Macch., X, 1-8); la longue paix qui suit l'exploit de Judith rappellerait bien le règne de Simon (I Macch., XIV). La frontière nord correspond à celle de l'ethnarchie juive après la prise de Sichem (128).

On relève aussi des analogies avec les apocryphes du IIe s. : l'usage des couronnes dans les fêtes religieuses, inconnu à l'A. T., mentionné par les *Jubilés*, XVI, 30 (cf. Judith, XV, 13); la réhabilitation de Siméon (Judith, IX, 2 sq.), analogue à *Jub.*, XXX (voir la note de R.-H. Charles *in loco*, *Pseudepigrapha*, p. 58).

IV. Composition. — Nabuchodonosor, roi d'Assur à Ninive, ayant à réprimer une révolte de ses vassaux orientaux, fait appel à ses sujets de l'Ouest. Ceux-ci font la sourde oreille; il jure de venger cet outrage. Holoferne est chargé de l'expédition punitive. Il ravage les provinces occidentales, du Nord au Sud, de la Cilicie en descendant vers l'Égypte. Déjà les peuples palestiniens, Moab, Ammon, Philistins, ont fait leur soumission. Les Juifs résistent dans leur montagne; Holoferne se heurte à la place de Béthulie. La ville assiégée est près de se rendre, quand elle est sauvée par Judith. La pieuse veuve, usant de ses charmes pour s'introduire dans la tente d'Holoferne, profite de l'ivresse du soudard pour lui trancher la tête. Privée de son chef, l'armée s'enfuit en déroute. Les gens de Béthulie n'ont qu'à ramasser le butin, dont ils vont offrir les prémices à Jérusalem; le livre se termine sur l'hymne d'action de grâces chanté en cette circonstance.

L'auteur est un maître en narration. Son récit est composé géographiquement; la scène se resserre : de l'immense empire on aboutit à Béthulie, avant-poste de Jérusalem; en même temps, l'intérêt se concentre : la rivalité du Grand Roi avec le Dieu des Juifs se dénoue dans le duel Holoferne-Judith.

Les personnages sont nettement campés. La majesté hiératique de Nabuchodonosor contraste avec la vanité naïve de son général. Ozias a tout juste assez de vertu pour faire ressortir la supériorité de Judith. Celle-ci joint à l'audace de son père Siméon l'astuce de Jacob et sa confiance en Dieu; seule maîtresse d'elle-même au milieu de tous ces hommes emportés par leurs passions ou fléchissant sous le poids des responsabilités, elle mène le jeu avec une tranquille assurance.

Cependant c'est avec de l'ancien que notre savant scribe fait du nouveau. On reconnaît à chaque page les clichés traditionnels. Nabuchodonosor emprunte au Dieu des Psaumes ses fières paroles. L'histoire des Pères (surtout Gen., XIV et XXXIV), les exploits des Juges (Débora) sont présents à la pensée de l'auteur. On voit aussi affleurer des souvenirs d'Esther (cf. Judith, X, 1-XI, 5 avec Esth., V), peut-être même de Daniel (« alliance » en Judith, IX, 13 et Dan., XI, 28; Judith, XI, 7 et Dan., II, 38).

Cet usage des modes traditionnels n'enlève rien au mérite de l'auteur. Ainsi le chant de victoire du ch. XVI rappelle les cantiques de Débora et de l'Exode, sans parler de quelques psaumes; c'est malgré tout un chef-d'œuvre, qui ne pâlit nullement auprès de ses modèles. Le poème se développe en six strophes, à peu près égales : la première est l'introduction passe-partout de l'hymne d'action de grâces (℣. 1 sq.); les trois strophes suivantes décrivent en couleurs vives l'invasion menaçante (℣. 3 sq.), l'exploit de Judith (℣. 5-9), la déroute de l'ennemi (℣. 10 sq.); les strophes finales célèbrent en termes plus généraux la gloire du Créateur (℣. 13 sq.) et la justice de ses jugements (℣. 16 sq.), tirant ainsi la morale de l'histoire.

V. Genre littéraire. — Le livre de Judith est une œuvre d'art. Serait-ce une œuvre artificielle?

Le récit hébreu (Gaster) porte le titre de *ma'aseh*. D'après l'étymologie, comme d'après l'usage, ce mot veut dire *œuvre* ou *action*, aussi bien une œuvre d'art (cf. Ps., XLV, 2) que l'action merveilleuse d'un homme (Esth., X, 2), et surtout de Dieu (cf. Jud., II, 7, 10). L'usage juif tardif désigne par là ce que nous appelons une histoire; c'est peut-être le sens que lui attribue S. Jérôme, écrivant que chez les Juifs le récit araméen de Judith *inter historias computatur*. En latin et en grec, tout comme en français, le mot histoire désigne aussi bien le récit exact d'un fait réel

qu'une narration où l'imagination de l'auteur se donne libre cours. Le livre de Judith ne serait-il qu'une belle histoire?

La question n'est pas tranchée par une tradition d'ordre dogmatique; elle n'était même pas posée. Le P. Prat (art. *Judith*, dans *Dict. de la Bible*, III, 1822-1833) notait déjà que si les Pères célèbrent à l'envi les vertus de Judith, ils n'ont pas moins d'éloges pour le Bon Samaritain ou le Pauvre Lazare. Des auteurs protestants croient l'historicité du livre liée à sa canonicité; il n'en est rien : tous les genres littéraires peuvent être inspirés, sauf le mensonge. L'Esprit, qui seconde l'imagination des poètes comme il soutient le travail des historiens, peut également inspirer l'auteur d'un récit édifiant. C'est donc sans préjugé que le catholique pose la question; seule l'étude du texte fournira la réponse.

1° *Coordonnées espace-temps.* — Une histoire vraie doit s'inscrire dans l'espace et le temps. Que penser des données géographiques du livre de Judith? A quelle époque nous reporte-t-il?

1. *Cadre géographique.* — La géographie du livre de Judith a été déclarée fantastique (Lenormant). E. Schürer, qui repousse l'historicité, remarque à bon droit que même un roman ne se bâtit pas en l'air. En fait, les lieux nommés dans Judith sont un nid à difficultés. Bon nombre sont dues à des fautes de traduction ou de copie; la multiplicité des variantes et la perte du texte original suffisent à justifier cette assertion. On peut malgré tout essayer de se faire une idée du théâtre des opérations.

Sur le territoire palestinien les événements se situent avec beaucoup de vraisemblance. La campagne d'Holoferne, depuis Damas jusqu'à la déroute (ch. III-XVI), s'inscrit aisément sur le terrain. On discutera longtemps encore sur le site de Béthulie; on sait en tout cas qu'il faut le chercher au voisinage de Dôtân, en bordure de la route qui, de Djenîn, s'enfonce dans la montagne en direction de Jérusalem. Le P. Abel (*Géogr. de la Palestine*, II, 283) admet l'identification avec Šeih Šibel, proposée par L. Heidet (*Dict. de la Bible*, art. *Béthulie*); il paraît ignorer l'opinion non moins vraisemblable de R. Dussaud (*Syria*, VII, 1926, 21 sq.), qui préfère Qoubatiyé. Cette incertitude n'est pas une objection sérieuse contre l'historicité du récit; d'ailleurs le nom, emprunté à la toponymie de la tribu de Siméon (Jos., XIX, 4), peut voiler l'identité du site réel, selon une méthode chère à l'auteur.

La campagne de Nabuchodonosor, au ch. I, suit les routes classiques d'invasion à travers la Médie. L'énumération des peuples coalisés ou des vassaux rebelles n'offre pas de difficultés graves. Mais c'est dans la campagne d'Holoferne, de Ninive à Damas (II, 21-27), que la géographie devient fantastique.

On ne peut que suggérer une solution vraisemblable. Le ℣. 21 résume l'ensemble de la campagne — comme I, 5 résumait celle de Nabuchodonosor décrite à la fin du ch. I; il donne le point de départ et le point d'arrivée, d'une plaine à trois jours de Ninive à la frontière nord de Cilicie. L'armée se met en marche (℣. 22) par la région montagneuse qui borde la haute Djézireh; elle se fraie un passage (℣. 23 : διέκοψεν; cf. II Sam., v, 20) malgré l'opposition de Phoud et Loud (!). Elle rencontre des pillards nomades en descendant vers l'Euphrate, qu'elle passe sans doute à Zeugma ou à Carchémis (℣. 24); au delà du fleuve, elle traverse le nord de l'Aram-naharaïm, arrive sur l'Afrîn (Abrona), qu'elle suit jusqu'à la mer, pour passer de là en Cilicie (℣. 25). La Cilicie châtiée, nous savions, par I, 12, que ce serait le tour de la Damascène; en effet, Holoferne se tourne vers le Sud, razzie au passage les Bédouins (℣. 26) et arrive devant Damas au moment de la moisson (℣. 27). Restent à châtier Ammon et Moab, la Judée et l'Égypte (I, 12); les premiers font leur soumission au ch. III; Béthulie barre la route de Judée, et Holoferne n'aura pas le loisir de pousser jusqu'à l'Égypte. On peut ainsi, parmi des détails où la fantaisie de l'auteur s'est donné carrière, dégager un tracé raisonnable de la route suivie par Holoferne.

2. *Cadre historique.* — Avant l'exil? Nabuchodonosor n'était pas roi d'Assur à Ninive. Aussi bien, toute date antérieure à Darius Ier est exclue : Achior mentionne le retour d'exil comme un fait appartenant à l'histoire (V, 19), et le Temple est debout.

Époque perse? Darius Ier, que le livre d'Esdras (VI, 22) nomme roi d'Assur, fit campagne en Médie contre Phraorte, qui usurpait la royauté; fait prisonnier à Raga, Phraorte fut empalé à Ecbatane; l'inscription de Behistun (§ 32) fait songer à la campagne du ch. I de Judith. Mais Darius ne fut jamais l'ennemi des Juifs, bien au contraire.

On rapporte volontiers aujourd'hui l'histoire de Judith au règne d'Artaxerxès Ochus. Ce prince, célèbre par sa cruauté, eut en effet à son service un Holoferne et un Bagoas (Diodore, XXXI, XIX, 2 sq.; XVI, XLVII, 4); nous savons aussi par Eusèbe (*Chron.*, *P. G.*, XIX, 486) qu'il déporta des Juifs en Hyrcanie. Son règne avait débuté par une expédition à l'Est contre les Cadusiens; puis ses troupes avaient lutté en Asie Mineure contre des satrapes révoltés et entrepris une campagne malheureuse en direction de l'Égypte. Cette campagne, à laquelle le roi ne participait pas en personne, ne serait-elle pas celle d'Holoferne? Elle ne lui ressemble guère, et l'Holoferne de Diodore rentre chez lui couvert de gloire. De plus, la guerre du ch. I contre les Mèdes n'a rien de commun avec une expédition contre les Cadusiens.

Époque grecque? Alexandre poursuivra au delà d'Ecbatane Darius III, qui périra devant les Portes caspiennes; mais Alexandre lui-même ne revient pas de sa marche vers l'Est, et il avait commencé par conquérir Égypte et Syrie : c'est l'inverse du livre de Judith.

Trois Antiochus iront guerroyer en Médie; Antiochus IV et Antiochus VII y trouvent la mort; ils ne peuvent pas jouer le rôle de notre Nabuchodonosor. Antiochus III, plus heureux qu'Alexandre, revint d'Orient avec le titre de Grand. Il eut ensuite à guerroyer en Asie Mineure, où il se heurtait aux protégés de Rome, et dans la Syrie, qu'il disputait à l'Égypte. Cela cadre assez bien avec le livre de Judith; mais Josèphe en fait plutôt un libérateur qu'un ennemi de Jérusalem (*Ant. jud.*, XII, III, 3 sq.).

On est contraint de conclure que l'histoire de Judith ne rentre dans aucun règne connu. Peut-on admettre que des événements de cette ampleur n'aient laissé aucune trace? Par contre, bien des traits se retrouvent à différentes époques; on serait tenté de croire que l'auteur a bâti avec ses souvenirs une histoire vraisemblable.

2° *Intentions de l'auteur.* — Veut-il écrire ce que nous appelons de l'histoire, l'auteur qui nous place en la dix-huitième année de Nabuchodonosor, l'année même de la destruction du Temple (Jer., LII, 29), pour assister au châtiment du profanateur? Ce raccourci révèle sa méthode et ses intentions; nous sommes ici, comme dans l'Apocalypse, dans un genre littéraire qui supprime la dimension temps.

1. *Archaïsmes.* — On voit paraître Arphaxad, Arioch, tirés de la Genèse; Ismaël, Madian, oubliés depuis les débuts de la royauté; Moab, disparu dans la même débâcle que le royaume de Juda. Les Édomites sont appelés fils d'Ésaü (VII, 8), comme dans le Deutéronome et comme au temps des Macchabées (I Macch., V, 3), où l'archaïsme est à la mode. Ce pro-

cédé rend l'histoire vraisemblable; il faut un certain recul pour créer chez le lecteur l'illusion de la réalité. La mention de Phoud et Loud, que leur éloignement rendait fabuleux, concourt au même but.

2. *Emprunts à l'époque perse.* — Le ch. Ier fait songer à Darius Ier. Les peuples soulevés de l'Euphrate à l'Hydaspe sont ceux que Darius eut à soumettre au début de son règne; la campagne de Nabuchodonosor rappelle le § 32 de Behistun, avec Ecbatane, Raga et Phraorte, que pourrait masquer Arphaxad; Arioch recouvre peut-être l'Araka qui se faisait passer pour Nabuchodonosor (Beh., § 49). Notre auteur a fort bien pu consulter l'inscription qui était répandue en traduction araméenne, comme on le constate à Éléphantine.

Nabuchodonosor est appelé « Grand Roi, Seigneur de toute la terre », titres des rois perses. Dieu est invoqué comme « Dieu du ciel », ce qui est commun à l'Ahura-mazda des inscriptions et à Yahweh dans la correspondance des Juifs avec la chancellerie perse (Esdr., v-vi, et Éléphantine). Holoferne et Bagoas sont des noms perses. L'armée décrite pourrait aussi bien être séleucide; cependant, l'absence d'éléphants est remarquable et la sommation de « préparer terre et eau » (ii, 7) est une formule perse; de plus l' « akinakès » d'Holoferne (xiii, 6; xvi, 9) est une arme que n'ont jamais employée les Grecs, c'est l'épée courte que les Perses portent au côté droit. Du reste, le cantique (xvi, 10) dit explicitement que l'armée d'invasion était perse.

3. *Éléments grecs.* — La série des expéditions en Médie, en Syrie, en Cilicie, rappelle les guerres d'Antiochus le Grand. Mais surtout, Nabuchodonosor exigeant les adorations de son peuple ne peut être un prince perse ou babylonien. Alexandre fut le premier en Asie à réclamer de son vivant les honneurs divins. Les Séleucides l'imitèrent; et c'est Antiochus Épiphane qui fit à ce point de vue le plus d'impression sur les Juifs, lui qui avait installé dans le Temple l'idole de Zeus olympien, dont il substituait sur ses monnaies l'effigie à la sienne, s'arrogeant en même temps ses titres : *Antiochus Roi Dieu Épiphane Nicéphore.* C'est lui qui est visé; par prudence on a caché son identité sous le nom de l'ancien profanateur du Temple. Déjà le livre de Daniel nous conduisait de Nabuchodonosor à Antiochus Épiphane, sans le nommer.

3° *Conclusion.* — Les éléments disparates qui viennent confluer dans ce récit font ressortir l'intention de l'auteur. Il n'a pas la prétention d'écrire une histoire; dès la première ligne, le titre de Nabuchodonosor, roi d'Assur à Ninive, était un avertissement. On n'a pas à supposer les écrivains inspirés et leurs lecteurs plus naïfs que d'autres.

On a parlé de « roman historique » (cf. Dom Höpfl, *Suppl.*, ii, 204). L'expression a un sens défini : c'est un récit où, par des épisodes de son invention, le romancier fait revivre une période précise de l'histoire. Ce n'est pas le cas ici. Le livre de Judith ne veut pas nous renseigner sur les mœurs et institutions d'une époque, à l'aide de faits imaginés; au contraire, il mêle des faits réels appartenant à des époques différentes, que ses lecteurs discernaient, comme ils reconnaissaient les personnages anonymes de Daniel. Ce qui serait confusion lamentable chez un historien est ici un artifice voulu; ainsi faisait-on ressortir la continuité du plan divin dans la conduite du monde, malgré l'opposition aussi bruyante que vaine des puissances du mal sans cesse renaissantes, Madian et Ismaël, Assur et Babel, les Perses et les Grecs.

Nous manquons d'un terme pour désigner ce genre littéraire, sans correspondant chez nous. Ce que les apocalypses proclament en langage prophétique, notre auteur le dit dans le style simple d'un récit, sans y introduire même une once de merveilleux. C'est l'expression concrète, en style narratif, de la philosophie, ou plutôt de la théologie de l'histoire. Nous grouperions les faits dans un canevas abstrait; ici les faits se superposent en une image fondue, qui révèle à travers le déroulement de l'histoire l'aspect d'éternité de tous les événements disparates.

4° *Hypothèse sur l'origine du livre.* — Le cantique final se chante en dansant avec accompagnement de tambourin; on agite des branches, la tête couronnée de feuillage, dans une procession qui aboutit au Temple, et là, après s'être purifié, on offre les prémices du butin, avec des holocaustes et des sacrifices volontaires. Tout cela rappelle une procession se rendant au Temple pour l'offrande des prémices. Nous croirions volontiers qu'en pareille circonstance les gens de Béthulie chantaient leur héroïne locale, haut fait se rapportant peut-être au temps d'Artaxerxès Ochus. Un écrivain de talent, scribe versé dans les lettres sacrées et profanes, se serait emparé du chant et de la légende qui l'entourait, pour écrire son récit à l'aide des procédés que nous avons relevés. On pourrait lui attribuer aussi la transformation du chant de victoire en hymne, par l'adjonction de la première et des deux dernières strophes (xvi, 1 sq., 15-17).

VI. Valeur religieuse. — L'étude des procédés littéraires nous l'a déjà montré, ce livre exalte le triomphe de Dieu sur ses adversaires. Les projets des plus fiers tyrans sont renversés par la main d'une femme. C'est avant tout une leçon de foi.

Mais nous sommes dans les conditions de l'Alliance : le soutien de Dieu n'est assuré qu'à un peuple fidèle à l'adorer lui seul, à observer ses préceptes, à se garder pur de tout contact avec ses ennemis. Les pratiques de l'ascèse individuelle, retraite, prière, jeûne, sont un titre particulier à sa protection. C'est la leçon de morale pratique qui complète les vues de foi.

Cette foi n'exclut pas les valeurs humaines. Aucun miracle; Judith n'en attend pas (viii, 31 sq.). L'habileté et l'énergie sont qualités que Dieu lui a données pour qu'elle s'en serve; elle invoque d'ailleurs Dieu en temps opportun, pour qu'il l'aide à en faire bon usage. Nous serions tentés de trouver qu'elle en abuse, suivant un peu trop les exemples de son père Siméon, dont elle n'apprécie pas les actes avec la même sévérité que Jacob (cf. Judith, ix, 2 sq. et Gen., xlix, 5 sq.). Les ruses de Judith ne sont pas entachées de la cruauté sacrilège des fils de Jacob; ce sont ruses de guerre classiques dans l'histoire et plus encore dans la légende.

Du point de vue moral et religieux, Judith se place entre Esther (hébreu) et II Macch. Ce livre corrige, peut-être de propos délibéré, ce qu'il y avait de trop uniquement humain dans le patriotisme d'Esther, en insistant sur la piété et l'observation de la Loi; mais il ne tombe pas dans l'excès inverse de II Macch., qui ne conçoit pas une victoire des Juifs sans l'intervention visible des anges.

Nous avons là un beau type de la religion juive affinée et trempée par les luttes de l'époque macchabéenne. Tout repose sur la foi au Dieu de l'Alliance, de qui on se fait une idée très haute. La piété s'exprime en rites, sans verser dans le formalisme (xvi, 16); les exigences de pureté extérieure s'allient à une morale élevée; les manifestations bruyantes de la religion n'excluent pas la prière individuelle dans le secret; on se sépare scrupuleusement du monde païen, mais le prosélytisme a brisé les anciennes barrières raciales (cf. Judith, xiv, 10 et Deut., xxiii, 4; Neh., xiii).

Cette religion prépare les âmes fortes et pures qui vont accueillir bientôt la révélation chrétienne d'uni-

verselle charité. Mais pour beaucoup de Juifs, cette théologie de l'Alliance avait lié en un faisceau trop serré Dieu, le Temple, la Patrie; elle donnait trop de confiance dans l'observation des rites et préceptes; on voit déjà poindre dans Judith, au milieu des hautes valeurs religieuses qu'exaltera encore le Christ, les tendances restrictives qui empêcheront trop de Juifs d'accueillir la Lumière.

Bibliographie. — Parmi les commentaires, O.-F. Fritzsche (Leipzig, 1853) est encore utile. A. Scholz a des idées singulières (voir *Rev. bibl.*, VII, 1898, p. 370-390). Le meilleur est celui de A.-E. Cowley, dans les *Apocrypha* de R.-H. Charles (Oxford, 1913). M. Löhr, dans E. Kautzsch, *Apokryphen* (Tubingen, 1900), ne donne, avec la traduction allemande, que des notes très succinctes. État actuel des questions dans A. Miller, *Das Buch Judith* (Bonn, 1940). L. Soubigou, dans *La Sainte Bible*, IV, 1949, p. 481 sq.

A. Lefèvre, S. J.

JUGEMENT. — I. DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — I. La Loi : 1° Yahweh Juge d'Israël; 2° Yahweh Sauveur d'Israël; 3° Yahweh, le monde et l'homme. II. Les Prophètes : 1° Le langage prophétique; 2° Les phases du Jugement d'Israël; 3° Le salut d'Israël; 4° L'évolution des thèmes prophétiques. III. Jugement et salut personnels : 1° Le Jugement personnel; 2° Le salut personnel. IV. Le Jugement du monde : 1° Les apocalypses; 2° Daniel; 3° La Sagesse de Salomon. V. Conclusion. Bibliographie.

L'exposé se borne à une présentation du donné biblique dans son développement littéraire et historique. Le problème des sanctions d'outre-tombe est laissé à l'art. Rétribution; celui des influences étrangères, aux art. Égypte (t. II, col. 838-839), Mazdéisme, Mystères *(Religions à)*. Sur les orientations de l'exégèse, voir : L. Dennefeld, *Le messianisme*, Paris, 1929, p. 253-268, ou B. Rigaux, *L'Antéchrist*, Gembloux, Paris, 1932, p. 8-18.

I. La Loi. — 1° *Yahweh Juge d'Israël.* — Dans l'enchevêtrement législatif de la *Tôrah*, se reconnaissent une série d'alliances, qui vont du cadre tribal (Code de l'alliance) à celui de la cité (Deutéronome), et concernent depuis les interdits et les rites (loi de pureté et loi des sacrifices) jusqu'aux préceptes moraux (loi de sainteté). En tête de cette jurisprudence, le pacte du Sinaï place le Décalogue. C'est là que se trouve l'idée fondamentale, dans les litanies des titres divins : Je suis un Dieu jaloux, qui punis l'iniquité des pères sur les enfants, sur la troisième et la quatrième génération, pour ceux qui me haïssent, et faisant miséricorde jusqu'à mille générations, pour ceux qui m'aiment (Ex., XX, 5; Num., XIV, 18; Deut., V, 9; VII, 9). L'idée de la jalousie divine revient encore dans Ex., XXXIV, 14; Num., XXV, 11; Deut., IV, 24; XXIX, 19; XXXII, 16, 21; cf. Jos., XXIV, 19. La formule deutéronomique, qui exige l'impartialité de la part des juges de la terre (Deut., I, 17; XVI, 19; cf. II Chron., XIX, 7), sert aussi à exprimer l'équité du verdict de Yahweh : il ne fait pas acception des personnes et ne reçoit pas de présents (Deut., X, 17 sq.). Cette justice est supposée par les mises en demeure qui terminent les recueils de lois (Ex., XXIII, 20-23; Lev., XXVI, 3-45; Deut., XXVIII, 1-68); par les discours du Deutéronome (IV, 39 sq.; V, 28-30; VI, 24 sq.; VII, 12-15; VIII, 19 sq.; XI, 26-32; XXIX, 19-28; XXX, 11-20) ou de Josué (XXIII et XXIV).

La fidélité à l'Alliance doit ouvrir une ère de bénédiction dans la Terre promise (Ex., XX, 12; XXIII, 22-32; XXXIV, 24; Lev., XXVI, 1-13; Deut., IV, 40; V, 30; VII, 13-16; XI, 13-15, 22-25; XXVIII, 1-14). Cette ère est décrite en termes analogues aux promesses faites aux patriarches (Gen., XII, 2; XIII, 14-16; XV, 5; XXII, 16-18; XXIV, 60; XXVII, 28; XLIX, 25 sq.). Inversement, l'infidélité doit amener la malédiction (Lev., XXVI, 14-39; Deut., XXVII, 15-26; XXVIII, 15-68; XXIX, 19-27; XXX, 17 sq.; Jos., XXIV, 19 sq.). Les exemples de châtiments sont souvent de caractère collectif : Ex., XVI, 27 (manne); XXXII, 28 (veau d'or); Num., XIV, 37 (Cadès), 45 (Horma); XVI-XVII (Coré); XXV, 9 (Phogor). Ailleurs, le jugement est individuel : Gen., XXXVIII, 10 (Onan); Lev., X, 2 (Nadab); XXIV, 11-14 (le blasphémateur); Num., XII (Marie); XV, 32-36 (le violateur du sabbat). La punition sera de type familial, surtout en dehors de la Loi : I Sam., III, 13 (Héli); II Sam., XII, 14 (David); I Reg., XI, 12 (Salomon); XIV, 10-12 (Jéroboam); XVI, 3 (Baasa); XXI, 29 (Achab); II Reg., XX, 18 (Ézéchias).

Pour la collectivité, à côté des transgressions qui retardent ou restreignent la bénédiction, il y a des fautes capitales, comme les révoltes qui sont un refus d'entrer en Canaan (Num., XIV, 22 sq., 29 sq.; XVI, 31-35; Deut., I, 34 sq.). Mais c'est surtout l'abandon de Yahweh, le service des dieux de Canaan, et l'idolâtrie, qui constituent le grand grief. De soi, il entraînerait la destruction d'Israël (Ex., XXXII, 10; Deut., IV, 26; VI, 15; VII, 4; VIII, 19 sq.; XI, 17; XXXII, 26), et c'est lui qui sera jugé la cause proportionnée des ruines nationales et des exils (Deut., IV, 27 sq.; XXVIII, 63-68; XXIX, 23-27; XXX, 17; cf. I Reg., IX, 6-9; II Reg., XVII, 15-17; XXI, 1-15; XXII, 16 sq.; XXIV, 3).

2° *Yahweh Sauveur d'Israël.* — A côté de l'ère de bénédiction, la Loi prévoit une ère de salut, lorsque l'infidélité et le châtiment auront été suivis de repentir (Lev., XXVI, 40-45; Deut., IV, 29-31; XXX, 1-10). Elle est conséquence de la fidélité divine aux promesses faites aux ancêtres. Comme la Loi est composée d'écrits plus orientés vers le passé que vers l'avenir, il y a peu de lumière sur cette ère de salut. Rien n'indique qu'elle doive être précédée de prodiges extraordinaires : on la concevra dans un futur historique optimiste, mais normal, ou comme un double de la bénédiction perdue. Il reste que la Loi connaît deux perspectives différentes de félicité, la *bénédiction* et le *salut*.

Les peuples qui servent au châtiment d'Israël n'échappent pas au Jugement. L'idolâtrie n'est pas pour eux un grief, c'est leur part (Deut., IV, 19; XXIX, 25). Ce que Dieu leur reproche, c'est l'excès des maux qu'ils ont fait subir à son peuple, et l'orgueil qu'ils y ont mis. Yahweh, dès lors, est arbitre. L'expression de Sara (Gen., XVI, 5; cf. I Sam., XXIV, 16) : « Que Yahweh soit juge entre moi et toi », est celle qui sert au traité entre Laban et Jacob (Gen., XXXI, 53; cf. Jud., XI, 27). L'Égypte, en particulier, doit être jugée pour avoir asservi les Hébreux (Gen., XV, 14; Ex., III, 16; IV, 31; XII, 12; Num., XXXIII, 4). Les peuples qui se sont opposés, soit à la route, soit à la conquête, se heurtent à Yahweh : Amalec (Ex., XVII, 14), Amorrhéens (Num., XXI, 34), Madianites (XXXI, 3), Cananéens (Jos., VIII, 18; XI, 20; XXI, 42; XXIV, 11). C'est que Dieu a entendu le gémissement (Ex., VI, 5) ou le cri des siens (Ex., III, 7; I Sam., VII, 9; IX, 16). Ce cri, c'est la réclamation à l'autorité (Gen., XLI, 55; Ex., V, 15; Num., XI, 2), ou la plainte au roi, presque dans le sens juridique du mot (II Reg., VI, 26; VIII, 3, 5; cf. Gen., IV, 10; XVIII, 20). C'est ce cri qui figurera dans le schématisme à quatre temps du livre des Juges (faute, châtiment, cri, salut) (Jud., III, 9, 15; IV, 3; VI, 7; X, 10). Parmi les interventions mémorables de Yahweh, Israël se souviendra du jour de Gabaon (Jos., X, 14) et du jour de Madian (Jud., VII, 22-25; Is., IX, 3; X, 26; Ps., LXXXIII, 12). Mais l'exemple type reste la délivrance d'Égypte. Ce fut alors la visite de Yahweh (Gen., L, 24; Ex., III, 16; IV, 31; XIII, 19); les grands jugements (Ex., VII, 4) sur tous les dieux d'Égypte (Ex., XII, 12; XVIII, 11; Num., XXXIII, 4), manifestés

d'abord à Israël, par la discrimination répétée entre Égyptiens et Hébreux dans les plaies (Ex., VIII, 18; IX, 6, 26), surtout dans celle des premiers-nés (XI, 7; XII, 13, 23); manifestés ensuite aux Égyptiens (VII, 5; XIV, 4) et aux peuples voisins (XV, 14 sq.), dans la grandiose mise en scène de la mer Rouge, ouverte au peuple élu et fermée sur la poursuite (XIV, 1-31).

Ce salut du peuple, inauguré par l'exode d'Égypte, sous Moïse, est le pendant de la bénédiction à Abraham. Car jadis, l'ancêtre, lui aussi, était parti d'Ur et de Harran vers Canaan, où l'attendaient les promesses (Gen., XII, 2; XV, 13-16).

3° *Yahweh, le monde et l'homme.* — Il s'en faut que les étrangers n'aient à être jugés que sur leurs rapports avec Israël. Les Cananéens ont mérité par leurs crimes d'être supplantés (Gen., XV, 16; Lev., XVIII, 24 sq.; Deut., IX, 4-6). Jadis, Yahweh a déjà évincé les Rephaïm, les Hourrites, et les Hévéens, pour y substituer les Ammonites, les Édomites et les Caphtorim (Deut., II, 21-23). La Pentapole est l'objet d'une enquête que Yahweh descend faire (Gen., XVIII, 21), comme il descend observer la Tour de Babel (XI, 5, 7). La plaidoirie d'Abraham en faveur de Sodome est formulée comme devant un tribunal et s'adresse à Celui qui juge toute la terre (XVIII, 25).

Les pages sur l'Éden élèvent au plan humain le sujet de la tentation, ailleurs traité dans l'histoire du peuple (Ex., XVI, 4; Deut., VIII, 2; Jud., II, 22), puis dans celle des ancêtres (Gen., XXII). En décrivant la mise en demeure faite à la conscience personnelle, la Genèse justifie la compétence illimitée de Dieu sur tous les actes humains. Le péché met fin à l'ère première de bénédiction (I, 28-30), et cause la malédiction du sol (III, 17). Mais Dieu se montre Sauveur avec le juste Noé. Comme le peuple (après Moïse) avait été sauvé des eaux, Noé est sauvé du déluge universel. L'exode avait préludé à l'alliance du Sinaï. L'arche prélude à l'alliance Dieu-Chair (IX, 9-17), ouverture d'une ère de salut type que contemplera Is., LIV, 9, avec nouvelle bénédiction de la terre, des animaux et des hommes, de nouveau promus rois de la nature. Sur le plan personnel, comme sur le plan collectif, Dieu est Juge et Sauveur.

II. Les Prophètes. — 1° *Le langage prophétique.* — Un lot d'images et d'expressions favorites arrive à composer chez eux un langage propre. On en trouve l'écho dans les cantiques et les psaumes.

1. *Images.* — Le cadre du procès va de soi au sujet (Os., II, 4; IV, 4; XII, 3; Is., III, 13 sq.; Jer., II, 9, 35; Ez., XX, 36; Mal., III, 5; Dan., VII, 10). Tantôt Yahweh plaide, soit devant Israël (Os., IV, 1; Is., I, 18; V, 3), soit devant le prophète (Ez., XX, 4; XXII, 2; XXIII, 36), soit devant la nature prise à témoin (Mich., VI, 1 sq.). Tantôt l'antagoniste plaide contre Yahweh (Jer., II, 29; Is., XLIII, 9, 26).

Ailleurs, Yahweh est le pasteur qui fait passer ses brebis sous la houlette (Ez., XX, 37; XXXIV, 12, 17, 22), le moissonneur qui crible le blé (Am., IX, 8; Is., XXVII, 12; XXX, 28; Jer., XV, 7), le vendangeur (Jer., XXV, 30; Is., LXIII, 1-6; Joel, IV, 13), le fondeur à son creuset (Is., I, 25; Jer., IX, 6; Ez., XXII, 18-22; Is., XLVIII, 10; Zach., XIII, 9; Mal., III, 2 sq.).

Yahweh paraît aussi sous les traits d'un guerrier vaillant (Is., XLII, 13; cf. Ex., XV, 3), comme lorsqu'il combat un jour de bataille (Zach., XIV, 3). Ses narines, ses lèvres, sa langue, sa voix respirent la fureur (Ex., XV, 8, 10; Is., XXX, 27-30; Ps., XVIII, 9). Sa main, sa droite, son bras frappent et brisent (Ex., XV, 6, 12, 16; Ez., XXXVI, 7; Is., XXX, 30; LI, 5; LIX, 16; LXVI, 14; Ps., XCVIII, 1; Judith, IX, 11). Son épée et ses flèches sont ivres de sang (Deut., XXXII, 41 sq.; Is., XXXIV, 5; Hab., 3, 9, 14; Jer., XXV, 31; XLVII, 6 sq.; Ez., XXI, 8, 10; XXX, 24; Is., LXVI, 16; Zach., IX, 14). Il est casqué et cuirassé (Is., LIX, 17; Sap., V, 17-21), sur son char (Deut., XXXIII, 26; Hab., III, 8; Is., LXVI, 15; Ps., XVIII, 11; LXVIII, 5, 18, 34).

Ailleurs — ou en même temps — c'est un Dieu qui sort de sa demeure (Deut., XXXIII, 2; Mich., I, 3; Hab., III, 3; Ps., XVIII, 10; LXVIII, 8; CXLIV, 5; Is., LXIII, 19), et comme au Sinaï, marche dans la tempête et l'ouragan (Nah., I, 3; Is., XXIX, 6; LXVI, 15; Ps., LXXVII, 17-19). Sa théophanie s'accompagne de feu, de soufre, de grêle et de sang (Ez., XXXVIII, 22; Is., XXIX, 6; XXX, 30; LXIV, 1; LXVI, 15; Joel, III, 3; Ps., XVIII, 13 sq.), de tremblement de terre (Jud., V, 4; Am., VIII, 8; Mich., I, 4; Is., V, 25; Hab., III, 6; Jer., IV, 24; Nah., I, 5; Is., XIII, 13; XXIV, 18 sq.; Ps., XVIII, 8; XLVI, 3, 4, 7; LXVIII, 9; LXXV, 4; XCVII, 5; CIV, 32; CXLIV, 5; Judith, XVI, 18), d'éclipse (Am., VIII, 9; Jer., IV, 28; Ez., XXX, 18; XXXII, 7; Is., XXIV, 23; L, 3; Zach., XIV, 6; Joel, II, 10; III, 4; IV, 15), et d'un ébranlement cosmique général. Si la nature, qui fournit autrement tant d'images de solidité en contraste de la vie fugitive de l'homme, devient elle-même fragile, c'est que Dieu paraît.

2. *Le Jour de Yahweh.* — Le temps du Jugement est dit : le Jour de Yahweh, ou, par allusion : ce jour-là (cf. Hastings, *Dict. of the Bible*, extr. vol., 691, 710; Kittel, *Wörterbuch*, II, 945-949). C'est un jour de ténèbres et d'obscurité (Am., V, 18; Soph., I, 15; Ez., XXXIV, 12; Joel, II, 2), un jour de colère et de fureur (Soph., I, 18; II, 2; Lam., II, 1, 22), un jour de détresse (Nah., I, 7; Hab., III, 16; Soph., I, 15; Jer., XVI, 19; Abd., 12 sq.), un jour de vengeance (Is., XXXIV, 8; LXI, 2; LXIII, 4; Jer., XLVI, 10), un jour de visite (Os., IX, 7; Is., X, 3; XXIX, 5; Mich., VII, 4; Jer., VI, 15; VIII, 12; X, 15; Judith, XVI, 20). Dans son sens populaire (Am., V, 18), le Jour de Yahweh était un jour de crise, où Yahweh jugerait les ennemis d'Israël et sauverait son peuple. Parfois, il retrouve ce sens, tandis qu'ailleurs les prophètes ont retourné de façon paradoxale la portée de l'expression pour en faire un jour de châtiment sur Israël (Am., V, 18 sq.; VIII, 9 sq.; Soph., I, 15).

Au pluriel : des jours viennent (Am., IV, 2; VIII, 11; IX, 13; Jer., VII, 32; IX, 24; XVI, 14; XIX, 6; XXIII, 5; XXXI, 27, 31, 38; XXXIII, 14; XLVIII, 12; LI, 47, 52), en ces jours (Jer., III, 16 sq.; V, 18; XXXI, 29; XXXIII, 15 sq.; L, 4, 20; Ez., XXXVIII, 17; Joel, III, 2; IV, 1; Zach., VIII, 6, 23) valent d'une période plus longue qui suit le Jour de Yahweh. En ce temps-là (Am., V, 13; Is., XVIII, 7; Mich., III, 4; Soph., I, 12; III, 19 sq.; Jer., III, 17; VIII, 1; Ez., VII, 7-12; Dan., XII, 1) est aussi vague. Tout cela se dit aussi bien d'une ère de bonheur que d'un temps de malheur, d'Israël que des nations, et équivaut souvent, surtout dans Jérémie, au Jour de Yahweh.

Une intervention divine peut être annoncée en jours, semaines et années (Is., XVI, 14; XXI, 16; XXIII, 17; XXXII, 10; Jer., XXV, 12; XXIX, 10; Ez., IV, 4-6; Dan., VIII, 14; IX, 24-27; XII, 12). De façon imprécise, le Jour est dit proche (Soph., I, 7, 15; Ez., VII, 7, 12; XXX, 3; Is., XIII, 6; Abd., 15; Joel, I, 15; II, 1; IV, 14). A l'occasion, il est passé (Lam., II, 1; Ez., XXXIV, 12) ou présent (II Reg., XIX, 3). Il ne désigne donc qu'une des interventions de Dieu dans l'histoire, ordinairement la prochaine, plutôt que la dernière ou que la clôture de l'histoire. De même, les cataclysmes cosmiques, littérairement associés au Jour de Yahweh, ne lui donnent pas forcément de caractère mondial.

La tournure : *be'aharit hayyamim* (Os., III, 5; Is., II, 2; Mich., IV, 1; Jer., XXIII, 20; XXX, 24; XLVIII, 47; XLIX, 39; Ez., XXXVIII, 16; Dan., X, 14) ne signifie pas de soi : à la fin des temps, mais : dans la suite des temps, ou : à la longue. Cette traduction, par un futur différé, se justifie par le sens de la racine *'ahar*,

et par l'usage (Gen., XLIX, 1; Num., XXIV, 14). Dans la Loi, elle convient aussi bien à la défection et à la punition éventuelle d'Israël (Deut., XXXI, 29) qu'à sa conversion ultérieure (IV, 30). *Be'aharit haššanim* doit semblablement se traduire : dans la suite des années (Ez., XXXVIII, 8). Ces deux tournures ne désignent donc pas, de soi, ni la fin, ni le dernier âge du monde, mais leur imprécision permet de les employer pour une ère idéale ou messianique. Le mot qui veut dire : Fin *(qèç)* sert à désigner la fin d'un âge (Dan., IX, 26; XI, 27; XII, 13). Le temps de la fin *('et qèç)* est la tribulation qui précède la fin (VIII, 17; XI, 35, 40; XII, 4, 9).

3. *Le Règne de Yahweh.* — Le titre de Roi est donné à Yahweh par les Prophètes (Is., VI, 4; XXXIII, 22; Soph., III, 15; Jer., X, 7, 10; Ez., XX, 33; Is., LII, 7; Zach., IX, 9; XIV, 9, 16 sq.), le plus souvent dans un contexte de victoire et de salut. Les hymnes l'emploient dans l'éloge de Dieu (Ps., XXIV, 8, 10; XLVIII, 3; LXVIII, 25; XCV, 3; XCVIII, 6; CXLIX, 2), en particulier l'acclamation : Yahweh règne! (Ex., XV, 18; Mich., IV, 7; Is., XXIV, 23; Ps., X, 16; XLVII, 9; XCIII, 1; XCVI, 10; XCVII, 1; XCIX, 1; CXLVI, 10). Ce cri s'éclaire par ceux dont on salua les rois insurrectionnels, comme : Absalom règne! (II Sam., XV, 10), ou : Jéhu règne! (II Reg., IX, 13). Gunkel, en poussant le parallèle entre les cérémonies du couronnement d'un roi terrestre et les expressions des psaumes du Règne de Yahweh, rend probable l'emploi de ces hymnes pour une fête (*Einleitung in die Psalmen*, Göttingen, 1933, p. 94-98). Laquelle? Pour notre sujet, le débat est accessoire. Ce qui ne l'est pas, c'est le sens à donner à ce Règne de Yahweh.

S'agit-il simplement du règne historique de Dieu sur Israël, comme en I Sam., VIII, 7; XII, 12 (Ewald)? ou du règne futur attendu par la foi (Delitzsch, Gunkel)? ou d'un attribut divin, aussi intemporel que sa paternité (Manson)? ou de faits mythiques, actualisés par l'expérience cultuelle (Mowinckel)? Disons que le Règne n'est pas à comprendre du règne historique sans y ajouter une espérance enthousiaste opposée à une expérience décevante; ni d'une souveraineté divine qui n'inclurait pas sa réalisation dans le monde; ni d'un règne effectif, primordial ou passé, liturgiquement représenté, sans débouché vers l'histoire à venir. (Sur Mowinckel, voir Gunkel, *op. cit.*, p. 100-115; *Rev. bibl.*, 1923, p. 141 sq.; 1924, p. 142; Mowinckel a résumé ses idées dans : *Le Décalogue*, 1927, p. 142.) En fait, il convient sans doute de donner au Règne un rôle compensateur de l'idée du Jour de Yahweh, absente dans le Psautier. Le Règne comme le Jour tourne autour du Jugement. Les deux formules se recouvrent, quoique en partie seulement. Des trois éléments du Jour (victoire de Dieu, menaces et salut), le Règne en comprend deux, la victoire de Dieu, et le salut des siens; ce qui lui manque, c'est l'aspect menaces contre Israël. Jour et Règne sont assez interchangeables pour que la déclaration : « Le Jour de Yahweh est proche », devienne dans le message évangélique : « Le Règne de Dieu est proche ».

2° *Les phases du Jugement d'Israël.* — 1. *L'accusation.* — Les prophètes furent la conscience de leur temps; ils reprochent à Israël l'orgueil (Os., VII, 10; Is., II, 12-17; Jer., XIII, 17), qui a conduit à l'abandon de Yahweh (Am., II, 4; Os., IV, 10; Is., I, 4; XXX, 9; Jer., I, 16; II, 17; III, 20; IX, 12), pour les dieux étrangers (Am., II, 4; V, 26; Os., II, 10; III, 1; Is., II, 8; Mich., V, 12; Jer., VII, 6, 18, 31; XVIII, 15; XIX, 4 sq.; XXXII, 29, 34 sq.; Hab., II, 18 sq.; Soph., I, 4; Ez., VIII, 14 sq.). Cette apostasie est appelée prostitution ou adultère (Os., II, 4; IV, 12-18; V, 3; IX, 1 sq.; Is., I, 21; Mich., I, 7; Jer., II, 23 sq.; III, 1 sq.; Ez., VI, 9; XVI, 15-25; XXIII), et elle est la charge capitale à retenir pour la ruine collective (Jer., XVI, 10; XXII, 8 sq.; cf. Deut., XXIX, 23). Il y a déjà dédain de Yahweh à rechercher l'alliance étrangère (Os., V, 13; VIII, 9; Is., XXX, 2 sq.; XXXI, 1 sq.; Jer., II, 18, 36).

De plus, les prophètes reprochent les fautes contre le prochain, stigmatisées dans la loi de sainteté et le Deutéronome; le salaire retenu au mercenaire (Jer., XXII, 13; Mal., III, 5); la mise en vente du pauvre (Am., II, 6; VIII, 6); l'esclavage sans affranchissement (Jer., XXXIV, 11); l'écrasement des faibles, pauvres, veuves, orphelins dans la justice corrompue (Am., IV, 1; V, 11 sq.; Is., I, 22; III, 14; V, 23; X, 1 sq.; Mich., III, 1 sq., 9; VII, 2 sq.; Jer., VII, 6; XXI, 12; XXII, 3; Ez., XXII, 12; Mal., III, 5); le sang versé (Os., IV, 2; Is., V, 7; Mich., VII, 2; Ez., IX, 9; XI, 6; XXII, 2, 6; XXIV, 7); la fraude de la balance et de l'épha (Am., VIII, 5; Os., XII, 9; Mich., VI, 10 sq.); l'accaparement (Is., V, 8) et le luxe outrageant des riches (Am., VI, 4-6; Is., III, 18-23; Jer., XXII, 14). Ces fautes rendent odieux à Yahweh jusqu'aux sacrifices (Am., V, 21-24; Is., I, 11-17; Jer., VII, 10) et amènent des menaces comparables à celles de la loi sur l'idolâtrie (Mich., VI, 14 sq.; Am., V, 11; Is., IV, 1; Jer., VIII, 10), y compris celle de la perte globale d'Israël (Am., VIII, 10; Is., X, 3 sq.; Jer., V, 29; IX, 8-10).

2. *Le verdict.* — La condamnation paraît éviter la malédiction au sens fort *('arar)*, d'après le principe de la bénédiction irrévocable (Gen., XII, 3; XXVII, 29; Num., XXIII, 8; XXIV, 9) et malgré Deut., XXVIII, 15. Il n'y a que Malachie pour dire : « Je maudirai vos bénédictions » (Mal., II, 2), et : « Vous êtes maudits » (III, 9). Les autres termes de malédiction *(qalal)* sont plus faibles (Pedersen, *Israël*, 452) et ont surtout le sens de honte. De même le *Væ* au sens fort *('oy)* n'est que dans Osée au sujet d'Éphraïm (Os., VII, 13; IX, 12), ou autrement, de la ville de Jérusalem (Is., III, 9; Jer., IV, 13, 31; VI, 4; X, 19; XIII, 27; Ez., XVI, 23; XXIV, 6-9). Les autres *Væ (hoy)* n'excluraient pas une nuance de pitié (Brown-Driver-Briggs, *Heb. Lex.*).

Le verdict est bien la honte, la confusion, l'humiliation, comme elle était la menace de la Loi (Lev., XXVI; Deut., XXVIII), et comme elle est la plainte des lamentations du peuple (Ps., XLIV, 10, 16). Tout ce que Dieu avait fait pour son peuple, il va le défaire : « Ce que j'avais bâti, je le détruirai, ce que j'avais planté, je l'arracherai » (Jer., XLV, 4). Comme l'aboutissement de la faveur avait été la gloire, « maintenant je changerai leur gloire en ignominie » (Os., IV, 7; Is., II, 9-17; Jer., IX, 18; XXII, 22; XXIII, 40; XXIX, 18; Ez., XVI, 52). C'est la honte qui commande l'image de l'homme qui fuit (Am., II, 14, 16; V, 19; IX, 1; Is., XXX, 16 sq.; cf. Lev., XXVI, 17; Deut., XXVIII, 25; Ps., XLIV, 10 sq.); de l'homme dément ou ivre (Jer., XIII, 13; Is., LI, 17 sq.; cf. Deut., XXVIII, 28; Ps., LX, 5); de l'homme qui trébuche et qui tombe (Am., V, 2; Os., IV, 5; Is., III, 8; Jer., VIII, 12; cf. Lev., XXVI, 37; Ps., LX, 4); de celui qui est objet de risée (Os., VII, 16; Mich., II, 4; Jer., XXIV, 9; cf. Deut., XXVIII, 37; Ps., XLIV, 14 sq.; LXXIX, 4; LXXX, 7; LXXXIX, 42); de la femme chauve ou rasée (Is., III, 17; Mich., I, 16); de la femme dont on relève la robe (Os., II, 12; Is., III, 17; Jer., XIII, 22, 26; Ez., XVI, 37).

3. *La mise à exécution.* — L'accroissement d'Israël avait été sa gloire, la dépopulation sera sa honte (Os., IX, 11-16; Jer., XV, 2-4; Ez., V, 17; cf. Deut., XXVIII, 62). D'une ville, il restera cent guerriers au lieu de mille, dix au lieu de cent (Am., V, 3). Du peuple, il restera les deux jarrets et le bout d'oreille arrachés de la gueule du lion (Am., III, 12), ou deux ou trois olives, en haut de l'arbre, quand on a secoué l'olivier (Is., XVII, 6), ou un tison arraché de l'incendie (Am., IV, 11). Parmi les moyens de cette réduction, il y a la peste (Am., IV, 10), la stérilité des femmes et la mor-

talité infantile (Os., IX, 11-16; Jer., XV, 7), la famine (Am., IV, 6; Os., II, 11; VIII, 7; IX, 2; Mich., VI, 14; Agg., I, 6; cf. Lev., XXVI, 26; Mich., VI, 15; Soph., I, 13; cf. Deut., XXVIII, 38 sq.; Is., III, 1; VIII, 21; Jer., XI, 22; XII, 13; Ez., IV, 16; V, 16, etc.), amenée par des fléaux sur les vignes, les vergers et les blés (Am., IV, 9; cf. Deut., XXVIII, 32; Is., V, 10; XVII, 11; XXXII, 10; Jer., VIII, 13; Agg., II, 17; Joel, I, 10), par la sécheresse (Am., IV, 7; Jer., III, 3; XIV, 3-6; Agg., I, 10 sq.; Joel, I, 17; cf. Lev., XXVI, 19 sq.; Deut., XI, 17; XXVIII, 23 sq.).

Jérémie invente la formule terrible : « Épée, famine et peste » (Jer., XIV, 12; XXI, 7, 9; XXIV, 10; XXVII, 8, 13; XXVIII, 8; XXIX, 17 sq.; XXXII, 24, 36; XXXIV, 17; XXXVIII, 2; XLII, 17, 22; XLIV, 13; Ez., V, 12 sq.; VI, 12; VII, 15; XII, 16). La guerre est envoyée par Yahweh. Entre ses mains, Assur est un bâton, une hache, une scie (Is., X, 5, 15), ou un rasoir (VII, 20); Babel, un marteau (Jer., L, 23; LI, 20-23). C'est Yahweh qui siffle de loin l'envahisseur (Is., V, 26; VII, 18), qui le fait lever (Am., VI, 14), qui l'amène (Jer., IV, 7; V, 15; XXV, 9). Une horde s'avance, ce sont tous des héros (Jer., V, 16), au langage inconnu (Is., XXVIII, 11; XXXIII, 19; Jer., V, 15; cf. Deut., XXVIII, 49), infatigables (Is., V, 27), terribles, cruels, féroces (Jer., VI, 23; Hab., I, 6 sq.), avec ceintures, sandales, arcs, javelots, chars et chevaux (Is., V, 28; Jer., V, 16; VI, 23; Hab., I, 8). C'est un lion (Is., V, 29; Jer., IV, 7; L, 17), un léopard, un loup (Hab., I, 8), un aigle (Os., VIII, 1; Jer., IV, 13; cf. Deut., XXVIII, 49), une trombe (Is., V, 28; Jer., IV, 13).

On sonne en hâte la trompette, on lève les étendards, on crie aux armes (Os., V, 8; VIII, 1; Jer., IV, 5 sq., 19-21; Ez., XXXIII, 3). Les nouvelles de désastres se succèdent (Is., X, 28 sq.; Jer., IV, 20; VI, 24; VIII, 16; Ez., VII, 26). Les campagnes sont ravagées (Is., VII, 23 sq.; Jer., V, 17; XII, 9-12; Is., XXXIII, 9). On n'y entend plus la voix du troupeau, ni le chant des oiseaux (Os., IV, 3; Jer., IV, 25; IX, 9; XII, 4). Les villes sont évacuées (Is., X, 31; Jer., IV, 29; VI, 1; Ez., VII, 16). Les bijoux, l'or et l'argent sont jetés dans les rues (Is., III, 18-24; Ez., VII, 19 sq.). Ni leur or ni leur argent ne pourront les délivrer (Soph., I, 18; Ez., VII, 19). Les assiégés se nourrissent de chair humaine (Jer., XIX, 9; Ez., V, 10; cf. Lev., XXVI, 29; Deut., XXVIII, 53; II Reg., VI, 28 sq.; Lam., II, 20; IV, 10; Bar., II, 3). Les femmes enceintes sont éventrées (Os., XIV, 1; cf. II Reg., VIII, 12). Les sépultures sont violées (Jer., VIII, 1), les cadavres abandonnés dans les chemins (Is., V, 25; Ez., VI, 5), sans deuil ni sépulture (Jer., XVI, 4, 6), en proie aux rapaces (Jer., XV, 3; XIX, 7; XXXIV, 20; cf. Ps., LXXIX, 2).

Les portes des villes sont attaquées (Mich., I, 9, 12; Ez., XXI, 20, 27), les verrous et les barres brisés (Os., XI, 6; Lam., II, 9). Les palais d'ivoire (Am., III, 15) ou de cèdre (Jer., XXII, 7) sont incendiés (Am., II, 2-5; Os., VIII, 14; Is., I, 7; Jer., XVII, 27; XXXII, 29). Le Temple est abandonné par la gloire de Yahweh, qui se retire sur un char mystérieux (Ez., IX, 3; X, 18). Sion devient pareil à Silo (Jer., VII, 14; XXVI, 6, 9). Le silence remplace dans les villes mortes le cri d'allégresse et le cri de joie, le chant du fiancé et le chant de la fiancée, le bruit de la meule et la lumière de la lampe (Jer., VII, 34; XVI, 9; XXV, 10; Bar., II, 23). C'est un désert (Jer., VI, 8; IX, 11; XXV, 11; XXXIV, 22; Is., LXIV, 9), une ruine (Mich., I, 6; III, 12; cf. Ps., LXXIX, 1), un antre de chacals (Jer., IX, 10; X, 22; Lam., V, 18), un jeu d'onagres (Is., XXXII, 14), un pâturage (Is., XXXII, 14; Jer., VI, 3), un labour (Mich., III, 12), une vigne (Mich., I, 6), un bosquet (Mich., III, 12; Jer., XXVI, 18). Le nom de Sodome vient aux lèvres (Am., IV, 11; Is., I, 9; Jer., XXIII, 14; Ez., XVI, 46, 49; Lam., IV, 6). « Je te jugerai selon tes voies, et vous saurez que c'est moi, Yahweh, qui frappe » (Ez., VII, 9).

Les survivants connaîtront le tribut (Is., IX, 3; XXXIII, 18 sq.). Ta terre sera partagée au cordeau (Am., VII, 17), des étrangers dévoreront les champs dévastés des riches (Is., V, 17). C'est le temps de bâtir sans habiter, de planter des vignes sans boire le vin (Am., V, 11; Soph., I, 13; cf. Deut., XXVIII, 30); de semer sans moissonner, de presser l'olive sans s'oindre d'huile, de manger sans se rassasier (Mich., VI, 15; cf. Deut., XXVIII, 39 sq.). Le joug (Is., IX, 3; X, 27; XIV, 25; Jer., XXVII, 12; XXX, 8) sera lourd. Le butin emporté sera précieux (Jer., XX, 5; XXVII, 16-22). Le troupeau de Yahweh (Jer., XIII, 17) sera lui-même emmené captif. Perdre la Terre promise, c'est bien retourner en Égypte (Os., VIII, 13; cf. Deut., XXVIII, 68), car en Assyrie (Os., IX, 3; XI, 5) l'ennemi frappera du bâton comme jadis en Égypte (Is., X, 24). L'exil de Samarie est annoncé dans Amos (V, 27; VI, 7; VII, 17) et Osée (VIII, 13; X, 6). Celui de Juda est prédit par Isaïe (V, 13; XXVII, 8; XXXIX, 7), Michée (I, 16; IV, 10), et surtout Jérémie (IX, 15, etc.). C'est le départ au pays que vous n'avez pas connu, ni vous, ni vos pères, pour servir des dieux étrangers (Jer., XVI, 13; XVII, 4; cf. Deut., XXVIII, 64). Les rois n'y échappent pas (cf. ℣. 36), Jéchonias (Jer., XXII, 25), Sédécias (Ez., XII, 11). Et dans cet exil, Israël saura que je suis Yahweh (VI, 10; XII, 15; XXII, 16). C'est Yahweh qui ravage la vigne (Is., V, 5; Ez., XIX, 10-14), qui assouvit sa colère, son courroux, sa jalousie (Jer., IV, 8; Ez., V, 13), qui fait boire la coupe de sa colère (Hab., II, 16; Ez., XXIII, 31-34; Is., LI, 17-22).

4. *L'aveu.* — Les menaces divines sont pourtant faites à contre-cœur. « Cette nation contre laquelle j'ai parlé revient-elle de sa méchanceté, alors je me repens du mal que j'avais résolu de lui faire » (Jer., XVIII, 8; XXVI, 3, 13, 19; Joel, II, 14; cf. Ex., XXXII, 12; Jon., III, 9 sq.). « Prendrai-je plaisir à la mort de l'impie, et non plutôt à ce qu'il revienne de ses voies et vive? Convertissez-vous, et vivez » (Ez., XVIII, 23, 32). « Reviens! » (Os., XIV, 2; Jer., III, 12; IV, 1). « Revenez! » (Os., XIV, 3; Is., XXXI, 6; Jer., III, 14, 22; XVIII, 11; XXV, 15; Ez., XIV, 6; XVIII, 30; Zach., I, 3 sq.; Joel, II, 12; Mal., III, 7; cf. Deut., XXX, 2, 10; I Reg., VIII, 47). « Et vous n'êtes pas revenus » (Am., IV, 6, 8-11; Agg., II, 17; cf. Is., IX, 12; Jer., XV, 7). L'aveu n'a pas toujours répondu à ces accents (par ex. Ps., XLIV, 18-23). Mais quand paraissent : J'ai péché (Mich., VII, 9) ou : Nous avons péché (Jer., III, 25; VIII, 14; XIV, 7, 20; Is., LXIV, 4; Neh., I, 6; Lam., III, 42; Ps., CVI, 6; Bar., I, 13, 17; II, 5, 12; Judith, VII, 9; Dan., III, 29; IX, 5, 8, 11, 15), on devine le genre de victoire que Yahweh voulait remporter sur son peuple, l'amener à dire : Tout ce que vous avez fait venir sur nous, tout ce que vous nous avez fait, c'est par un juste jugement que vous l'avez fait (Dan., III, 28, 31).

3° *Le salut d'Israël.* — 1. *Le Reste.* — Dans la vision de l'Horeb, en annonçant à Élie les massacres d'Hazael et de Jéhu, Yahweh ajoutait : « Je laisserai en Israël sept mille hommes, tous ceux qui n'ont pas fléchi le genou devant Baal et dont la bouche ne l'a pas baisé » (I Reg., XIX, 18). Ainsi, Yahweh ne détruira pas entièrement Israël (Am., IX, 8; Jer., IV, 27; V, 10, 18; XLVI, 28). Yahweh a passé Israël au crible, mais le bon grain ne tombera pas (Am., IX, 9). Il aura peut-être pitié du reste de Joseph (Am., V, 15). Michée parle du reste (IV, 7), du reste d'Israël (II, 12), ou de Jacob (V, 6). Isaïe a le terme (I, 9; 20 sq.; XXVIII, 5; XXX, 17; XXXVII, 32) avec des images éclairantes. Quand l'arbre est abattu, la souche subsiste (VI, 13), qui fera des racines en dessous, et des fruits en dessus (XXXVII, 31). Après la moisson, il y a des épis à glaner

(XVII, 5). Après que l'olivier a été secoué, il y a encore des olives (*ỿ*. 5). Le Reste d'Israël paraîtra comme un mât sur la montagne, comme un étendard sur la colline (XXX, 17). Sous Achaz, Isaïe présente son fils, comme un symbole vivant, avec le nom de « un Reste reviendra » (VII, 3). Les noms des épargnés de Jérusalem sont inscrits (IV, 3). Sophonie connaît le Reste (Soph., II, 9) comme un groupe purifié (III, 13). Jérémie fait savoir que cette épargne n'est pas en Palestine, mais dans les déportés (XXIV, 5 sq.). Ézéchiel connaît aussi un reste à Jérusalem (V, 3; XIV, 22), mais pense bien que le salut viendra des exilés convertis (VI, 9; XI, 19). Ce sont eux, dispersés comme la rosée sur le gazon (Mich., V, 6), que Yahweh recueillera et rassemblera du milieu des peuples (Mich., IV, 6; Soph., III, 19; Jer., XXXII, 37; Ez., XI, 17; XXXVI, 23; Zach., X, 8 sq.; Is., LX, 4), de l'Orient et de l'Occident (Is., XLIII, 5; Bar., V, 5), du Septentrion (Jer., XVI, 15; XXXI, 8; Is., XLIII, 6; XLIX, 12), du Midi (Is., XLIII, 6; Ps., CVII, 3), de l'Euphrate au torrent d'Égypte (Is., XXVII, 12), des quatre extrémités de la terre (Is., XI, 12; XLIII, 6; cf. Deut., XXX, 4). Ils accourront comme des brebis au bercail (Mich., II, 12; IV, 6; Jer., XXIII, 3; XXXI, 10; Ez., XXXIV, 13-16; Is., XL, 11), comme les colombes vers le colombier (Os., XI, 10; Is., LX, 8 sq.). Si le salut tient compte parfois des mérites (Am., IX, 9; Ez., XXXIV, 17-22), ou du repentir (Jer., III, 14; XVIII, 8; XXVI, 3, 19; Ez., XVIII, 30 sq.), il n'a de raison réelle qu'en Dieu, soit à cause de ses promesses aux ancêtres (Mich., VII, 20), soit par souci de la gloire et du nom de Yahweh (Ez., XX, 9, 14, 22, 44; XXXVI, 21 sq., 32; Is., XLIII, 25; XLVIII, 9-11; Zach., II, 12; Ps., CVI, 8), soit par tendresse pure (Os., XI, 8 sq.; Mich., VII, 18; Jer., L, 20; Is., XLIX, 15; LIV, 8).

2. *Le Jugement des nations.* — Le châtiment d'Israël était une besogne indispensable, mais préliminaire et provisoire. La colère divine se détourne sur les nations, quand Yahweh cesse de voir en Israël un offenseur et n'y voit plus qu'un offensé. « Qui vous touche, touche la prunelle de ses yeux » (Zach., II, 12). Les prophètes vont s'en prendre aux peuples voisins, puis aux plus éloignés, au fur et à mesure qu'ils ont nui à Israël. La valeur absolue de leurs crimes n'est pas séparée du tort fait à Israël, et c'est ceci qui fait dénoncer cela. C'est ceci, en tout cas, qui suggère la réunion en série des oracles contre les nations (Am., I; Soph., II; Is., XIII-XXIII; Jer., XLVI-LI; Ez., XXV-XXXII; Joel, IV), ou cette coupe du vin de la colère, que Jérémie porte de pays en pays (Jer., XXV, 15-26). Peuples inconnus (Ez., XXXVIII), ville mystérieuse (Is., XXIV, 10), ce sont des ennemis d'Israël, et juger *(shaphat)* les nations, c'est encore juger *(dîn)* Israël, au sens de lui faire droit. D'où l'atmosphère de talion (Is., XXXIII, 1; Jer., XXX, 16; XLVIII, 26 sq.; XLIX, 2; L, 15, 29; LI, 24, 35, sq.; Abd., 15; Is., XIV, 2; Joel, IV, 7; Ps., LXXIX, 12; CXXXVII, 8). D'où la sentence contre les exclamations malveillantes auxquelles donne lieu la ruine de Sion (Soph., II, 8; Ez., XXV, 3, 9; XXVI, 2; XXXV, 15; Abd., 12 sq.; Ps., CXXXVII, 7). D'où enfin l'emploi d'Israël comme instrument de la vengeance divine (Ps., CXLIX, 7 sq.) : le Reste de Jacob devient un lion parmi les brebis (Mich., V, 7), un taureau à cornes de fer et sabots d'airain (Mich., IV, 13), un traîneau aigu pour vanner (Is., XLI, 16), un feu dans le chaume (Abd., 18), une épée et une flèche (Is., XLIX, 2; Zach., IX, 13), une torche dans les gerbes (Zach., XII, 6).

Par delà l'offense faite à son peuple, Dieu s'en prend à l'orgueil des nations : Assur qui a dit : Par la force de mon bras, j'ai fait cela (Is., X, 13); Tyr qui a dit : Je suis parfaite en beauté (Ez., XXVII, 3); son roi qui a dit : Je suis dieu (Ez., XXVIII, 2, 9); Ammon qui a dit : Qui oserait venir contre moi? (Jer., XLIX, 4); Édom qui a dit : Qui me fera descendre à terre? (Abd., 3); le Pharaon qui a dit : Mon fleuve est à moi, c'est moi qui l'ai fait (Ez., XXIX, 3, 9); Ninive qui a dit : Moi, et rien que moi (Soph., II, 15), et Babylone qui l'a répété pour son compte (Is., XLVII, 8, 10). — Aussi les prophètes se complaisent-ils à décrire la déchéance des tyrans et à parodier leur réception au schéol (Ez., XXXII, 18-32; Is., XIV, 3-23).

3. *La restauration d'Israël.* — Le talion est une forme de justice qui rend un mal pour un mal, équilibre l'état de l'offenseur et de l'offensé : c'était l'aspect du Jugement des nations. Mais à côté du talion (Pedersen, *Israël*, 389-395), il y a une autre forme de justice, d'origine différente, et qui peut être concurrente. C'est la compensation qui, abstraction faite de l'offenseur, rétablit l'équilibre en ramenant l'offensé dans son état premier : c'est ainsi qu'est pensée la restauration d'Israël. Il s'agit de reconstituer l'Israël de jadis comme à l'origine (Is., I, 26; Jer., XXX, 20; XXXIII, 7, 11; Ez., XVI, 55; XXXVI, 11), de refaire son sort *(shub shebut)* (sur cette expression, voir *Rev. bibl.*, 1919, p. 50; Condamin, *Jérémie*, in XXIX, 14; tenir compte d'Ez., XVI, 53; et de Job, XLII, 10). Le terme de *gô'êl* relève aussi de cette conception, le *gô'êl* étant le parent qui prend la veuve, rachète le champ, paye la rançon de l'esclave. C'est bien la fonction de Yahweh : comme jadis, il a racheté Israël d'Égypte, il va le racheter *(gâ'al)* de l'exil (Mich., IV, 10; Jer., XXXI, 11; Is., XLIII, 1; XLIV, 22 sq.; XLVIII, 20; LII, 9; LXIII, 9). Les exilés seront rachetés *(ge'ûlim)* (Is., XXXV, 9; LI, 10; LXII, 12; Ps., CVII, 2), et Yahweh sera le Rédempteur *(gô'êl)* (Is., XLI, 14; XLIV, 6, 24; XLVII, 4; XLVIII, 17; XLIX, 7, 26; LIV, 8; LIX, 20; LX, 16; LXIII, 16), ou encore le Sauveur (Ex., XV, 2; Jer., XIV, 8; Is., XLIII, 3; XLV, 15; XLIX, 26; LX, 16; LXIII, 8), qui dira : Il n'y a de Sauveur que moi (Os., XIII, 4; Is., XLIII, 11; XLV, 21).

Comme Israël a perdu la vie, Yahweh va ranimer ce cadavre (Os., VI, 3; Ez., XXXVII, 1-14; Is., XXVI, 19), ou mieux, l'engendrer à nouveau, en reprenant son œuvre des origines. Le retour sera un second Exode, Yahweh frappera les flots de la mer (Zach., X, 11), il étendra une nouvelle fois la main, et il y aura une route, comme au jour de la sortie d'Égypte (Is., XI, 11, 15 sq.). « Moi qui avais ouvert un chemin dans la mer, je vais faire une autre merveille, je mettrai un chemin dans le désert » (Is., XLIII, 16-21; XXXV, 8; L, 2; LI, 10 sq.). Ce sera la nouvelle route à prodiges (Mich., VII, 15; Is., XXXV, 6 sq.; XLIII, 20), tracée par la nuée pendant le jour, et par le feu pendant la nuit (Is., IV, 5), où l'eau jaillira du rocher (XLVIII, 21), où le désert fleurira (XXXV, 1). C'est un retour de l'infidèle au désert, où elle répondra comme aux jours de sa jeunesse où elle monta du pays d'Égypte (Os., II, 16 sq.). On ne dira plus : Yahweh est vivant, lui qui a fait monter Israël d'Égypte, mais Yahweh est vivant, lui qui a fait monter Israël du Septentrion (Jer., XVI, 14; XXIII, 7 sq.).

Comme Israël a perdu la Terre promise, Yahweh va ressusciter ce sol mort, faire tomber la pluie en sa saison (Is., XXX, 23; Ez., XXXIV, 26; Joel, II, 23), faire couler les sources et les fleuves (Is., XXX, 25; XLI, 18; XLIV, 3; Joel, IV, 18) et faire croître les arbres (Is., XLI, 19; Ez., XXXIV, 29). Ils donneront leurs fruits, et la terre ses produits (Ez., XXXIV, 27; XXXVI, 8, 30; Zach., VIII, 12). Les troupeaux trouveront un fourrage savoureux et abondant (Is., XXX, 23 sq.), ils repasseront sous la main de celui qui les compte (Jer., XXXIII, 13). La culture renaîtra, avec abondance de blé, de vin et d'huile (Jer., XXXI, 12; Ez., XXXVI, 29; Joel, II, 24); les montagnes dégoutteront de vin, et les collines de lait (Am., IX, 13; Joel, IV, 18). Le labou-

reur rejoindra le moissonneur, et le vendangeur le semeur (Am., IX, 13). Dans ce pays qu'on prenait pour un désert, sans hommes ni bêtes, on achètera des champs à prix d'argent (Jer., XXXII, 43 sq.), il sera comme un jardin d'Éden (Ez., XXXVI, 35; Is., LI, 3). Les villes vont sortir de leurs décombres, se rebâtir (Mich., VII, 11; Is., XLIV, 26; XLV, 13; LVIII, 12; LXI, 4; Jer., XXXI, 4; Ez., XXXVI, 10), se repeupler (Jer., XXX, 19; Ez., XXXVI, 11, 33), et entendre encore le chant du fiancé et de la fiancée (Jer., XXXIII, 11). La mort de Sion n'est qu'un sommeil : Réveille-toi! Habille-toi! Secoue ta poussière! Assieds-toi! (Is., LI, 17; LII, 1 sq.). Tes fils accourrent, tu t'en vêtiras comme d'une parure (XLIX, 18). Toi, la stérile, la délaissée (℣. 21; LIV, 1), allonge tes cordages, élargis ta tente (℣. 2). Tes fils disent : Fais-moi de la place (XLIX, 20).

Comme Israël a perdu sa liberté, il faut d'abord ôter le joug étranger (Is., IX, 3; X, 27; XIV, 25; Jer., XXX, 8; Ez., XXXIV, 27), comme au temps lointain des Juges, comme au jour de Madian (Is., IX, 3). Les réquisitions ne seront plus qu'un souvenir : Où est le scribe? (Is., XXXIII, 18). Ceux qui ont fait la moisson et la vendange en consommeront les fruits (Am., IX, 14; Is., LXII, 9; LXV, 21 sq.). Ceux qui plantent planteront et cueilleront (Jer., XXXI, 5). « Je ne donnerai plus ton froment à tes ennemis, et l'étranger ne boira plus ton vin » (Is., LXII, 8). Il faudra ensuite refaire Israël, comme avant la scission des royaumes (Os., II, 2; Is., XI, 13; Jer., III, 8; Ez., XXXVII, 16, 22), susciter un nouveau David (Is., IX, 5 sq.; Mich., V, 1-3; Jer., XXX, 9; Ez., XXXIV, 23 sq.; XXXVII, 24; cf. Os., III, 5; Jer., XXIII, 5; XXXIII, 15-17), et un nouveau Salomon (Is., XI, 1; Zach., IX, 9); choisir encore Jérusalem (Zach., I, 17; II, 16) et lui donner cette fois toute une litanie de noms (Is., I, 26; LX, 14; LXII, 4, 12; Jer., III, 17; XXXI, 23; XXXIII, 16; Ez., XLVIII, 35; Zach., VIII, 3; Bar., V, 4; Ps., XLVIII, 9, LXXXVII, 3; CI, 8). Il faut rebâtir le Temple (Is., XLIV, 28; Ez., XL; XLI; XLII; Agg., II, 9; Zach., I, 16; II, 14). Un cortège y reconduira Yahweh : Voici que vient ton Dieu (Is., XXXV, 4; XL, 9); voici que vient ton Sauveur (Is., LXII, 11); voici que vient ton Roi (Zach., IX, 9). Pousse des cris de joie, fille de Sion! Pousse des cris d'allégresse, fille de Jérusalem! (Soph., III, 14; Is., XII, 6; Zach., II, 10; IX, 9). Sur la montagne de Sion, Yahweh régnera sur eux à jamais (Mich., IV, 7; Is., XXXIII, 22; Soph., III, 14; Is., LII, 7); il sera leur Dieu et ils seront son peuple (Jer., XXIV, 7; XXXI, 33; XXXII, 38; Ez., XXXVI, 28; Zach., VIII, 8; XIII, 9; cf. Os., II, 25). Les nations deviendront à leur tour tributaires (Am., IX, 12; Is., XLV, 14; LX, 5, 6, 16; Zach., XIV, 14; Ps., LXXII, 10 sq.). Israël fera captifs ceux qui l'avaient fait captif, et il dominera sur ses oppresseurs (Is., XIV, 2).

Et comme Israël a perdu sa gloire, Yahweh va lui rendre son honneur, ôter l'opprobre de son peuple (Is., XXV, 8). Jacob n'aura plus à rougir (Is., XXIX, 22; XLV, 17; LIV, 4; Soph., III, 11). « Je vous ferai renommés et glorieux chez tous les peuples » (Soph., III, 19 sq.). Aussi Yahweh convoque au Jugement tous les peuples et toutes les îles (Is., XLI, 1, 5; XLIII, 9), pour que toutes les extrémités de la terre voient le salut de notre Dieu (Is., XLIX, 6; LII, 10; Ps., XCVIII, 3). C'est le rappel de la répudiée (Is., L, 1; LIV, 6), l'acquittement solennel de Jérusalem, sa justice se lève comme une aurore, et son salut brille comme un flambeau : les nations verront ta justice, et tous les rois ta gloire. Tu seras comme une couronne d'honneur, une tiare royale (Is., LXII, 1 sq.), des pierres de diadème (Zach., IX, 16). Je ferai de toi l'orgueil des siècles, la joie de toutes les générations (Is., LX, 15); la lumière des nations (XLII, 6; XLIX, 6). Quitte, Jérusalem, la robe de ton deuil et de ton affliction, et revêts les ornements de la gloire de Dieu pour toujours; enveloppe-toi du manteau de la justice de Dieu; mets sur ta tête la mitre de la gloire de l'Éternel (Bar., V, 1). Devant Israël, les nations sont priées de se taire et de trembler (Mich., VII, 6 sq.; Is., XLI, 1, 5), des rois et des princesses, de se prosterner la face contre terre et de lécher la poussière de ses pieds (Is., XLIX, 23); et la nature de prendre part à des hymnes de triomphe (XLIV, 23; LXIX, 13; LV, 12).

4° *L'évolution des thèmes prophétiques.* — Chaque prophète a son tour personnel, une réaction propre devant une situation datée, une parade aux illusions, ou aux désillusions d'une époque. Les contemporains d'Amos croyaient que le Jour de Yahweh serait au profit d'Israël : il les détrompe. Les témoins des invasions assyriennes crurent tout perdu : Isaïe leur annonça le Reste. Devant l'exil à Babylone, Jérémie déclara que le Reste était parmi les partants. Aux déportés, Ézéchiel montra un tableau de la future Terre promise retrouvée. Aux hésitants, noyés dans la victoire des gentils, le message d'Isaïe (seconde partie) affirme la victoire certaine du Dieu unique, en donnant mission à Israël de lui convertir les païens. Aux rapatriés déçus, Aggée rappelle le devoir de rebâtir le Temple. Aux Juifs, opprimés sous des empires qui ne laissent pas de place au royaume de Dieu, les apocalypses donneront la leçon de la résistance religieuse dans l'épreuve finale. Il ne suffit pourtant pas de constater comment la nécessité contraignait la réalisation des espérances à reculer; ni même de demander aux comparaisons avec les religions des peuples voisins les éléments qui ont pu influer, ici ou là, sur la forme de l'eschatologie. Il convient de voir comment le contenu même des prophéties se transforme dans un mouvement général qui, sans satisfaire tout désir de cohérence, a comme une logique propre. Ainsi l'on sentira que, dans des perspectives d'abord orientées vers un rétablissement national, ouvrant l'ère messianique, des idées nouvelles se sont introduites, les unes même assez tôt, de façon sporadique, avant que leur rencontre et leur fréquence augmentent sensiblement dans les écrits plus récents. L'ensemble dessine un élargissement progressif du cadre spatial et temporel de l'eschatologie.

1. En ce qui concerne le Jugement des nations, après avoir amené au tribunal de Yahweh les mauvais voisins de Palestine, puis les empires conquérants, le Jour de Yahweh s'étendra à toute la terre. Il fera une destruction totale, une ruine soudaine de tous les habitants de la terre (Soph., I, 18). Yahweh va dévaster la terre entière et la dépeupler (Is., XXIV, 1). Aussi doivent figurer dans les ennemis terrassés des peuples inconnus conduits par Gog (Ez., XXXVIII), et si Babylone devient une manière de capitale de l'iniquité (Zach., V, 11; Is., XXIV, 10), c'est que des quatre coins du monde (Zach., VI, 1-8; XIV, 2) s'organise une coalition ultime de tous les peuples contre Jérusalem (Zach., XII, 3). Là, elle sera brisée (Zach., XIV) par Yahweh, qui sera reconnu Juge de la terre (Ps., XCIV, 2; XCVI, 13; XCVIII, 9; XCIX; I Sam., II, 10).

Une fois que les peuples seront abattus, le Jugement atteindra leurs dieux. Moab aura honte de Chamos (Jer., XLVIII, 13); Melchom partira en exil avec ses prêtres (XLIX, 3); Bel et Nébo seront emportés comme un fardeau en captivité (Is., XLVI, 1); les idoles de l'Égypte trembleront devant Yahweh (Is., XIX, 1; Ez., XXX, 16). Il visite Ammon à Thèbes (Jer., XLVI, 25), Bel à Babylone (Jer., LI, 44), toute l'armée des cieux dans les hauteurs (Is., XXIV, 21; cf. Ps., LXXXII; Sap., XIV, 11). Il réduit en poussière toute l'armée des cieux (Is., XXXIV, 4). Il anéantit tous les dieux de la terre (Soph., II, 11). Les dieux qui n'ont pas fait le ciel et la terre seront anéantis de la terre

et de dessous le ciel (Jer., x, 11). Et après les dieux, on peut ajouter des personnifications comme la Mer ou l'Abîme (Hab., III, 8, 10), la Mort ou le Schéol (Os., XIII, 14; Is., XXV, 8).

2. Pour la restauration d'Israël, Yahweh avait recommencé l'histoire de la nation, mais une fois qu'on eut déroulé l'Exode nouveau, et les rois nouveaux, il fut possible de continuer à suggérer un nouvel Élie (Mal., III, 1, 23), puis, dirait-on, toute une série, de Jéhu, Joas, Achaz, Ézéchias et Josias (Zach., XI, 8, 13, 15; XII, 1-8, 9-14). En sens inverse, l'histoire nationale ne suffit plus : on atteignit le temps des patriarches : Jacob lutte toujours avec Dieu (Os., XII, 4); il se fatigue encore en vain (Is., XLIX, 4; cf. Gen., XXXI, 42); Rachel est toujours à consoler (Jer., XXXI, 15); Sodome est toujours à renverser (Am., IV, 11; Is., III, 9; XIII, 19; XXXIV, 9 sq.; Soph., II, 9; Jer., XXIII, 14; XLIX, 18; L, 40). Puis arrivent les Origines, le Jardin de Dieu (Ez., XXVIII, 13) où l'homme a péché et d'où il a été chassé (XXVIII, 16; XXXI, 11), l'Éden animalier d'avant la chute (Is., XI, 6-8; LXV, 25). Après, c'est la genèse du cosmos qui fournit la victoire mythique de Yahweh sur Rahab et Léviathan (Is., XXVII, 1; LI, 9; Ps., LXXIV, 13 sq.; LXXXIX, 11); et jusqu'au tohu-bohu primordial (Jer., IV, 23; Is., XXIV, 10; XXXIV, 10).

Quant à l'effet de la restauration, après avoir annoncé que Yahweh rendrait à Israël son premier état, il fut ajouté : Je vous ferai plus de bien qu'au commencement (Ez., XXXVI, 11), ils posséderont le double dans leur pays (Is., LXI, 7; Zach., IX, 12); grande sera la gloire de cette maison, la dernière, plus que la première (Agg., II, 9). Au lieu de l'airain, de l'or; au lieu du fer, de l'argent; au lieu du bois, de la pierre; au lieu de la pierre, du fer (Is., LX, 17). Je te fonderai sur des saphirs, je ferai tes créneaux de rubis, tes portes d'escarboucles (Is., LIV, 11; cf. Tob., XIII, 21; Apoc., XXI). Et après la Sion nouvelle, la Palestine nouvelle, avec son partage idéal de tribus (Ez., XLVII-XLVIII). Et à la limite, la terre nouvelle et les cieux nouveaux (Is., LXV, 17; LXVI, 22), où la lumière de la lune sera comme celle du soleil, et celle du soleil comme la lumière de sept jours (Is., XXX, 26). Surtout, la valeur intérieure et religieuse du salut est opérée par une action directe de Dieu, indépendante de moyens extérieurs : Je vous donnerai un cœur nouveau, un cœur de chair, au lieu d'un cœur de pierre (Ez., XXXVI, 27; XXXIX, 29; Is., LIX, 21; Joel, III, 1; Zach., XII, 10). Je mettrai ma Loi au dedans d'eux, et je l'écrirai sur leur cœur. Je serai leur Dieu et ils seront mon peuple (Jer., XXXI, 33), dans une alliance nouvelle (Jer., XXXI, 31; XXXII, 40; Is., LIX, 21; LXI, 8).

3. Puis le salut va déborder Israël. Il y aura une restauration *(shub shebut)* pour l'Égypte (Ez., XXIX, 14), Moab (Jer., XLVIII, 47), Ammon (XLIX, 6), l'Élam (℣. 39), et jusque pour Sodome (Ez., XVI, 53). Ninive se voit appliquer (Jon., III, 10) l'idée que Dieu, sur le point de châtier, se repent (Jer., XVIII, 8; Joel, II, 14 sq.). Le Reste était sauvé, le Serviteur de Yahweh est sauveur. C'est peu que tu sois mon serviteur pour rétablir les tribus de Jacob, je t'établirai lumière des nations, pour que mon salut arrive jusqu'aux extrémités de la terre (Is., XLIX, 6). Aussi bien, les étrangers seront admis à venir vers Yahweh (Jer., XVI, 19), à le chercher (Zach., VIII, 22), à le connaître (Ps., LXXXVII, 4), à l'honorer, le louer et le servir (Ps., LXVIII, 33; C, 2; CII, 16, 23; CXVII, 1, CXXXVIII, 4), à s'instruire de la Loi (Is., II, 2; Mich., IV, 2), à jurer par le nom de Yahweh (Is., XIX, 18; Jer., XII, 16), à invoquer son nom (Soph., III, 9), à rendre gloire à son nom (Ps., LXXXVI, 9), à lui offrir des sacrifices (Is., XIX, 21; LVI, 7), à célébrer le sabbat (℣. 6), et la fête des Tabernacles (Zach., XIV, 16). On appellera Jérusalem le trône de Yahweh et toutes les nations s'y assembleront au nom de Yahweh (Jer., III, 17). J'en prendrai même parmi eux pour prêtres et lévites (Is., LXVI, 21). Le Temple sera une maison de prières pour tous les peuples (Is., LVI, 7; Tob., XIII, 14 sq.; XIV, 9), et Yahweh des armées préparera pour tous les peuples, sur cette montagne, un festin de viandes grasses, un festin de vin pris sur la lie, et il déchirera sur cette montagne le voile qui couvrait tous les peuples (Is., XXV, 6 sq.). La domination de Yahweh s'étendra d'une mer à l'autre et d'une montagne à l'autre (Mich., VII, 12; Zach., IX, 10; Ps., LXXII, 8), et il deviendra Roi sur toute la terre (Zach., XIV, 9; Is., XXIV, 23; Ps., XLVII, 3, 8, 9; XCVI, 10; XCIX, 1) pour un Règne éternel (Ex., XV, 18; Dan., II, 44; IV, 31; VI, 27; Ps., X, 16; XXIX, 10; LXVI, 7; CXLV, 13; CXLVI, 10).

4. D'autre part, c'était la présence de Yahweh, siégeant sur les chérubins (I Sam., IV, 4; II Sam., VI, 2; II Reg., XIX, 15 [Is., XXXVII, 16]; Ps., LXXX, 2; XCIX, 1), qui faisait la dignité de Sion. Or ces chérubins, attelés au char du trône où réside la gloire divine (Ez., I, 26), vont s'animer, ils emportent Yahweh hors de la ville, ou l'y reconduisent (Ez., X, 18 sq.; XLIII, 2-5). Le vrai séjour normal de ce char (Ps., XVIII, 10 sq.) étant le ciel, on laissera Sion, même la Sion nouvelle, pour parler du trône de Yahweh dans les cieux (Is., LXVI, 1; Dan., VII, 9; Ps., IX, 8; XI, 4; XXIX, 10; XLVII, 9; LXVIII, 34; XCIII, 2; CII, 13; CIII, 19; CXIII, 5; CXV, 3; CXXIII, 1). C'est là que finalement le salut va atteindre même les dieux et l'armée du ciel, qui se prosternent devant Yahweh (Neh., IX, 6; Ps., XCVII, 7), par myriades formant sa cour (I Reg., XXII, 19; Dan., VII, 10), invités à louer Yahweh (Ps., CIII, 21; CXLVIII, 2), vraiment Dieu grand et exalté pardessus tous les dieux (Ps., XCV, 3; XCVI, 4; XCVII, 9; cf. LXXXVI, 8).

L'évolution se résumerait donc par une tendance à atteindre les limites de la terre et de l'histoire, et presque à s'en évader. C'est pour le genre prophétique sortir de son terrain propre, exploser par sa force interne. Il disparut comme tel, mais de ses cendres renaîtra le genre apocalyptique auquel il a préludé. La prophétie, partie de l'eschatologie nationale, débouche dans l'eschatologie mondiale.

III. Jugement et salut personnels. — 1° *Le Jugement personnel.* — 1. *Dans les Prophètes.* — Leur eschatologie débouche aussi dans l'eschatologie individuelle. Tout établis qu'ils aient été dans la solidarité, ils ont senti l'incidence du Jugement sur la personne. L'idée du Reste a son effet ascétique : « Cherchez le bien, et non le mal, afin que vous viviez » (Am., V, 14). Le Dieu d'Amos a son crible, d'où le bon grain ne doit pas tomber (Am., IX, 9). Le Dieu d'Isaïe veut un Reste qui s'appuie sur Yahweh (Is., X, 20), qui sera appelé saint, et semence sainte (IV, 3; VI, 13); celui de Sophonie le voit se confier à Yahweh, et ne pas commettre l'iniquité (Soph., III, 13). Le Dieu d'Habacuc, interrogé par l'opprimé englobé dans le châtiment collectif, répond : « Le juste vivra par sa foi » (Hab., II, 4). Le Dieu de Jérémie crie : « Revenez, fils infidèles, je vous prendrai un d'une ville, deux d'une famille » (Jer., III, 14), ou encore : « On ne dira plus : Les pères ont mangé des raisins verts, et les dents des fils ont été agacées, mais chacun mourra pour son péché » (XXXI, 29; cf. Ez., XVIII, 2). C'est un cri de débandade, analogue en son ordre à ceux de jadis : « A tes tentes, Israël! » (II Sam., XX, 1; I Reg., XII, 16), et combien opportun! Chacun pour soi, il ne faut pas en rester à la punition collective, à chacun de mériter pour son compte, sans arriéré, sans handicap.

La responsabilité individuelle n'est pourtant pas une invention de Jérémie ou d'Ézéchiel. A regarder

Ez., XVIII, on sent que la rétribution individuelle intervient comme une prémisse de raisonnement, et que le prophète entend bien dégager l'homme, plus encore que de ses ascendances familiales, des entraves de son propre passé. Le principe dont on part, sans doute, est plus une résurgence qu'une innovation; c'est la conception foncière, masquée par la solidarité, qui reparaît à l'éclipse de celle-ci (Gunkel, *Individualismus und Sozialismus im A. T.*, dans *Die Rel. im Gesch. und Gegenw.*, II, 234-239, Hempel, *Das Ethos des A. T.*, 44-52). Le Dieu des Prophètes est bien celui qui fait mourir et qui fait vivre, descendre au schéol, et en remonter, qui blesse et guérit, appauvrit et enrichit, abaisse et élève (Os., VI, 2; Deut., XXXII, 39; I Sam., II, 6 sq.), le même que celui des Sapientiaux (Job, V, 18; Tob., XIII, 2).

2. *Dans les Sapientiaux.* — Par son sujet, la sapience n'est orientée ni vers le passé comme l'histoire, ni vers l'avenir comme la prophétie, mais vers le présent. Elle ne s'occupe plus de la collectivité, mais de l'individu (Gunkel-Begrich, *Einleit. in die Psalmen*, 389). Aussi des termes comme le « cri » (Job, XXVII, 9; XXXIV, 28; Ps., IX, 13; Eccli., XXXV, 19), le *gô'êl* (Job, XIX, 25; Ps., XIX, 15; LXIX, 19; CIII, 4), la « restauration » *(shub shebut)* (Job, XLII, 10), seront dits au sujet d'individus. Le jour de la colère (Prov., XI, 4), de la vengeance (Eccli., V, 7), de l'affliction (II, 11; III, 15; VI, 8; LI, 10, 12), du malheur (Prov., XVI, 4; Ps., XXXVII, 19; XLI, 2; Eccli., V, 8; XI, 23). de la visite (II, 14; XVIII, 19), voire du Jugement (Sap., III, 18), peuvent valoir du temps de la souffrance et de la mort. Les prophètes avaient connu dans les luttes des peuples le rôle des dieux et de l'armée du ciel; les sages y substituent la fonction d'anges, ou de démons, intervenant dans la vie personnelle (Job, I, 6-12; Ps., XXXIV, 8; XCI, 11; Tob., III, 8; V, 17; XII, 12-15). La valeur de la personne grandit au point qu'à côté des hymnes dédiés à l'éloge de Dieu, les psalmistes en ajoutent à l'éloge du saint *(Beatus vir)*.

Par son genre, la sagesse est la leçon de l'expérience, l'observation psychologique érigée en règle de vie, la clef du succès et du bonheur (Gunkel-Begrich, *op. cit.*, 391 sq.). Les conseils de vertu sont entrés par le biais du pragmatisme. Le sage, même moraliste, prétend avant tout mettre en garde contre la folie. Son jeu, c'est de montrer les effets désastreux du mal. Qui creuse une fosse y tombe (Prov., XXVI, 27; XXVIII, 10; Eccl., X, 8; Ps., XXXV, 7; IX, 16; VII, 16; LVII, 7; Eccli., XXVII, 26). Dès qu'il peut, le sage généralise. Le fruit du juste est un arbre de vie (Prov., XI, 30); le malheur suit les méchants, le bonheur récompense les justes (XIII, 21). La crainte de Yahweh augmente les jours, les années du méchant sont brèves (X, 27). Aucun malheur n'arrive au juste, les méchants sont accablés de maux (XII, 21). Le juste mange et satisfait son appétit, mais le ventre des méchants éprouve la disette (XIII, 25). La justice conduit à la vie, et qui suit le mal va à la mort (XI, 20).

Loin d'être un constat d'expérience, ces affirmations tirent en fait leur force de principes religieux, à savoir de la puissance et de la justice de Dieu. Tout ce qui nous arrive vient de Dieu (Job, V, 18). Les biens et les maux, la vie et la mort, la pauvreté et la richesse, viennent du Seigneur (Eccli., XI, 14). Les biens ont été créés à l'origine pour les bons, ainsi les maux pour les méchants (XXXIX, 25). Leur répartition dépend d'une manière de jugement particulier constant. Les hommes sont dans la main de celui qui les a faits, et il leur donne selon son jugement (Eccli., XXXIII, 13). « Avec le bon, tu te montres bon, avec le droit tu te montres droit, avec le pur, tu te montres pur, et avec le perfide, tu agis perfidement » (Ps., XVIII, 26). Les yeux de Yahweh sont en tout lieu, observant les bons et les méchants (Prov., XV, 3 [cf. V, 21; XV, 11]; Job, XI, 11; XXXIV, 21; Ps., XI, 4; XXXIII, 13; XCIV, 7-11; CXXXIX, 1-12 [cf. Am., IX, 2 sq.]; Eccli., XV, 18; XVI, 15-21; XVII, 13; XXIII, 19; XLII, 18). Il pèse les esprits et les cœurs (Prov., XVI, 2; XXI, 2; XXIV, 12; cf. I Sam., II, 3) dans de justes balances (Job, XXXI, 6); et il rend à chacun selon ses œuvres (Prov., XII, 14; XXIV, 12; Eccli., XI, 24; XVI, 12, 14; Ps., XXVIII, 4; LXII, 13; cf. II Sam., III, 39).

D'où il suit que la lutte entre le bien et le mal, souvent encore présentée comme un combat de collectivités, détermine aussi le sort de l'individu. Le dilemme précédemment posé à Israël : « J'ai mis devant toi la vie et le bien, la mort et le mal » (Deut., XXX, 15), est posé à tout homme : « Il a mis devant toi le feu et l'eau, du côté que tu veux, tu peux étendre la main; devant les hommes sont la vie et la mort; ce qu'il aura choisi lui sera donné » (Eccli., XV, 16 sq.). La matière de ce jugement est, si l'on veut, la Loi, mais elle met l'accent sur ses répercussions et ses prolongements dans la morale privée. A côté des éternelles questions de fraude, de balance et d'épha (Prov., XI, 1; XX, 10, 23), ou des présents corrupteurs de la justice (Prov., XVII, 23; XXII, 22; XXIV, 24; XXVIII, 21), on voit grandir la responsabilité des parents dans l'éducation (Prov., XIII, 24; Eccli., XXII, 3; XXX, 1-13), l'importance de l'innocence des mœurs (Prov., XXIII, 27; V; VII; Job, XXXI, 9; Eccli., IX, 3-9; XIX, 2; XXIII, 16-27), la gravité du problème de la richesse (Prov., XI, 28; XV, 27; Eccli., XIV, 4; XXXI, 1-11), le devoir d'assistance (Job, XXXI, 16-21), de la pitié, de l'aumône (Prov., XIV, 31; XIX, 17; Eccli., III, 28; IV, 1-6; VII, 32; XIV, 13), qui prend valeur de rémission des péchés (Ps., XLI, 2; Eccli., III, 28; Tob., IV, 11), comme le pardon des offenses (Eccli., XXVIII, 2). Dans les devoirs envers Dieu, le seul culte sera agréé de celui qui s'éloigne du mal (Prov., XXI, 27; Eccli., XXXIV, 18-XXXV, 20). L'attitude souhaitée s'appelle la crainte de Dieu, source de vie (Prov., XIV, 27), école de la sagesse (XV, 33), début de la sagesse (I, 7; IX, 10) ou sagesse tout court (Job, XXVIII, 28).

3. *Doctrine et expérience.* — Au milieu des préceptes, se rencontrent des éloges de la sagesse, où s'apprend son origine mystérieuse, surhumaine et divine (Job, XXVIII; Prov., VIII; Bar., III, Eccli., XXIV, Sap., VII). Plus la portée de cette sapience apparaît hautement religieuse, plus l'idée de persister, selon le procédé initial du genre, à en présenter le message comme le fruit de l'expérience, se révèle une gageure. Car l'expérience, en fait, ne paraît que lui fournir un démenti et des objections (cf. Jer., XII, 1 sq.; Mal., III, 15).

Le sage les connaît. Sa parade habituelle est simple : devant le bonheur des impies, il répond : Attendez, cette félicité est éphémère (Prov., XII, 7; Job, XX, 5). Ceux qui le voyaient disent : Où est-il? (Job, XX, 7); il est disparu comme un songe (Job, XX, 8; Ps., LXXIII, 20), comme l'herbe (Ps., XXXVII, 1, 20; XCII, 8), comme la fumée (XXXVII, 20). Le temps de passer, on ne le trouve plus (Job, XX, 8 sq.; Ps., XXXVII, 10, 36). N'en soyez donc pas jaloux (Prov., III, 31; XXIII, 17; XXIV, 1, 19; Ps., XXXVII, 1, 7; Eccli., IX, 11). Inversement, le malheur du juste est temporaire. Sept fois le juste tombe, et il se relève (Prov., XXIV, 16). Nombreux sont les malheurs du juste, mais Yahweh le délivre de tous (Ps., XXXIV, 20). Le malheureux n'est pas toujours oublié (IX, 19). De Yahweh vient le salut des justes (XXXVII, 9). Je crie vers Dieu et Dieu me sauvera (Ps., LV, 17; cf. CXX, 1; CXLV, 19). C'est bien ce que pensent les amis de Job (Job, V, 18; VIII, 5-7; XI, 16 sq., 19 sq.; XXXVI, 7-11).

Job lui-même remet en question la théorie classique. La justice de Dieu est certaine, mais la con-

science de sa propre innocence arrache à Job une protestation sur des maux qui le déshonorent (XXIX; XXX). Il fait un appel au jugement de Dieu, avec confession négative (XXXI; cf. Ps., VII, 4). Ce geste rappelle l'ordalie et le cadre des psaumes d'innocence (cf. Num., V, 19-28; I Reg., VIII, 32; Ps., XXVI; LI; Is., I, 18; Jer., II, 22; Job, IX, 30 sq.; voir Press, *Zeitschr. für die altt. Wissensch.*, 1933, p. 227 sq.; H. Schmidt, *Die Psalmen*, 101). Toutefois, il ne s'agit pas ici de revendiquer un acquittement, mais la révision d'un jugement déjà porté et d'une sentence déjà subie. La restauration tardive de Job dans un épilogue pacifiant détend heureusement la gêne d'un livre qui reste un défi à la rétribution individuelle sur terre.

Un autre genre d'objections sort de l'Ecclésiaste. Il affirme l'impuissance radicale de l'effort humain : tout est vanité; quel avantage vient à l'homme de toute sa peine (Eccl., I, 3)? Vanité du travail (II, 22; III, 9); vanité de la richesse (V, 9-16); vanité des plaisirs (II, 1-10); vanité de la sagesse (I, 12-16). Le sage meurt aussi bien que l'insensé (II, 16; VI, 6). L'expérience est contre la rétribution (VII, 15; VIII, 10; IX, 2). Du reste, aucun bonheur n'est possible ici-bas. La vie est haïssable (II, 17; IV, 2), et l'homme meurt aussi bien que la bête (III, 18-21), « et il n'y a pas de salaire pour les morts » (IX, 5). Ce qu'il faut, c'est n'être ni juste, ni méchant à l'excès (VII, 16 sq.), et se contenter de manger et de boire (II, 24; V, 17; VIII, 15; IX, 7). La finale du livre atténue cette attitude, et met l'homme en garde devant Dieu, qui le fera venir en jugement (XI, 9; XII, 14). Ce livret est une œuvre complémentaire de Job, car à la critique du malheur il ajoute la critique du bonheur, et c'est un nouveau coup porté à la rétribution sur terre. Il était nécessaire, avant le dernier bond doctrinal, qui cherchera la sanction dans l'au-delà.

Cette littérature est à comprendre comme une étape dans un itinéraire; mais elle a aussi le mérite d'avoir substitué au jugement qui affronte Israël et les nations, celui qui opère la séparation des bons et des méchants. En débordant la sphère nationale, elle donne à l'idée du jugement sa valeur personnelle et universelle.

2° *Le salut personnel.* — 1. *Psaumes et piété.* — Les prophètes ont vu en Yahweh le Sauveur de la nation, ainsi le pieux Israélite attend-il pour lui-même pareil secours. De là ces litanies : Yahweh tire du schéol, de la mort et de la fosse (I Sam., II, 6; Is., XXXVIII, 17; Job, XXXIII, 24; Ps., XXX, 4; XXXIII, 19; XL, 3; CXVI, 8); il relève le miséreux de la poussière, et retire le pauvre du fumier (I Sam., II, 8; Ps., CXIII, 7), et rend féconde la stérile (Ps., CXIII, 9); Yahweh rend justice aux opprimés, nourrit les affamés, délivre les captifs, ouvre les yeux des aveugles (CXLVI, 7); redresse les courbés, soutient tous ceux qui tombent (CXLV, 14; CXLVI, 8); il est père des orphelins, juge des veuves (LXVIII, 6; CXLVI, 9; cf. Deut., X, 18); abri contre l'orage, ombrage contre l'ardeur du soleil (Is., XXV, 4; cf. Eccli., XXXIV, 16); garde contre l'achoppement, secours contre la chute (Eccli., XXXIV, 16).

La même pensée a marqué les genres de prières, en introduisant dans la lamentation privée des cascades d'impératifs, comme : *libera me, eripe me, erue me, salvum me fac;* ou dans l'action de grâces, ce « récit » par quoi le votant explique aux témoins comment Dieu a fait tourner à son profit la roue de la fortune. Elle a enfin inspiré le réemploi des images, soit du pasteur (Ps., XXIII, 1), soit du guerrier dont la droite a montré sa force (CXVIII, 16) ou dont la lance et le glaive sauvent (XVII, 13; XXXV, 3), soit du Dieu qui se met en marche pour délivrer (Ps., XVIII, 8-18; CXLIV, 5 sq.), soit de l'homme qui protège sa prunelle (Ps., XVII, 8; cf. Zach., II, 12). La piété s'est complue dans les images tirées des armes défensives, comme le bouclier (Ps., III, 4; V, 13; VII, 11; XXVIII, 7; XXXIII, 20; XXXV, 2; XCI, 4); puis de la guerre de siège, comme la tour et le rempart (XXVII, 1; LXI, 4) et la citadelle, la forteresse, le refuge, le rocher (XVIII, 3; XXVIII, 1; XXXI, 3; XLII, 10; LXII, 3, 7; LXXI, 3; LXXIII, 26; XCI, 2; XCIV, 22; Is., XXV, 4); et dans l'évocation gracieuse des ailes protectrices de Dieu (Ruth, II, 12; Ps., XVII, 8; XXXVI, 8; LVII, 2; LXI, 5; LXIII, 8; XCI, 4).

L'idée biblique de salut, dit Pedersen (*Israël*, 334), est loin de la *sôteria* hellénistique, ou délivrance de la vie corporelle. On n'est pas sauvé du monde, mais pour le monde. Le salut, c'est la vie présente, qu'on sait éphémère, comme l'herbe, le foin, la paille, la poussière, l'argile, la boue, la cire, la fumée, et le songe; mais à laquelle on tient d'autant plus que les vivants seuls peuvent louer Yahweh (Is., XXXVIII, 18; Ps., VI, 6; LXXXVIII, 11-13; CXV, 17; Eccli., XVII, 22). Aussi le salut est-il d'être inscrit sur le livre des vivants (Ex., XXXII, 32; Is., IV, 3; Mal., III, 16; Ps., LXIX, 29; CXXXIX, 16).

Le salut, c'est aussi la délivrance des ennemis, de leurs pièges (Ps., X, 8; XXXV, 7 sq.; LVII, 7; CXI, 3; CXIX, 61; CXLI, 9), de leurs flèches et de leur glaive (XI, 2; XXXVII, 14; LVII, 5; LXIV, 4); la confusion ôtée et donnée à l'adversaire (XXV, 3; XXXI, 2, 18; XXXVII, 14; XL, 15; LXIX, 17; LXXI, 1, 13, 24; LXXXVI, 17; CIX, 29; CXIX, 31, 78, 80, 116); un talion qui le rende victime de ses pièges (VII, 16; LVII, 7; CXLI, 10), et le couvre de malédiction (LXIX, 23-29; CIX, 6-20); un jugement qui abaisse l'un et élève l'autre (LXXV, 8); une vengeance du juste qui baigne ses pieds dans le sang, et que l'on dise : Oui! il y a une récompense pour le juste! Oui! il y a un Dieu qui juge sur la terre (LVIII, 11 sq.).

Le salut, c'est encore habiter en sécurité (Ps., IV, 9; XVI, 9; Prov., I, 33; III, 23; Job, XI, 18); posséder la terre (Ps., XXV, 13; XXXVII, 9, 11, 22, 29, 34); réussir dans tout ce que l'on fait (I, 3); être pareil à l'arbre planté près du cours d'eau et qui donne son fruit (Jer., XVII, 8; Ps., I, 3), à l'olivier verdoyant (Ps., LII, 10), au palmier et au cèdre (XCII, 13), au cyprès (Eccli., L, 10), à la vigne féconde (Ps., CXXVIII, 3). C'est l'honneur, la corne du juste redressée (LXXV, 11; XCII, 11; CXII, 9), la fierté d'exercer une influence secourable (CXII, 5, 9), de devenir l'œil de l'aveugle, le pied du boiteux, le père des pauvres (Job, XXIX, 15 sq.); la mémoire et le nom éternels (Ps., CXII, 6; Eccli, XV, 6), meilleurs que la richesse (Prov., XXII, 1), et meilleurs que fils et filles (Is., LVI, 5).

Le salut, c'est enfin s'attacher à Dieu (Ps., LXIII, 9; LXXIII, 28) comme à son partage (XVI, 5; LXXIII, 26), rechercher sa face (XVI, 11; XVII, 15; XXI, 7; XXIV, 6; XXVII, 8), et son sourire (IV, 7; XXXI, 17). C'est le sens d'une présence divine à sa droite (XVI, 8; CXXI, 5), avec soi (XXIII, 4; LXXIII, 23), qui conduit (XXIII, 3; XXV, 5; LXXIII, 24), soutient (LXIII, 9) et protège (XVI, 1; XVII, 8; XXV, 20; CXI, 14; CXXI, 7); et ce sentiment que la mort ne peut séparer de Dieu (XVI, 10; LXXIII, 23 sq.), qui met ces prières de confiance au seuil d'une espérance de l'au-delà.

2. *Daniel.* — La première tentation dans le malheur, c'est de maudire Dieu (Job, II, 5, 9). La seconde, pire, d'en douter. « Où est Yahweh ton Dieu? », la question des nations devant les maux d'Israël, était intolérable aux oreilles du peuple (Mich., VII, 10; Joel, II, 17; Ps., LXXIX, 10; CXV, 2; cf. II Reg., XVIII, 34). Et la question de l'impie : « Où est ton Dieu? », était intolérable à celles du juste (Ps., XLII, 4, 11). Or le livre de Daniel, au lieu d'éluder la question des témoins, l'aborde de front, dans ce qu'elle a de cru. Finalement,

il veut soutenir la foi du peuple, mais il commence par réconforter celle de l'individu. Il traite de l'épreuve du juste, mais en la voyant comme l'épreuve de Dieu. A Dieu de montrer qu'il peut expliquer le songe du roi (Dan., II, 28; V, 12, 14). A Dieu de prouver qu'on peut risquer pour lui de perdre la faveur du roi (I, 8-16), puis de perdre la vie en n'adorant pas la statue (III, 17) ou même en cessant un mois de le prier (VI, 17). A Dieu de convaincre qu'il faut l'aimer par-dessus toutes choses, c'est-à-dire non seulement plus que la vie la plus chère (Deut., XIII, 7-10), mais plus que la sienne. Jadis, dans les lamentations du peuple, Israël avait tenté de fléchir Yahweh, en protestant qu'il n'était maltraité qu'à cause de lui (Ps., XLIV, 23). Cette fois, c'est vraiment à cause de lui que l'homme est en danger; ce qui est demandé au juste, c'est le témoignage suprême du martyre, comme dans II Macch., VI-VII. La mise en demeure faite à Dieu est bien plus urgente que dans Job, car Job souffrait malgré sa justice, et Daniel souffre à cause de sa foi. Que va faire Dieu? Des discours ne suffisent plus. Il va faire des miracles, comme ceux de la fournaise et de la fosse aux lions, qui l'intéressent autant que les patients. Finalement, les persécuteurs, les témoins d'où vient le scandale, seront contraints à ouvrir les yeux (cf. II Macch., IX, 11-17) et à dire : Il n'y a pas d'autre Dieu qui puisse sauver de la sorte (Dan., III, 96 [29]), ou : Le Dieu de Daniel est le Dieu vivant, il délivre et il sauve, il fait des signes et des prodiges (VI, 27 sq.) — soit des formules naguère dites du salut du peuple (Os., XIII, 4; Is., XLIII, 11; XLV, 21; Ex., XV, 11).

Comme doctrine sur Dieu, c'est l'aboutissement logique de la foi d'Israël. Comme doctrine sur l'homme, c'est encore une fois un défi à l'expérience. Éléazar et les sept frères sont morts (II Macch., VI-VII). Mais c'est à la foi de l'emporter. Le martyr dira au roi : « Tu nous ôtes la vie présente, mais le Roi du monde nous ressuscitera pour une vie éternelle, nous qui mourons pour être fidèles à ses lois » (VII, 9). L'idée de la résurrection est apparue d'abord à propos du peuple (Os., VI, 2; XIII, 14; Ez., XXXVII), avec incidence sur les membres d'Israël (Is., XXVI, 17); elle a été ensuite transposée, comme tant d'autres, de la collectivité à la personne. N'est-ce pas elle qui répond aux regrets de Job (XIV, 14), aux aspirations de vie inséparable de Dieu des psaumes de confiance, et aux miracles de la fournaise et de la fosse aux lions? Plus loin, dans sa seconde moitié, après avoir traité de l'épreuve et du salut collectifs, en arrivant à la clôture de l'histoire mondiale, le livre de Daniel dira explicitement : « Ton peuple sera sauvé, quiconque se trouvera inscrit dans le livre; et beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière se réveilleront, les uns pour une vie éternelle, les autres pour les opprobres et la réprobation éternelle. Ceux qui auront été intelligents brilleront comme la splendeur du firmament; et ceux qui en auront conduit beaucoup à la justice seront comme les étoiles, éternellement et toujours » (Dan., XII, 1-3). La même doctrine d'une résurrection, soit pour la récompense, soit pour le châtiment, sort de la réponse du martyr au tyran : « Pour toi, ta résurrection ne sera pas pour la vie (II Macch., VII, 14). Ainsi, le grand problème sapientiel trouve dans la résurrection la solution au conflit entre la foi et l'expérience. Mais aussi se rouvre un problème, celui de la situation des défunts entre la mort et la seconde vie (voir art. RÉTRIBUTION).

IV. LE JUGEMENT DU MONDE. — 1° *Les apocalypses.* — Ces livres représentent la réaction de la foi sous la persécution païenne. Ils demandent le sens du présent à quelque ancien personnage, censé avoir eu en vision la clef de l'histoire (voir, dans l'art. APOCALYPSE, t. I, les col. 328 sq.). Si l'on scrute les énigmes du cosmos, si l'on divise le passé en périodes, si l'on reprend les éléments de calcul chiffré des prophètes (Jer., XXV, 11; XXIX, 10; et Dan., IX; revisé *II Bar.*, XXXVI-XL; puis *IV Esdr.*, X, 60-XII, 35), c'est pour voir où est parvenu le plan secret de Dieu. Ce plan n'est pas seulement celui des prophètes, où la faveur de Yahweh pour Israël suffisait à rendre l'histoire intelligible. Là, tout en étant le Dieu universel, Yahweh se servait des peuples pour châtier ou sauver le sien, un peu comme de la sécheresse et de la pluie. Ici, Israël est moins une fin qu'un moyen, car Dieu pense à l'échelle du monde, où il veut instaurer son Règne universel. Ses ennemis sont d'une autre envergure, il y a une force organisée du mal, qui sévit sur la terre; les empires qui se succèdent sans laisser place au Règne de Dieu n'en sont que des incarnations, et l'histoire terrestre est l'épisode d'un immense combat entre Dieu et Satan. Aussi, devant le fait des épreuves, il n'y a pas à s'en prendre à Dieu, mais à un autre responsable. Ce dualisme reste dans les limites du monothéisme; si Dieu laisse momentanément la victoire au mal, il a son heure, où il interviendra, et tout prouve qu'elle est imminente. Il va donc y avoir un Jugement proportionné cette fois au monothéisme absolu, un Jugement universel sans hyperbole, au ciel, sur terre, aux enfers. Ce sera autre chose qu'un coude de l'histoire, alors que Yahweh manœuvrait un peuple contre un autre; ce sera la fin de l'histoire, le vrai Jour de Yahweh. Sans causes secondes, sans moyens terrestres, car rien de bon ne peut plus sortir de la vie présente, fondra sur le monde, et pour toujours, le Règne de Dieu.

Les apocalypses prolongent ainsi les vues des prophètes sur le Jugement. Or les prophètes avaient esquissé un élargissement similaire du Salut; et l'on s'attendrait à le voir ici également poussé, surtout en conséquence du plan divin, sur l'univers. Il n'en est rien. L'antagonisme entre Israël et païens s'est durci dans la persécution. On voit bien qu'Israël sera départagé entre fidèles et apostats; que les anciens justes revivront pour entrer dans le Règne; mais si, pour Israël, la question est : « Qui sera exclu? », pour les gentils, elle est : « Qui sera admis ? » (Manson). Il ne s'ensuit pas que l'atmosphère soit optimiste pour Israël. Les menaces, qui formaient un des éléments du Jour de Yahweh, avaient été omises du Règne de Dieu dans le Psautier; les apocalypses y reviennent sous une autre forme. Avant l'ouverture du Règne, les justes auront à subir une tribulation accrue. Elle n'a pas un rôle de sanction, et il faut l'attribuer à l'oppression du mal, mais une fonction d'épreuve finale : aussi n'est-il plus guère question de conversion, mais de résistance et de patience héroïque.

2° *Daniel.* — Le livre utilise le calcul des temps (VIII, 14; IX, 24-27; XII, 11 sq.), l'interprétation de l'histoire (V, 25-28), travestie en symboles (II; VII; VIII; XI; XII). Une fois l'histoire ainsi récapitulée jusqu'au présent, interviennent le Jugement et le Règne de Dieu (II, 34, 44; VII, 13 sq., 26 sq.; XII, 1 sq.). Alors que le début d'*Hénoch* situe le Jugement au Sinaï, et les *Similitudes* en Terre sainte, Daniel décrit le Jugement au ciel. Parmi des trônes, celui de Dieu, avec des roues de feu, qui rappellent le char d'Ézéchiel, est entouré de la cour des myriades. Ce n'est ni l'heure ni le lieu des cataclysmes, prodromes des théophanies sur terre; il n'y a ni orage, ni volcan, ni éclipse, ni tremblement de terre. Le prodige céleste est un fleuve de feu, qui sourd au pied du trône. Suit un tableau d'assises judiciaires : le Juge, un vieillard aux cheveux de laine, aux habits de neige, s'assied, et des livres sont ouverts. Il se peut que l'un d'eux serve plus loin (XII, 1), mais ici, il n'y a ni lecture, ni plaidoyer, ni verdict, car la vision commencée en tri-

bunal finit en victoire. L'accusé ne comparaît pas, il passe du crime au châtiment : sous la forme d'une bête, il est jeté au feu. Ses complices, d'autres bêtes, perdent la domination et gardent un répit de vie, pour un temps et un moment (VII, 9-12). Alors paraît sur les nuées comme un fils d'homme à qui le Vieillard donne l'investiture (VII, 13 sq.).

Ce rôle ne suffit pas à déterminer son identité. Son titre, à peine davantage (sur l'expression, voir Bonsirven, *Le judaïsme palestinien*, I, 369 *n*). On a pu y voir un Messie préexistant, en rapprochant Daniel des *Similitudes d'Hénoch*, et de l'*Apocalypse d'Esdras* (Volz, Gressmann, Box). Pour rester dans le contexte de Daniel, notons que les ressemblances de bêtes valent des ennemis du Règne de Dieu; et celles de fils d'homme des participants du Règne, comme les assistants du visionnaire (X, 16, 18; VIII, 15). Ici, l'assistant figure en VII, 16, et le personnage du ŷ. 13 est autre. Est-ce le Messie? Certes, le passage a eu son interprétation messianique, dont sont témoins les *Similitudes*, l'*Apocalypse d'Esdras*, et le N. T. Mais cette interprétation sort-elle du texte? Dan., VII, 18 et 27 comprennent le fils d'homme du peuple des saints du Très-Haut, c'est-à-dire d'un Israël idéal, composé de justes : c'est donc le peuple élu qui est en premier lieu symbolisé par le fils d'homme (Dennefeld, *Le messianisme*, 179). Toutefois, comme l'assistant explique la quatrième bête tantôt par un royaume (VII, 23), tantôt par un roi (ŷ. 17), on peut demander le même jeu pour le fils d'homme, et y voir aussi bien le royaume des Saints que leur chef, ou le Messie comme représentant son empire (Lagrange, *Le judaïsme*, 66; Buzy, *Symboles de l'A. T.*, 290-296; Dennefeld, *loc. cit.*). Le P. Lagrange y est peut-être d'autant plus porté qu'il considère le Fils de l'homme des *Similitudes d'Hénoch* comme une interpolation chrétienne (*op. cit.*, 83, 242-254), et voit dans Daniel le dernier chaînon vers le N. T. L'interpolation paraît moins probable à d'autres (Bonsirven, dans *Rech. de sc. relig.*, 1932, p. 613; Frey, *Supplém.*, I, 360; Dennefeld, *op. cit.*, 201). En ce cas, on ne voit pas pourquoi exclure l'idée de Charles, que seules les *Similitudes*, où le tableau de Daniel est repris et transformé, présentent la dernière forme du messianisme avant le Christ. Là en effet le Fils de l'homme est sûrement un Messie céleste, exerçant lui-même le Jugement, tandis que dans Daniel il n'en est que le bénéficiaire. N'oublions pas que si le Messie avait eu sa place dans l'eschatologie nationale, il n'en eut probablement pas, à l'origine, dans l'eschatologie mondiale, où le Jugement et le Règne étaient d'abord le fait de Dieu seul. Il n'est pas douteux que le messianisme personnel devait paraître dans l'eschatologie mondiale à l'âge des apocalypses; mais il n'est pas surprenant qu'on puisse hésiter sur la date exacte de cette résurgence. En tout cas, le Fils de l'homme de Daniel, être mystérieux et qui doit le rester, a déjà le Règne s'il n'a pas encore le Jugement.

Sur ce Règne triomphant, Daniel est plus réservé que mainte apocalypse. Il en laisse voir deux caractères : le Règne est indéfectible pour l'éternité et il se situe apparemment sur la terre, où il doit briser toute autre domination et s'étendre sur l'univers (II, 44; VII, 14, 27). Daniel est donc éloigné de la conception d'un Règne provisoire sur une terre inchangée, antérieur à la résurrection et au vrai Jugement final; il n'attend pas non plus un royaume sans fin, ultra-terrestre, établi dans une sorte d'Éden ou dans le Paradis, ou qui résulterait d'une fusion quelconque de la terre et du ciel, si le Jugement consiste dans l'irruption ici-bas du monde d'en-haut. On saura gré à Daniel de son laconisme, qui économise toutes les extravagances de chimères naturelles, nationales, politiques, et qui constituent pour la littérature apocalyptique un demi-échec spirituel. Son mérite est d'avoir entr'ouvert, sans plus, la grandiose perspective du Règne mondial de Dieu.

3° *La Sagesse de Salomon.* — Elle mérite d'être détachée du groupe sapientiel étudié ci-dessus, car en assimilant les progrès doctrinaux des autres genres, elle modifie profondément l'eschatologie. Certes elle s'intéresse au problème moral de l'individu, et même rétrospectivement (X-XIX) elle colore de moralisme l'histoire d'Israël, où Dieu n'a fait que châtier les méchants et sauver les justes. Incidemment, elle applique de façon originale aux Égyptiens l'effet rétroactif du mal sur son auteur (XI, 15; XVI, 1). Mais la parenté avec Daniel se sent dans l'idée que l'épreuve du juste est l'épreuve de Dieu. Les impies disent : « Si le juste est fils de Dieu, Dieu prendra sa défense et le sauvera » (II, 18; cf. Ps., XXII, 9). Ce défi des persécuteurs va se heurter à une conception nouvelle sur l'homme, l'incorruptibilité (II, 23; XII, 1). La vie et la mort n'ont plus à être appréciées comme dans la théorie sapientielle classique, car malgré les apparences la vie n'est pas une récompense, mais une épreuve, où Dieu essaie l'homme comme dans la fournaise (III, 4-6). La mort n'est pas un châtiment, mais l'entrée dans la rétribution, où les justes brilleront comme des étincelles dans le chaume (III, 7; cf. Abd., 18). Les âmes des justes sont dans la main de Dieu, dans la paix, dans l'amour (III, 1, 9), ce en quoi les aspirations des psaumes de confiance trouvent leur apaisement dans l'au-delà. Les justes ne paraissent morts qu'aux yeux des insensés (III, 2). Il faut donc réviser l'interprétation de la longévité, ou de la mort prématurée (IV, 7-19; cf. Dan., XIII). Ainsi l'immortalité de l'âme permet de donner au conflit sapientiel entre foi et expérience une solution analogue à celle de la résurrection dans Daniel.

Cependant, à l'inverse de Daniel, le Jugement n'est pas représenté au ciel mais sur terre après la mort (IV, 20-V, 13); de plus, ce n'est plus Dieu qui juge, mais l'homme. Le juste qui meurt condamne l'impie qui survit (IV, 16). La mort produit un éclairement des consciences qui en fait sourdre le Jugement, dans un tableau dramatique de confrontation des morts, bourreaux et victimes (IV, 20-V, 13). Cette scène rappelle la dérision des persécuteurs d'Israël descendus au schéol (Ez., XXXII; Is., XIV), mais aussi les aveux, arrachés d'abord à Israël coupable, puis aux bourreaux devant la constance du martyr (Dan., III, 29; VI, 27). En cela, la Sagesse de Salomon retrouve cette mentalité sapientielle où « Dieu n'entre plus en rapport direct avec l'homme, comme dans la Loi et les Prophètes, mais parle par l'intermédiaire de la réflexion, de l'expérience, et de la conscience » (A. Robert). Ce n'est donc pas par hasard qu'au lieu de précéder le Jugement comme dans les tableaux prophétiques, la théophanie le suit. Dieu attend pour paraître, mais il vient pour le Règne. On le revoit en guerrier vainqueur, avec sa droite puissante et sa panoplie étincelante, dont les armes sont devenues des attributs essentiels, comme dans Is., XLIX, 17 (Sap., V, 16-23). De même que souvent ailleurs l'image du guerrier se fond avec celle du dieu en marche, pour une victoire remportée à la fois sur les hommes et le cosmos (Sap., V, 22 sq.). Comme le fils d'homme de Dan., VII, 13 recevait l'investiture, les justes reçoivent de la main de Dieu le magnifique royaume et le splendide diadème (Sap., V, 16). Ils jugeront les nations et domineront sur les peuples, et le Seigneur régnera sur eux à jamais (III, 8).

Une dernière originalité de la Sagesse de Salomon est d'ébaucher un rapprochement de ces antithèses, chères à la pensée sémitique, par où l'eschatologie

avait oscillé entre les pôles extrêmes du Jugement et du Salut. En insistant sur des notations sporadiques antérieures (Is., XXVII, 8; Jer., X, 24; XXX, 11; XLVI, 28), la Sagesse développe en thèse l'aspect mesuré, miséricordieux, progressif, pédagogique, des châtiments divins. « Votre Puissance est le fondement de la justice, et c'est parce que vous êtes le Seigneur de tous que vous usez d'indulgence envers tous. C'est à ceux qui ne croient pas à votre Toute-Puissance que vous montrez votre force. Maître de votre force, vous jugez avec douceur » (Sap., XII, 16-18). « Quand vous nous corrigez, vous flagellez nos ennemis mille fois plus fort, pour nous apprendre, quand nous jugeons, à songer à votre Bonté, et quand nous sommes jugés, à espérer en votre miséricorde » (XII, 22). Une pensée semblable se retrouve dans II Macch., VI, 13 : « Quand Dieu ne laisse pas les pécheurs impunis, mais qu'il fait tomber sur eux un prompt châtiment, c'est la marque d'une grande bonté ». On peut bien dire de ces expressions qu'elles cherchent à insérer le Salut dans le Jugement lui-même, et amorcent une synthèse des antinomies de l'A. T., grâce à l'approfondissement de la Paternité de Dieu, qui le fait à la fois Juge et Sauveur : « Comme à des enfants sans raison leur avez-vous envoyé un châtiment dérisoire, mais ceux qu'une correction dérisoire n'a pas amendés subiront un châtiment digne de Dieu » (Sap., XII, 25 sq.).

V. Conclusion. — Même réduit à ses grandes lignes, le développement des idées de l'A. T. figure un mouvement chaotique, dont le départ est la Loi. Les épreuves de la nation et du juste l'aident à élaborer l'eschatologie nationale et personnelle, puis à ébaucher l'eschatologie mondiale. Chaque genre littéraire lui a fourni son angle d'intérêt et ses formes d'expression. Mais à travers ce buissonnement touffu il est indéniable qu'un axe se cherche confusément et prépare une flèche terminale, qui n'est pas encore parue. Le N. T., qui la réalisera, garde tant de ses attaches bibliques, que même ses innovations ne se comprendraient qu'à demi sans la connaissance de tout le passé littéraire dont il émerge. Le Christ n'est pas venu abolir la Loi et les Prophètes, mais leur donner leur plein épanouissement.

Bibliographie. — R.-H. Charles, art. *Eschatology*, dans *Encyclopedia biblica* de T.-K. Cheyne, II, 1901, col. 1335 sq.; art. *Apocalyptic literature*, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, I, 1898 (1905), p. 109-111; A.-B. Davidson, art. *Eschatology*, *ibid.*, 734-741; art. *Eschatology of the apocryphal and apocalyptic literature*, *ibid.*, 741-749; W. Fairweather, art. *Development of doctrine*, *ibid.*, extra vol., 1904 (1906), p. 302-308; J. Touzard, art. *Juif (Peuple) dans l'A. T.*, dans *Dict. apol. de la foi cath.*, II, 4e éd., 1925, col. 1631-1638; A. Condamin, art. *Prophétisme israélite*, *ibid.*, IV, 410 sq.; L. Dennefeld, art. *Judaïsme*, dans *Dict. de théol. cath.*, VIII, 1925, col. 1581-1668; art. *Messianisme*, X, 1929, col. 1404-1568; O. Procksch, art. *Eschatologie II*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, II, 2e éd., Tübingen, 1928, col. 329-339.

R.-H. Charles, *Eschatology hebrew, jewish and christian*, London, 1899; P. Volz, *Die jüdische Eschatologie*, Tübingen, 1903; H. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Göttingen, 1905; E. Podechard, *L'Ecclésiaste*, Paris, 1912; E. Sellin, *Der alttestam. Prophetismus*, Leipzig, 1912; E.-C. Dewick, *Primitive christian Eschatology*, Cambridge, 1912; S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, II, Kristiania, 1922; G. Hölscher, *Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie*, Giessen, 1925; L. Dürr, *Ursprung und Ausbau der isr.-jüd. Heilserwartung*, Berlin, 1925; P. Dhorme, *Job*, Paris, 1926; T.-H. Robinson, dans Simpson, *The Psalmists*, London, 1926; A. von Gall, *Basileia toû Theoû*, Heidelberg, 1926; H. Gressmann, *Der Messias*, Göttingen, 1929; M.-J. Lagrange, *Le judaïsme*, Paris, 1931; E. Tobac-J. Coppens, *Les prophètes d'Israël*, Malines, 1932; B. Rigaux, *L'Antéchrist*, Gembloux-Paris, 1932; E.-B. Allo, *L'Apocalypse*, Paris, 1933; A. Loisy, *La religion d'Israël*, Paris, 1933; W. Eichrodt, *Theologie des A. T.*, I, Leipzig, 1933; H. Gunkel-J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen, 1933; P. Volz, *Eschatologie der jüdischen Gemeinde*, Tübingen, 1934; A. Lods, *Les prophètes*, Paris, 1935; F. Ceuppens, *De prophetiis messianicis*, Rome, 1935; J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien*, Paris, 1935; P. Schütz, *Les idées eschatologiques du livre de la Sagesse*, Paris, 1935; T.-W. Manson, *The teaching of Jesus*, Cambridge, 1935; L. Köhler, *Theologie des A. T.*, Tübingen, 1936; A. Causse, *Du groupe ethnique de la communauté religieuse*, Paris, 1937; J. Hempel, *Das Ethos des A. T.*, Berlin, 1938; H. Duesberg, *Les scribes inspirés*, Paris, 1938; S. Garofalo, *La nozione profetica del « Resto d'Israele »*, Roma, 1942; P. Heinisch, *Theologie des A. T.*, Bonn, 1940; H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*, London, 1944.

R. Pautrel.

II. DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — I. Les évangiles synoptiques : 1° La prédication de Jean-Baptiste; 2° L'enseignement de Jésus. II. Les Actes des apôtres : 1° La naissance de l'Église; 2° La prédication des apôtres. III. S. Paul : 1° Place du Jugement dans la doctrine de S. Paul; 2° Nature du Jugement; 3° Le Juge; 4° Les sujets du Jugement; 5° Le critère du Jugement; 6° Le Jugement particulier. IV. L'épître de S. Jacques : 1° Le Jugement et la Loi; 2° Le Jugement des riches; 3° L'imminence du Jugement. V. La Ire épître de S. Pierre. VI. La IIe épître de S. Pierre : 1° Certitude de la parousie; 2° Certitude du Jugement; 3° Réponse aux railleurs; 4° Pourquoi le délai de la parousie; 5° Nature du Jugement. VII. L'épître de S. Jude. VIII. Les écrits johanniques : 1° Le IVe évangile; 2° La Ire épître de S. Jean; 3° L'Apocalypse. IX. Conclusion. Bibliographie.

I. Les évangiles synoptiques. — 1° *La prédication de Jean-Baptiste.* — « Jean a été le prédicateur d'une apocalypse de jugement. » Cette affirmation de M. Goguel (*Eschatologie et apocalyptique dans le christianisme primitif*, dans *Rev. de l'hist. des religions*, CVI, 1932, p. 385) peut être retenue.

Dans la prédication de Jean, telle que nous la rapportent les synoptiques, le mot même de *jugement* n'est pas prononcé; mais la chose est décrite en un discours, dont le thème, les images et l'orientation eschatologique s'apparentent étroitement à la littérature prophétique et apocalyptique du Jugement. C'est l'annonce de la « colère », de la « hache », de l' « arbre coupé », du « van », du « nettoyage de l'aire », de l' « engrangement de la moisson » et du « rejet de la paille », du « feu » surtout, instrument ou image par excellence du Jugement chez les prophètes et dans les apocalypses, et dont la menace est ici trois fois répétée (Matth., III, 7-12; Luc., III, 7-9). Dans cet ensemble, le baptême « dans l'Esprit-Saint et dans le feu » désigne non pas directement le rite baptismal, mais le jugement messianique et eschatologique par le feu et par l'Esprit de Dieu (cf. P. Van Imschoot, *Baptême d'eau et baptême d'Esprit-Saint*, dans *Eph. theol. Lov.*, XIII, 1936, p. 653-667).

1. *L'imminence du Jugement.* — Ce qui caractérise d'abord la prédication du Baptiste, c'est l'extrême imminence de la crise. L'événement n'est pas aperçu dans un lointain imprécis : « après..., dans la suite des jours... » Il est là; il mord déjà sur aujourd'hui; il va atteindre la génération présente : « Le Règne des cieux est là » (Matth., III, 2 : ἤγγικεν; cf. P. Joüon, *Notes philologiques sur les évangiles*, dans *Rech. de sc. relig.*, XVII, 1927, p. 538. En un sens différent, cf. W. Clark Kennet, *Realized eschatology*, dans *Journal of bibl. Liter.*, LIX, 1940, p. 367-383; W.-G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*, Bâle, 1945, p. 9-13). « La hache est déjà posée à la racine des arbres » (Matth., III, 10; Luc., III, 9). « La colère vient » (Matth., III, 7; Luc., III, 7). Le justicier s'avance sur les pas du Précurseur (Matth., III, 11; Marc., I, 7; Luc., III, 16). Il est temps de « préparer la route » (Matth., III, 3; Marc., I, 3; Luc., III, 4).

2. *L'exécuteur du Jugement* est un personnage « plus fort » et « plus digne » que le Précurseur. L'expression ἰσχυρότερος paraît faire allusion à l' « esprit de force » dont est muni le roi messianique, sur qui « repose l'esprit de Yahweh » (Is., XI, 2; cf. Van Imschoot, art. cité, p. 657, n. 39). Maître de l'aire et de la récolte, personnage surhumain, il dispose de la colère de Dieu et sa sentence est éternelle : il jette au « feu inextinguible » (Matth., III, 12; Luc., III, 17).

3. *Le but du Jugement* est double : *a)* la purification de la communauté en vue de l'instauration du Règne de Dieu : le jugement est un « baptême », qui enlèvera toutes les souillures et tous les crimes (cf. Is., IV, 2 sq.; Van Imschoot, art. cité, p. 660); un émondage (les arbres qui ne portent pas de bons fruits sont retranchés : Matth., III, 10; Luc., III, 9); un nettoyage de l'aire (Matth., III, 12; Luc., III, 17); — *b)* le châtiment des coupables : l'arbre infécond et la paille ne sont pas seulement retranchés, séparés et détruits, ils sont jetés « au feu qui ne s'éteint pas » (Matth., III, 12; Luc., III, 17). La parabole tourne à l'allégorie : ce feu est l'enfer lui-même (cf. A. Loisy, *Les évangiles synoptiques*, I, Ceffonds, 1907, *ad loc.*).

4. *L'objet du Jugement* est purement moral. Pour l'affronter, il faut « se repentir », confesser ses péchés, « faire de dignes fruits de pénitence » (Matth., III, 1, 8; Marc., I, 4; Luc., III, 3, 8). Les pharisiens sont donc totalement dans l'erreur, qui pensent échapper à la colère parce qu'ils ont Abraham pour père : « Dieu peut de ces pierres susciter des enfants à Abraham » (Matth., III, 9; Luc., III, 8). Sur ce point, « la pensée de Jean se distingue de l'apocalyptique juive courante... Le centre de gravité n'est plus dans le drame final matériel et extérieur, mais dans un drame moral tout intérieur... Par là a été introduit dans l'apocalyptique un élément nouveau, qui prépare et annonce la transformation qu'elle subira dans le christianisme » (M. Goguel, art. cité, p. 386).

5. *Le Jugement est universel.* Passant les frontières de la race, moral dans son objet et dans son critère, le Jugement ne peut que s'étendre à tous les hommes et les atteindre sans distinction.

Jugement final et définitif, qui inaugure le Règne de Dieu.

2° *L'enseignement de Jésus.* — 1. *Place de la doctrine du Jugement dans l'enseignement de Jésus.* — Ce qui passe au premier plan dans le message de Jésus, c'est l'annonce de l'avènement du Règne. Dans la personne de Jésus, « le Règne de Dieu est là », présent dans sa puissance (Matth., XII, 28; Luc., XVII, 20). Cette annonce est une joyeuse nouvelle, un évangile (Matth., IV, 23; V, 3; IX, 35; X, 7; XII, 18 sq.; Marc., I, 15; IX, 1; Luc., IV, 18, 22, 43; XIII, 23 sq.). Il en résulte à première vue une différence notable avec la prédication du Baptiste; au point qu'on pouvait hésiter à reconnaître en Jésus le justicier annoncé (Matth., III, 13 sq.; XI, 3 sq.; Luc., VII, 18 sq.).

Cependant étroitement liée à la proclamation du Règne, l'annonce du Jugement occupe une place considérable dans le message de Jésus. Jésus reprend l'appel lancé par le Précurseur : « Faites pénitence, car le Règne des cieux est là » (Matth., IV, 17; Marc., I, 15). C'est que l'initiative de la miséricorde divine ne supprime rien des exigences de la justice. Jésus proclame ces exigences avec une rigueur qui ne le cède en rien aux exhortations du Précurseur : « Elle est étroite la porte et resserrée la route qui mène à la vie, et il en est peu qui la trouvent! » (Matth., VII, 14.) Il faut « lutter pour entrer par la porte étroite » (Luc., XIII, 24; cf. Marc., X, 23 sq.).

Au seuil du Royaume s'opère un tri. Les sentences sont inexorables : « Vous n'entrerez pas... » (Matth., V, 20); « Vous paierez jusqu'au dernier as » (Matth., V, 26; Luc., XII, 59); « Quiconque dira : fou (à son frère) sera passible de la géhenne de feu » (Matth., V, 22); « Tout arbre qui ne produit pas un bon fruit est coupé et jeté au feu » (Matth., VII, 19); les indignes « seront jetés dans les ténèbres extérieures » (Matth., VIII, 12); le serviteur impitoyable sera livré aux bourreaux : « C'est ainsi que mon Père céleste vous traitera, si vous ne vous pardonnez mutuellement... » (Matth., XVIII, 34 sq.); celui qui n'a pas la robe nuptiale sera jeté, pieds et mains liés, dans les ténèbres extérieures (Matth., XXII, 13); le mauvais riche sera jeté dans le feu et séparé des fils d'Abraham par un abîme infranchissable (Luc., XVI, 26). Par deux fois dans les synoptiques retentit le terrible : « Je ne sais d'où vous êtes. Éloignez-vous de moi, vous tous qui commettez l'iniquité! » (Luc., XIII, 27 sq.); « Allez-vous-en loin de moi, maudits, au feu éternel! » (Matth., XXV, 41).

Ce jugement pèse sur les hommes comme un danger redoutable : « Si vous ne faites pénitence, vous périrez tous... » (Luc., XIII, 3, 5; cf. Matth., XI, 20 sq.; XII, 41; XXI, 31 sq.; Luc., X, 13 sq.; XI, 32; XVI, 30 sq.; XVII, 29 sq.). « Craignez celui qui peut faire périr corps et âme dans la géhenne » (Matth., X, 28; Luc., XII, 4 sq.). Pour éviter la rigueur de ce jugement, tout doit être fait : « Si ton œil droit est pour toi une occasion de chute, arrache-le et jette-le loin de toi!... » (Matth., V, 29 sq.). La seule chose qui importe, c'est que « vos noms soient inscrits dans les cieux » (Luc., X, 20).

De là tous les appels à la vigilance (Matth., XXV, 14; Marc., XIII, 33 sq.; Luc., XII, 21, 35 sq.; XVII, 20 sq.; XIX, 12) et les ironies sur l'insouciance des hommes « buvant et mangeant » le jour même où va se révéler la justice de Dieu (Luc., XVII, 26 sq.).

2. *Nature du Jugement.* — Comme l'enseignement du Précurseur, celui de Jésus envisage le jugement sous plusieurs aspects.

a) Du point de vue de la communauté, c'est une œuvre de purification, par le tri et l'élimination des mauvais éléments. Le sens de trier, séparer, est d'ailleurs le sens fondamental du verbe κρίνειν (cf. *Theol. Wört. zum N. T.*, III, 921, 7). On trouve ce point de vue dans les deux paraboles de l'ivraie et du filet : « A la consommation du siècle, le Fils de l'homme enverra ses anges et ils ramasseront pour les mettre hors du Royaume tous les scandales et ceux qui commettent l'iniquité, et ils les jetteront dans la fournaise ardente » (Matth., XIII, 41 sq.). « A la consommation du siècle », à la levée du filet, « les anges se présenteront, sépareront les mauvais d'avec les justes et les jetteront dans la fournaise ardente » (Matth., XIII, 49 sq.). De même, reprenant une image du discours de Jean-Baptiste, un logion du sermon sur la montagne rappelle que « tout arbre qui ne produit pas un bon fruit, on le coupe (ἐκκόπτεται) et on le jette au feu » (Matth., VII, 19). A certains égards, la scène décrite dans Matth., XXV, 31-46 se rattache à la même conception : dans l'humanité tout entière rassemblée (συναχθήσονται), le Fils de l'homme sépare les uns d'avec les autres (ἀφορίζει : même mot que dans Matth., XIII, 49), comme le berger sépare les brebis d'avec les boucs. Même point de vue encore dans la petite parabole de la robe nuptiale (Matth., XXII, 11 sq.). Ainsi, par le jugement, Dieu ou le Fils de l'homme nettoie son champ, purifie sa récolte, trie sa pêche, regroupe son troupeau, émonde son verger, retranche de son festin nuptial les intrus. Le feu fait œuvre de purification; il dévore toutes les souillures qui offensent le Royaume de Dieu.

b) Du point de vue de Dieu, le Jugement est sa victoire et l'établissement de son Règne par la défaite de Satan et de toutes les forces mauvaises. Cette notion est « l'idée centrale de l'apocalyptique. Le drame

final est le dénouement d'une lutte qui se poursuit depuis la création du monde entre Dieu et son éternel adversaire » (M. Goguel, art. cité, p. 390). De ce conflit on trouve de nombreuses traces dans les évangiles synoptiques : récits de la tentation de Jésus et de sa victoire sur le tentateur; paraboles de la semence, où l'on voit Satan (Matth., XIII, 19 : « le Malin »; Luc., VIII, 12 : « le Diable ») venir et enlever la parole à peine semée dans les cœurs (Marc., IV, 15); de l'ivraie, où celui qui sème l'herbe mauvaise est appelé « le Diable » ou « l'Ennemi » (Matth., XIII, 39); exorcismes, cris d'effroi des esprits mauvais en présence de Jésus : « Viens-tu nous tourmenter avant l'heure? » (καιρός : Matth., VIII, 29; Luc., IV, 34 sq.); « Jésus de Nazareth, es-tu venu pour nous perdre? » (Marc., I, 24); supplication des démons demandant à ne pas être envoyés « dans l'abîme » (Luc., VIII, 31; cf. Matth., VIII, 31; Marc., V, 12); prétention de Jésus à être l'homme « plus fort », qui vient lier « le fort », Satan, et s'installer dans sa demeure (Matth., XII, 29; Marc., III, 27; Luc., XI, 21 sq.); mission des apôtres avec « pouvoir sur toute la puissance de l'ennemi » (Luc., X, 19; Matth., X, 1) et déclaration de Jésus à leur retour : « Je voyais Satan tomber du ciel comme l'éclair » (Luc., X, 18); promesse faite à l'Église de prévaloir contre « les portes de l'enfer » (Matth., XVI, 18). Tous ces traits démasquent l'invisible adversaire avec lequel Jésus est aux prises, avec une netteté et une vigueur que n'atteint pas la littérature juive de ce temps (cf. P. Volz, *Die Eschatologie der jüd. Gemeinde im neutestamentl. Zeitalter*, 2e éd., p. 87 sq.). Le Jugement sera la victoire définitive et éclatante. Pour un temps, Dieu laisse faire, il patiente; mais l'heure venue, il interviendra dans sa force et fera enlever de son Royaume par ses anges non seulement ceux qui commettent l'iniquité, mais « tous les scandales », c'est-à-dire, semble-t-il — hommes, idoles ou démons — tous les adversaires du Règne de Dieu (cf. A. Humbert, *Le scandale dans les synoptiques*, thèse dactylogr. de la Fac. cath. de Lyon, 1947, p. 27-32; G. Stählin, *Skandalon*, Gütersloh, 1930, p. 151 sq.). Tout ce monde disparaîtra, à jamais vaincu, dans la fournaise ardente, tandis que « les justes resplendiront comme le soleil dans le Royaume de leur Père » (Matth., XIII, 42 sq.).

Cet aspect de victoire est supposé par les descriptions de la parousie. Jésus l'évoque avec les traits des théophanies triomphales : venue sur les nuées du ciel, avec grande puissance et gloire (Matth., XXIV, 29 sq.; Marc., XIII, 24 sq.; Luc., XXI, 25 sq.; cf. Dan., VII, 13 sq.); ébranlement du monde devant la majesté divine : le soleil s'obscurcit, la lune ne donne plus sa clarté, les astres tombent du ciel et les puissances du ciel sont ébranlées; à quoi l'évangile de Matthieu ajoute l'apparition dans le ciel du signe du Fils de l'homme et la lamentation de toutes les tribus de la terre rassemblées, « lamentation du monde sur lui-même dans sa détresse extrême et sans espoir » (*Theol. Wört. zum N. T.*, III, 850, 17), revanche triomphale du Crucifié (Matth., XXIV, 27 sq.; Marc., XIII, 24; Luc., XXI, 25 sq.; cf. F. Busch, *Zum Verständnis der synopt. Eschatol.*, Gütersloh, 1938, p. 107).

c) Du point de vue de l'individu et conformément à une autre tradition apocalyptique, le Jugement est encore la *rétribution* faite à chacun selon son mérite. La scène revêt alors soit le caractère d'une séance judiciaire, soit celui d'une comparution du serviteur devant son maître et d'une reddition de comptes, soit celui d'un châtiment qui s'abat sur le coupable à l'improviste.

Dans le premier cas (Matth., X, 32 sq.; XII, 41 sq.; XVI, 26 sq.; XIX, 28 sq.; XXV, 31, 46; Marc., VIII, 38; Luc., IX, 26; XII, 8 sq.), le Fils de l'homme vient « dans sa gloire », « dans la gloire du Père et des saints anges », « avec ses anges », « tous les anges avec lui ». Il « s'assied sur son trône de gloire ». « Toutes les nations », « les douze tribus d'Israël », « sont rassemblées devant lui ». « Et alors il rendra à chacun selon sa conduite. » Dans certains passages, le verdict est précédé d'un débat judiciaire. Il y a des accusateurs, des témoins à charge : « Les hommes de Ninive..., la reine du Midi..., se lèvent » contre la génération contemporaine de Jésus et la font condamner (Matth., XII, 41 sq.; Luc., XI, 31 sq.). Ailleurs, l'accusateur est le Fils de l'homme lui-même : « Celui qui me confessera devant les hommes, je le confesserai aussi devant mon Père qui est dans les cieux. Mais celui qui m'aura renié devant les hommes, je le renierai moi aussi devant mon Père qui est dans les cieux » (Matth., X, 32 sq.; Luc., XII, 8 sq. a : « devant les anges de Dieu »). Enfin le verdict est porté, la sentence proclamée avec ses considérants (Matth., XXV, 35-45). Parfois, après le verdict, une sorte de débat s'engage, un dialogue justificatif (Matth., XXV, 34 sq.). Dans Luc., XIII, 25 sq., comme dans la parabole des vierges, il n'y a pas de séance judiciaire, mais le simple geste d'une porte qui se ferme et sur laquelle viennent se jeter les retardataires ou les indignes. A leurs cris : « Seigneur, ouvrez-nous! » répond la simple phrase : « Je ne vous connais pas ». C'est une pure et simple exclusion.

La reddition des comptes se rencontre dans la parabole de Matth., XVIII, 23-35 : « Le Royaume des cieux est semblable à un roi qui voulut régler ses comptes avec ses serviteurs »; dans la parabole des talents (Matth., XXV, 14-30); dans la parabole des mines (Luc., XIX, 11-27) et dans les paraboles de vigilance.

Dans cette perspective, le feu est châtiment.

d) Du point de vue de son terme, le Jugement apparaît dans Matth., XIX, 28 comme « la Régénération ». Le mot παλιγγενεσία « n'a pas d'équivalent sémitique » (P. Joüon, *L'Évangile de N.-S. J.-C., ad loc.*; cf. G. Dalman, *Die Worte Jesu*, I, 145 sq.). Terme de caractère originairement philosophique, reçu dans la langue profane cultivée et dans les milieux judéo-hellénistiques, où il se charge d'un contenu moral et religieux, il désigne un renouvellement, le passage à un état nouveau (cf. *Theol. Wört. zum N. T.*, I, 685-688; J. Dey, ΠΑΛΙΓΓΕΝΕΣΙΑ, Münster, 1937; C. Spicq, *Les épîtres pastorales*, Paris, 1947, p. 277 sq.). Ici, il signifie l'instauration du Règne de Dieu dans un monde régénéré.

L'idée de la disparition du monde présent et de l'avènement d'un monde nouveau est une donnée de l'apocalyptique juive (cf. P. Volz, *op. cit.*, 96, 332-340; voir aussi J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de J.-C.*, Paris, 1935, p. 432 sq. et art. JUDAISME, ci-dessus, col. 1258 sq.). Quelques textes des synoptiques semblent indiquer qu'elle était couramment admise : « Avant que ne passent le ciel et la terre, pas un iota... de la loi ne passera » (Matth., V, 18). « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas » (Marc., XIII, 31). Dans les paroles de l'institution eucharistique, Jésus fait sienne l'idée d'un monde renouvelé : il ne boira plus du produit de la vigne jusqu'au jour où il boira dans le Royaume de Dieu le vin nouveau de la nouvelle création (Marc., XIV, 25; cf. C.-H. Dodd, *A Companion to the Bible*, Edinburgh, 1946, p. 376). Seule dans le N. T., la IIe Petri lie explicitement la disparition du monde ancien et l'avènement du nouveau au feu d'un immense incendie cosmique (II Petr., III, 10 sq.).

e) Eschatologie ou apocalyptique? — Jésus s'est servi, pour exprimer les grands aspects du Jugement, des représentations traditionnelles de l'apocalyptique. Faut-il prendre à la lettre chacune de ces images? Faut-il chercher dans l'Évangile une descrip-

tion proprement dite de l'événement qui doit clôturer l'histoire du monde? La variété même des images employées, le caractère parabolique de nombreux passages, invitent à la réserve sur ce point. Il faut noter en outre combien, en comparaison avec la littérature apocalyptique, la mise en scène évangélique est sobre — qu'il s'agisse de la purification de la communauté ou de la victoire du Fils de l'homme ou des assises finales ou de la « Régénération ».

Pour ce qui est de la victoire divine, on doit même relever, avec certains auteurs, une notable différence entre l'enseignement de Jésus et les conceptions apocalyptiques courantes. Celles-ci annoncent l'avènement du Règne de Dieu au terme d'une grande bataille, dans laquelle les puissances du monde seront vaincues et détruites soit par le peuple élu, soit par le Messie, soit par les puissances angéliques, soit par Dieu lui-même. Rien de tel dans l'enseignement de Jésus. Ce qui termine l'histoire présente, ce n'est pas une grande bataille, mais une grande tribulation. Jésus ouvre à ses disciples des perspectives de guerre (Marc., x, 30 sq.; Luc., xii, 51 sq.). Mais cette guerre n'est pas la guerre des apocalypses, c'est la persécution des disciples : « On vous livrera aux sanhédrins et dans les synagogues vous serez flagellés » (Marc., xiii, 9 sq.). Quant à l'intervention victorieuse du Fils de l'homme, elle est d'un tout autre ordre que la guerre apocalyptique : « Les espérances nationales juives n'y occupent aucune place. La pensée de Jésus est uniquement morale et religieuse. La Parousie et le Jugement sont pour lui essentiellement et exclusivement la victoire du bien sur le mal et l'élimination de ce dernier » (T.-W. Manson, *The teaching of Jesus*, Cambridge, 1943, p. 274 sq.; cf. F. Busch, *op. cit.*, p. 83 sq.).

Dans la séance judiciaire, le cérémonial est réduit à l'essentiel. L'accent est mis sur la responsabilité individuelle et, dans Matth., xxv, 31-46 en particulier, sur le critère du jugement et sur la personne du Fils de l'homme. Le cadre général de l'apocalyptique est conservé, mais l'intérêt est ailleurs (cf. W.-G. Kümmel, *op. cit.*, p. 56).

Quant à la fin du monde, il serait vain d'en chercher dans l'Évangile une description, même imprécise. « Les phénomènes d'ordre cosmique que rapporte l'Évangile (Marc., xiii, 24 sq.)... sont des thèmes stéréotypés et décrivent, dans un style usé, le grand événement qui sera... la venue du Fils de l'homme » (L. de Witte, *Le Christ a-t-il prédit la fin du monde?*, dans *Coll. Mechlin.*, xxviii, 1939, p. 533 sq.). « Il y a dans ces descriptions une part de métaphores d'autant plus grande que ce sont pour la plupart des emprunts à des descriptions courantes des derniers temps. Le R. P. Lagrange a raison d'écrire qu'il s'agit surtout de fortes images pour montrer que Dieu entre en scène... » (B. Rigaux, *La fin du monde*, dans *Revue générale*, 1938, p. 792, cité par le précédent; contre, A. Vaccari, *Il discorso escatologico nei Vangeli*, dans *La Scuola cattolica*, 1940, p. 8). L'enseignement de Jésus ne décrit donc pas pour elle-même la nature de l'événement final. A travers les images apocalyptiques traditionnelles, il faut chercher la vérité essentielle : le jugement au seuil du Royaume, sous son quadruple aspect de sainteté, de puissance, de justice et de salut : dans l'univers régénéré, que Dieu prépare à ses élus, rien d'impur ne pénétrera, toute puissance mauvaise sera à jamais brisée, une stricte équité réglera le sort de chacun. C'est l'apocalyptique juive maîtrisée, purifiée, dépouillée de toute vaine curiosité, devenue, pour employer une distinction admise par beaucoup, pure eschatologie (cf. M. Goguel, art. cité, p. 381 sq.; W.-G. Kümmel, *op. cit.*, p. 51 sq.).

3. *Le Juge.* — *a) Dieu.* — C'est une des données fondamentales de la pensée juive que le Jugement est réservé à Dieu. C'est aussi l'un des points les plus fermes de l'enseignement de Jésus. Dieu connaît, juge et rétribue. Qu'il s'agisse d'aumônes, de jeûnes ou de prières, « ton Père qui voit dans le secret te le rendra » (Matth., vi, 4, 6, 18). C'est lui qui peut « faire périr corps et âme dans la géhenne » (Matth., x, 28; Luc., xii, 5). C'est lui qui « fera justice à ses élus qui crient vers lui jour et nuit » (Luc., xviii, 7 sq.). Le Père est le Juge suprême. C'est à son tribunal qu'en dernier ressort la cause de l'homme sera déférée (Matth., xviii, 35). Jésus semble n'être parfois que le témoin, l'accusateur ou l'avocat, devant lui : « Celui qui me confessera, je le confesserai devant mon Père » (Matth., x, 32 sq.). Son témoignage est décisif (Matth., x, 32 sq.; Marc., viii, 38; Luc., ix, 26). Il discerne infailliblement « les bénis de (son) Père » (Matth., xxv, 34). Mais le pouvoir d'admettre au Royaume, de « faire asseoir à sa droite ou à sa gauche » paraît réservé au Père (Matth., xx, 21 sq.; Marc., x, 40).

b) Jésus. — En nombre de textes cependant, Jésus se donne comme l'arbitre des destinées humaines. Son attitude et son enseignement sont ceux du Juge souverain. Dans le sermon sur la montagne, il définit avec une assurance absolue les conditions d'entrée dans le Royaume : « Bienheureux les pauvres..., les persécutés... Le Royaume de Dieu est à eux » (Matth., v, 3-11); ou en sens contraire : « Si votre justice ne surpasse pas celle des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux » (Matth., v, 20). Il parle comme celui qui décidera du sort de chacun : « Beaucoup me diront en ce jour-là : Seigneur, Seigneur!... Alors je leur dirai hautement : Je ne vous ai jamais connus » (Matth., vii, 22 sq.). Le « Jour de Yahweh » devient « son Jour », le Jour du Fils de l'homme (Luc., xvii, 24), « quand il viendra dans la gloire de son Père » (Matth., xvi, 27), « sur les nuées du ciel » (Matth., xxvi, 64; Marc., xiv, 62; Luc., xxii, 69), et qu' « il prendra place sur son trône de gloire » (Matth., xix, 28), « à la droite de la Puissance » (Matth., xxvi, 64). C'est lui qui « rendra à chacun selon sa conduite » (Matth., xvi, 27). C'est lui, le roi, qui prononcera la sentence : « Venez, les bénis!... Allez-vous en loin de moi, les maudits!... » (Matth., xxv, 34, 41). Sur la montagne de la transfiguration, il apparaît revêtu de la gloire de l'Ancien des jours, le Juge de Dan., vii, 9 sq., assisté de Moïse et Élie, ses assesseurs. Anticipation fugitive de la gloire de sa parousie.

c) Dans plusieurs textes, une part est attribuée *aux hommes* dans le Jugement. Aux apôtres d'abord : « Vous siégerez vous-mêmes sur douze trônes, jugeant les douze tribus d'Israël » (Matth., xix, 28; cf. Luc., xxii, 30). Cette idée semble s'être fixée dans la mémoire des fils de Zébédée (Matth., xx, 21 sq.; Marc., x, 35 sq.).

Dans la parabole de l'économe infidèle, les pauvres semblent accueillir aux tabernacles éternels (Luc., xvi, 1-15). Dans la parabole du mauvais riche, Abraham s'associe à la sentence : « Mon fils, souviens-toi que tu as reçu tes biens pendant ta vie... » (Luc., xvi, 25). Ailleurs Jésus dit aux Juifs : « Si moi, je chasse les démons par Béelzéboul, vos fils, par qui les chassent-ils? C'est pourquoi ils seront eux-mêmes vos juges » (Matth., xii, 27; Luc., xi, 19).

4. *Les sujets du Jugement.* — Le Jugement est à la fois *universel* et *individuel*. Tous les hommes sont jugés, mais chacun singulièrement.

a) Le *cadre* dans lequel s'inscrit le Jugement est cosmique. Le Royaume embrasse l'univers. Le champ qui reçoit la semence, c'est le monde. C'est aussi le monde qui fait l'objet du grand nettoyage opéré par les anges à la consommation du siècle (Matth., xiii, 38 sq.). Le discours eschatologique suppose le même

cadre cosmique (cf. Luc., XXI, 26 : l'οἰκουμένη) : l'univers entier s'émeut à l'approche du Fils de l'homme.

b) Ceux qui sont jugés sont sans distinction les hommes (Matth., XII, 31, 36), « les enfants des hommes » (Marc., III, 28), « toutes les tribus de la terre » (Matth., XXIV, 30), « toutes les nations rassemblées » (Matth., XXV, 31), « toute créature » (Marc., XVI, 15 sq.), « tous ceux qui habitent sur la face de la terre entière » (Luc., XXI, 35), toutes les générations, même celle du plus lointain passé, toutes les cités : Sodome (Matth., X, 15; XI, 24; Luc., X, 12), Tyr et Sidon, Bethsaïde et Corozaïn, Capharnaüm (Matth., XI, 21 sq.), les hommes de Ninive, la reine du Midi (Matth., XII, 41 sq.), les douze tribus d'Israël (Matth., XIX, 28), « cette génération adultère et pécheresse » (Matth., XII, 41; Marc., VIII, 38; Luc., XI, 30, 50 sq.). Tous sont cités au tribunal de Dieu. L'histoire entière passe en jugement. Matth., VIII, 29; XII, 28; Luc., X, 18; XI, 20 impliquent que les esprits mauvais eux-mêmes sont aussi compris dans le Jugement.

Mais corrélativement, le Jugement est parfaitement individuel. Ce ne sont pas les hommes en général, c'est chacun qui est pesé : « Le Fils de l'homme... rendra à chacun selon sa conduite » (Matth., XVI, 27; XVIII, 35; Marc., XIII, 34 sq.). Le verdict porte toujours sur le singulier : « Tu seras reconnu juste; ...tu seras condamné » (Matth., XII, 37); « Quiconque me confessera (ou) me reniera devant les hommes... » (Matth., X, 32 sq.; Luc., XII, 8 sq.). « L'un est pris, l'autre laissé » (Matth., XXIV, 40 sq.; Luc., XVII, 34 sq.). Chacun doit rendre compte de l'emploi de son talent (Matth., XXV, 14 sq.). Chacun doit tenir sa lampe allumée (Matth., XXV, 9). L'individu se trouve placé face à face avec Dieu, « seul et nu devant le Jugement divin » (W. Bousset, *Jésus*, 1906, p. 120).

5. *Le critère du Jugement.* — Il est strictement moral et religieux. La question de race n'a aucune importance (Matth., XXIII, 13, 33; IX, 11 sq.; XIX, 30; XX, 16; XXI, 31; Marc., X, 31; Luc., XIII, 26; XIX, 10). Israël sera frappé plus durement, parce que plus favorisé et plus coupable (Marc., XII, 40; Luc., XX, 47; cf. Matth., XI, 21 sq.; Luc., XI, 50 sq.).

Les merveilles opérées au nom et par la puissance de Dieu n'entrent pas en ligne de compte, ni les velléités, ni les vaines protestations (Matth., VII, 21 sq.; Luc., X, 19 sq.; XIII, 26 sq.).

Chaque individu est jugé sur sa conduite, sur ses actes (sa πρᾶξις : Matth., XVI, 27); sur le fruit qu'il a porté (Matth., VII, 19; Luc., VI, 44); sur l'emploi des talents confiés (Matth., XXV, 14 sq.; Luc., XIX, 11 sq.); sur l'usage qu'il a fait des biens de la terre (Luc., XII, 13 sq.; XVI, 19 sq.; XXI, 34); sur l'accomplissement de la volonté du Père (Matth., VII, 19 sq.); sur le dévouement effectif à ses frères (Matth., XXV, 31 sq.); sur le scandale qu'il a pu leur causer (Matth., XVIII, 6 sq.); sur le pardon et sur la miséricorde dont il a fait preuve (Matth., V, 6; VI, 15; XVIII, 23 sq.; Luc., VI, 36); sur son attitude à l'égard des pauvres (Luc., XIV, 12 sq.); sur l'aumône (Luc., XVI, 1 sq.); sur ses jugements (Matth., VII, 1 sq.; Luc., VI, 37); sur toute parole vaine (Matth., XII, 36 sq.).

Mais par delà le geste extérieur, Dieu juge l'intention du cœur (Matth., XV, 3 sq.). Car c'est le cœur, c'est-à-dire, au sens sémitique du mot, l'homme intérieur, qui est homicide, adultère, hypocrite, méchant (Matth., V, 21 sq., 28, 37, 44) et c'est lui qui peut vicier par ses secrètes recherches les gestes les plus religieux (Matth., VI, 4, 6, 18).

Ce qui décide par-dessus tout du Jugement divin, c'est l'attitude de l'homme à l'égard du Règne de Dieu : la foi (Matth., VIII, 10 sq.; Marc., XVI, 16; Luc., XVIII, 8), la conversion, le repentir (Matth., XI, 20 sq.; XII, 41 sq.; Luc., XI, 29 sq.; XIII, 1 sq.), l'humble reconnaissance de ses fautes (Luc., VII, 43; XVIII, 9 sq.; XIX, 1 sq.), l'attitude d'enfant (Matth., XVIII, 4; Marc., IX, 36; X, 13 sq.; Luc., IX, 46 sq.). L'ἀνομία, qui, selon Matth., VII, 23; XIII, 41; XXIV, 12, entraîne la condamnation, désigne « la résistance à la volonté du Père », « l'état d'opposition, ...la résistance à l'Évangile... Le terme prend (dans les Évangiles) valeur messianique et eschatologique » (B. Rigaux, *L'Antéchrist*, Gembloux-Paris, 1932, p. 255 sq.).

Jésus occupe ici encore la place centrale. Médiateur du Règne de Dieu, Fils de l'homme, Juge suprême, il est aussi le vivant critère du Jugement. C'est sur l'attitude qu'il prend à son égard que l'homme est jugé (Matth., X, 32 sq.; Marc., VIII, 38; Luc., IX, 26; XII, 8 sq.) : sur l'abandon de tout pour le suivre (Matth., X, 37-38 sq.; XIX, 27 sq.; Marc., VIII, 34 sq.; Luc., XVIII, 28 sq.); sur la confession ou le reniement de son nom (Matth., X, 32 sq.; Marc., VIII, 38; Luc., IX, 26; XII, 8 sq.); sur le manque de foi et de repentir en présence de ses miracles (Matth., XI, 20); sur l'attention prêtée ou non à sa parole (Matth., XII, 41 sq.); sur l'accueil fait à ses envoyés (Matth., X, 14 sq., 40, 42; Marc., IX, 37 sq.; Luc., IX, 48; X, 10 sq.); sur la fidélité qu'il lui aura gardée dans la tribulation (Matth., X, 22; XXIV, 9-13); enfin, comme l'expose magnifiquement la scène de Matth., XXV, 31-46, sur la façon dont il l'aura servi dans le moindre de ses frères, en qui il se dit mystérieusement présent.

Le péché suprême, qui ne connaît pas de rémission, est le péché contre l'Esprit (Matth., XII, 31 sq.; Marc., III, 28 sq.; Luc., XII, 10), qui consiste à refuser de reconnaître dans les œuvres du Fils l'action de l'Esprit divin.

6. *Les attributs du Jugement divin. — a) Jugement exhaustif.* Le Jugement divin n'ignore rien de ce qui sort de l'homme : toute parole sera jugée (Matth., XII, 36 sq.); toute action, si minime soit-elle, un regard, un geste de la main, ...peut jeter dans la géhenne (Matth., V, 29 sq.; XVIII, 8 sq.).

b) Jugement d'une clairvoyance redoutable. Le Père « voit dans le secret » (Matth., VI, 4, 6, 18). Il ne s'en laisse pas imposer par l'apparence. Il perce à jour toutes les hypocrisies : « Vous, vous êtes des gens qui se font passer pour des justes aux yeux des hommes; mais Dieu connaît vos cœurs... » (Luc., XVI, 15; cf. Matth., XXIII; Marc., XII, 41 sq.).

c) Jugement d'une équité absolue, que nul ne peut infléchir. Pas de marchandage possible. « Que donnera l'homme en échange de son âme? » (Matth., XVI, 26.) « Alors vous vous prendrez à dire : Nous avons mangé et bu sous tes yeux, tu as enseigné sur nos places. Mais il vous répondra : Je ne sais d'où vous êtes; éloignez-vous de moi, vous tous qui commettez l'iniquité » (Luc., XIII, 26 sq.). Nul ne peut se plaindre d'injustice (Matth., XX, 13).

d) Jugement définitif et radical, qui porte sur le tout de l'homme et décide de son destin éternel; jugement pour la vie et la mort, pour la perte ou pour le salut (Matth., VII, 24 sq.). « Et ils s'en iront, ceux-là, au châtiment éternel, et les justes à la vie éternelle » (Matth., XXV, 46). Il n'y a pas d'au-delà du Jugement de Dieu, plus aucun moyen de gagner la béatitude (Matth., XXV, 26 sq.). Il y a un « trop tard », une porte fermée à jamais (Matth., XXV, 10 sq.).

e) Jugement bienveillant. « Les plateaux de la balance sont lourdement chargés du côté de la miséricorde » (T.-W. Manson, *op. cit.*, 271). Dieu est prêt à relever et à prendre en considération le moindre indice d'une disposition favorable : « Quiconque donnera à boire, ne fût-ce qu'un verre d'eau fraîche, à l'un de ces petits, ...je vous le dis, il ne perdra pas sa récompense » (Matth., X, 42).

7. *Le temps du Jugement.* — Jean-Baptiste annonçait le Jugement comme imminent. L'enseignement de Jésus sur ce point est plus complexe et, pour cette raison, la critique a oscillé et oscille encore entre plusieurs positions.

a) Différents systèmes. — L'école de l'*eschatologie conséquente* (J. Weiss, A. Schweitzer, A. Loisy, etc., plus récemment M. Werner) ne voit en Jésus que le prophète du Règne imminent et du Jugement qui l'inaugure, le prédicateur de la fin des temps, prévue pour un tout proche avenir. Elle prête à Jésus une attitude de pure attente eschatologique, qui ne se distingue en rien d'essentiel de celle du judaïsme apocalyptique. Cette école est nécessairement amenée à considérer l'eschatologie ainsi comprise comme une donnée contingente du message de Jésus et à la rejeter comme périmée et inassimilable (cf. M. Goguel, *Vie de Jésus*, Paris, 1932, p. 557).

En réaction contre cette interprétation, nombre d'auteurs, soucieux de maintenir la portée durable du message eschatologique, le comprennent dans le sens d'une *eschatologie atemporelle* ou *suprahistorique*. « Pour R. Bultmann, par ex., l'eschatologie au sens ancien du mot fait place à l'idée de la décision, avec laquelle nous avons affaire à tout instant. La venue future du Royaume s'exerce par le fait même dès à présent. Chaque fois qu'une décision est exigée, on peut parler de la dernière heure, puisque, par sa décision, l'homme engage son destin » (F.-M. Braun, *Où en est l'eschatologie du N. T.?*, dans *Rev. bibl.*, XLIX, 1940, p. 42). Interprétation purement métaphysique de l'eschatologie, à laquelle on a justement reproché d' « en faire évanouir la substance même. En effet, l'eschatologie du N. T...., n'est pas espérance en un *au-delà* opposé à un *ici-bas*, mais bien en un *alors* opposé à un *maintenant*. On ne peut parler d'eschatologie en méconnaissant son caractère proprement temporel » (O. Cullmann, *Le retour du Christ, espérance de l'Église*, Neuchâtel, 1943, p. 14. Sur les différents systèmes eschatologiques de cette nuance, cf. F. Holmström, *Das eschatolog. Denken der Gegenwart*, Gütersloh, 1936).

Très proche, malgré certaines apparences, de cette eschatologie atemporelle se situe l'école de l'*eschatologie réalisée* (cf. principalement du côté anglo-saxon, C.-H. Dodd, E. Hoskyns, F.-C. Grant). Pour ce groupe d'auteurs, l'événement eschatologique se confond entièrement avec l'histoire de Jésus. Prenant le contrepied de l'eschatologie conséquente, ils pensent que Jésus n'a pas annoncé la venue imminente mais encore future, du Règne, mais son avènement actuel et présent en sa personne. Ils repoussent toute eschatologie future C'est en Jésus lui-même, en son ministère, en sa mort et sa résurrection, que se situe la « crise » eschatologique, l'ultime intervention de Dieu, la fin du monde, le Jugement dernier. « Le ministère de Jésus, écrit Dodd, (est) l'eschatologie réalisée », c'est-à-dire le contact avec ce monde des « forces du monde à venir », dans une série d'événements sans précédent et irréversibles, ...actuellement en cours » (C.-H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, Londres, 1936, p. 51). « L'*eschaton* se trouve ramené de l'avenir dans le présent, de la sphère de l'attente dans celle de l'expérience réalisée » (*ibid.*, p. 50). Le langage eschatologique de Jésus est dès lors considéré comme purement symbolique : Jésus « avait le sentiment de se trouver au seuil d'un ordre spirituel nouveau, dont l'avènement serait le résultat direct de sa vie et de sa mort et qui accomplirait ce vers quoi avaient soupiré les plus grands parmi les prophètes juifs. Pour exprimer cet Évangile, il employait le langage traditionnel de l'attente juive de la fin, trouvant là un instrument pour exprimer la signification de sa vie et de sa mort » (E. Hoskyns, *Cambridge sermons*, Londres, 1938, p. 31). Ainsi en va-t-il du Jugement dernier : « Le mythe d'un jugement dernier est l'énoncé symbolique du dénouement final du grand conflit... Le jour du Jugement dernier vient simplement couper le cours du temps en un point quelconque et révèle en lui le triomphe du dessein de Dieu. Mais ce triomphe est quelque chose de réellement atteint, non pas dans quelque futur Jour du Seigneur, proche ou lointain, mais dans l'événement concret et historique de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ » (C.-H. Dodd, *History and the Gospel*, Londres, 1938, p. 170). En fait — et on le lui a justement reproché — cette théorie « dépouille l'histoire humaine qui suit la résurrection du Christ de toute signification réelle. Toute l'histoire postérieure à Jésus devient, pour parler comme Dodd lui-même, un *résidu* sans valeur théologique » (E.-L. Mascall, *Christ, the Christian and the Church*, Londres, 1946, p. 104). Telle n'est certainement pas la doctrine de Jésus. Pour lui, le retour du Fils de l'homme à la fin des temps n'est pas un pur symbole et l'attente de ce retour une attitude illusoire. La Parousie termine réellement l'histoire. Ce n'est qu'au terme des siècles que le Royaume sera purifié de tous les éléments mauvais, que la victoire complète sur les puissances du mal sera remportée, que le verdict ultime sera prononcé et que le monde nouveau, rassemblant tous les élus, sera définitivement instauré. Jusque-là, le bien et le mal demeurent étroitement mêlés, le mal triomphe en apparence, « les élus crient à Dieu nuit et jour » (Luc., XVIII, 7 sq.), le maître tarde. Pour Jésus, tant que l'histoire n'est pas achevée, l'eschatologie n'est pas entièrement « réalisée », ni le Jugement accompli.

Plusieurs exégètes cherchent une autre voie. Pour emprunter le terme à l'un d'eux, on pourrait la désigner sous le nom d'*eschatologie anticipée* (O. Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchâtel, 1947, p. 50 sq.), ou encore, *actualisée* (cf. M. Goguel, *Pneumatisme et eschatologie*, dans *Rev. de l'hist. des religions*, CXXXII, 1946, p. 157). Ces auteurs relèvent dans l'Évangile une double série de textes concernant le Règne de Dieu, les uns qui annoncent sa venue future, les autres qui le déclarent déjà présent. Jésus tout à la fois prédit le Règne et le réalise; il le « promet » et il l' « accomplit ». L'originalité de son enseignement consiste précisément dans la tension entre cette promesse et cet accomplissement, entre l'attente des événements derniers et leur présence anticipée (W.-G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*, Bâle, 1945). « L'attente subsiste... comme dans le judaïsme. On continue d'attendre de l'avenir ce que les Israélites en attendaient; mais là n'est plus le centre de l'histoire du salut; ce centre est situé ... dans un événement histotique accompli. Il est atteint, mais la fin est encore à venir... » (O. Cullmann, *op. cit.*, p. 59). Cette position répond beaucoup mieux que les précédentes aux données des évangiles synoptiques. Mais Kümmel l'affaiblit par l'interprétation qu'il donne des textes : Matth., X, 23; Marc., IX, 1; XIII, 30. Il pense que Jésus, tout en prévoyant un intervalle entre sa mort et la parousie, a cru à celle-ci pour un proche avenir : avant la fin de « cette génération ». O. Cullmann envisage comme possible une autre interprétation de ces textes et insiste sur cette idée que « l'élément essentiel de la proximité du Royaume n'est pas la date finale, mais bien la certitude que l'œuvre expiatrice du Christ sur la croix constitue l'étape décisive dans l'approche du Royaume de Dieu » (*Le retour du Christ...*, p. 26 sq.; orientation analogue chez F. Busch, *op. cit.*).

b) Le Jugement dans l'histoire. — Les précédentes discussions ont amené à mieux reconnaître la profonde transformation que Jésus a fait subir au schéma

eschatologique juif. Il l'a en quelque sorte « disloqué » (C.-H. Dodd, *The Parables...*, 50). Il ne se contente pas en effet, comme les prophètes, les auteurs d'apocalypses et Jean lui-même, d'annoncer le Jugement et le Règne. Tout en les annonçant, il les inaugure. Il ne s'agit donc plus de « miser uniquement sur l'avenir ». En sa personne et par son ministère, un nouveau « pôle » religieux se constitue dans l'histoire (cf. A. Descamps, *Esquisse du christianisme primitif*, dans *Rev. dioc. de Tournai*, I, 1946, p. 489 sq.). L'ère du Jugement est réellement ouverte. Les derniers temps ont réellement commencé. « Temps » (καιροι) décisifs, qu'il faut reconnaître et comprendre (Matth., XVI, 3; Luc., XII, 54 sq.). Temps non de la paix, mais de la guerre et du glaive. Jésus vient « diviser et dresser l'homme contre son père, la fille contre sa mère, la bru contre sa belle-mère. On aura pour ennemis ceux de sa propre maison » (Matth., X, 34 sq.; Luc., XII, 51 sq.; cf. Marc., XIII, 12). Cette division à l'intérieur des familles, ce soulèvement universel, c'est, dans le langage traditionnel, le signe du Jugement de Dieu, du Jour de Yahweh (cf. Mich., VII, 6; Is., XIX, 2; Ez., XXXVIII, 21; voir Dodd, *op. cit.*, 69).

La mission que Jésus confie aux Douze revêt le même caractère de Jugement : « Si l'on refuse de vous recevoir et d'écouter vos paroles, sortez de cette maison ou de cette ville, en secouant la poussière de vos pieds. Je vous le dis, au jour du Jugement, le pays de Sodome et de Gomorrhe aura un sort moins rigoureux que cette ville » (Matth., X, 14 sq.; Luc., IX, 5; X, 10 sq.).

C'est le temps de l'option décisive : « Qui n'est pas avec moi est contre moi » (Matth., XII, 30; Luc., XI, 23; cf. Matth., X, 37; Luc., XIV, 27); « Qui me confessera devant les hommes, je le confesserai; qui me reniera, je le renierai » (Matth., X, 32; Marc., VIII, 38; Luc., XII, 8).

Le Jugement atteint d'abord et immédiatement Israël dans sa vocation historique. Jésus, selon la prophétie de Jean, porte la hache à la racine de l'arbre. Il condamne « une génération mauvaise et adultère » (Matth., XII, 39; Luc., XI, 29; etc.), « ce peuple » dont « le cœur s'est épaissi » (Matth., XIII, 15), « hypocrite », dont « le cœur est loin de (Dieu) » (Matth., XV, 7); « sa justice » (Matth., V, 20), son « culte vain » (Matth., XV, 20; Marc., VII); « plante que n'a pas plantée le Père céleste » (Matth., XV, 13), « figuier stérile » (Luc., XIII, 6 sq.), « vignerons indignes » (Matth., XXI, 33 sq.; Marc., XII, 1 sq.; Luc., XX, 9 sq.), « invités » ingrats (Matth., XXII, 1 sq.; Luc., XIV, 16 sq.), cité rebelle (Matth., XXIII, 37 sq.; Luc., XIII, 34 sq.; XIX, 41 sq.). La plante sera arrachée, le figuier maudit et desséché, les vignerons dépossédés, les invités remplacés, la cité détruite. « Le Royaume de Dieu (leur) sera enlevé et il sera donné à une nation qui en produira les fruits » (Matth., XXI, 43). « Beaucoup viendront de l'Orient et de l'Occident et prendront place au festin avec Abraham, Isaac et Jacob dans le Royaume des cieux, tandis que les fils du Royaume seront jetés dans les ténèbres extérieures » (Matth., VIII, 11 sq.; XXI, 31; Luc., XIII, 22 sq.). « Bien des premiers seront derniers et des derniers premiers » (Matth., XIX, 30; XX, 16; Luc., XIII, 30); c'est-à-dire que beaucoup de Juifs seront exclus du festin messianique. ...En compensation, des multitudes de gentils, venus de partout, prendront place au Royaume de Dieu » (A. Feuillet, *Les ouvriers de la vigne et la théologie de l'alliance*, dans *Rech. de sc. relig.*, XXXIV, 1947, p. 320). La condamnation d'Israël se traduira et se consommera dans la ruine du Temple, que Jésus, à la fois prophète et juge, annonce à la veille de sa mort (Matth., XXIII, 37 sq.; XXIV, 1; Marc., XIII, 2; Luc., XIII, 35; XXI, 6).

A un plan plus profond, on aperçoit, comme par éclairs, le Jugement qui s'exerce dans le monde des esprits et des puissances mauvaises : chute de Satan, à l'occasion de la mission des Douze (Luc., X, 18), le « fort » « ligoté », « battu, désarmé et dépouillé » par le « plus fort » (Matth., XII, 28 sq.; Marc., III, 23 sq.; Luc., XI, 20 sq.); la terreur dans le monde des puissances mauvaises, qui croient « le temps » (καιρός) de leur tourment arrivé (Matth., VIII, 29; Luc., VIII, 28, 31; Marc., I, 24).

L'acte central de ce jugement historique est la Passion. Jésus en parle dans le style eschatologique. Elle est « l'heure » du Fils de l'homme (Matth., XXVI, 45; Marc., XIV, 35, 41; Luc., XXII, 53), le « temps » (καιρός : Matth., XXVI, 18) prévu depuis le commencement (Luc., IV, 13), « l'heure des ténèbres » (Luc., XXII, 53). Devant ses juges terrestres Jésus s'exprime avec un accent d'autorité, comme si cette « heure » débouchait immédiatement dans sa parousie : « A partir de maintenant (selon la version de Matthieu et de Luc), vous verrez le Fils de l'homme siéger à la droite de la Puissance et venir sur les nuées du ciel » (Matth., XXVI, 64; cf. Luc., XXII, 69). Quant au récit de la mort du Christ, « qu'on veuille bien, écrit L. de Witte, relire avec attention Matth., XXVII, 45-54 et les textes parallèles de Marc. et de Luc.; la mort du Sauveur, surtout chez Matth., est présentée comme un événement eschatologique : ténèbres, tremblement de terre, déchirure du voile du Temple, résurrection et apparition des justes. La mort de l'Homme-Dieu est déjà un jugement et réalise en partie la prédiction apocalyptique sur la fin des temps » (art. cité, p. 538). A.-M. Ramsey relève le même caractère de parousie anticipée dans le récit de la résurrection chez Marc. : « Marc voit la résurrection comme la venue de la fin : le Fils de l'homme est revenu, l'âge à venir fait irruption » (*The Resurrection of Christ*, Londres, 1946, p. 77 sq.).

Il y a plus. Par la révélation en Matth., XXV, 31-46 de l'identification du Fils de l'homme avec chacun de ses frères, Jésus ouvre une ère nouvelle. La mystérieuse présence du Fils de l'homme en tout homme confère à tous les rapports humains, donc à tout instant et à l'histoire entière, une valeur eschatologique insoupçonnée. Désormais, c'est à tout instant que l'homme rencontre le Fils de l'homme, et c'est maintenant qu'a lieu son Jugement. Th. Preiss affirme avec raison que la différence radicale entre l'apocalyptique juive et l'eschatologie de Jésus réside en ce point précis : « Jésus détourne énergiquement l'attention de ses auditeurs de toute spéculation, de toute rêverie quant à l'avenir et les ramène inexorablement *au présent*... Il revient inlassablement à ce thème central : c'est l'instant présent, dans sa banalité apparente, qui est décisif. Cet instant revêt une gravité infinie, non seulement parce que le temps est court et que la Parousie est proche, mais parce qu'il est chargé du poids infini de la présence mystérieuse, dans l'homme qui est devant l'homme, du Fils de l'homme et de Dieu lui-même » (Th. Preiss, *Le mystère du Fils de l'homme*, dans *Dieu vivant*, n. 8, 1947, p. 34 sq.). L'auteur ajoute : « Parce que l'homme a affaire au Juge céleste à chaque fois qu'il est devant son prochain, le Jugement et le sort final de chacun se décident, en réalité, *dès maintenant*. Ce que dira le Christ johannique sur le Jugement déjà présent, quand l'homme est en face du Fils et de sa Parole, ne dépassera guère ce que dit ici le Jésus des synoptiques et sera seulement un peu plus explicite » *(ibid.)*.

Mais le témoin et le lieu privilégié de la présence du Fils de l'homme, c'est la communauté de ses disciples, l'Église qu'il bâtira sur Pierre et qu'il assure de triompher des « Portes de l'Enfer » (Matth., XVI,

16 sq.). Communauté eschatologique, détentrice des clés du Royaume. Deux textes de Luc l'identifient au Royaume lui-même, déjà présent par anticipation. C'est d'abord le logion eucharistique : Jésus ne mangera plus la Pâque « jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le Royaume de Dieu »; il ne boira plus du produit de la vigne « jusqu'à ce que le Royaume de Dieu soit venu » (Luc., XXII, 16, 18). — « Pour S. Luc, écrit le P. Huby, ce royaume de Dieu ne se réduit pas au royaume purement eschatologique de la fin des temps... C'est déjà l'Église, ...royaume de Dieu dès lors inauguré » (*Év. selon S. Luc*, Paris, 1941, p. 403). Dans l'autre texte, Jésus dispose que ses apôtres seront assis sur des trônes, jugeant les douze tribus d'Israël (Luc., XXII, 30). Dans Matth., XIX, 28, cette attribution est rapportée au « Jour de la Régénération ». Chez Luc « il ne paraît guère douteux que le *juger sur des trônes* désigne le gouvernement de l'Israël spirituel qu'est la communauté chrétienne » (P. Benoît, *Le récit de la Cène dans Luc., XXII, 15-20*, dans *Rev. bibl.*, XLVIII, 1939, p. 390).

C'est dans la perspective de ces deux textes qu'il faut interpréter les paroles de Jésus dans Matth., X, 23; Marc., IX, 1; XIII, 30. « Il en est ici de présents, dit Jésus, qui ne connaîtront pas la mort avant d'avoir vu le Royaume de Dieu venu avec puissance. » On veut voir nécessairement dans cette « venue » la Parousie. Il semble plus juste d'y voir la venue du ressuscité dans son Église. Avec Schanz, on peut dire en effet que « la venue du Fils de l'homme commence à la Résurrection et se termine à la Parousie » (cité par M.-J. Lagrange, dans *L'év. de S. Matthieu*, ad x, 23).

Les évangiles synoptiques connaissent donc deux temps du Jugement : celui de la première venue du Christ, qu'inaugurent la vie, la mort et la résurrection de Jésus, l'effondrement d'Israël et la fondation de l'Église, et qui se prolonge par la présence du Fils de l'homme dans ses frères et dans sa communauté; celui de la Parousie et du Jugement dernier, qui établira définitivement le Règne de Dieu. Dans le premier temps, tout est encore en mystère; rien n'est achevé; la gloire du Fils de l'homme n'a pas encore été manifestée; l'ultime sentence n'a pas encore été prononcée. Mais tout l'essentiel a été donné; car le Jugement de Dieu a été révélé, la victoire essentielle remportée, l'option décisive proposée et les paroles proférées, qui ne passeront pas quand passeront le ciel et la terre (Matth., XXIV, 35; Marc., XIII, 31; Luc., XXI, 33).

c) Le Jugement dernier. — Les évangiles synoptiques nous en disent deux choses : il sera *subit* et *imprévisible*.

Subit, comme l'irruption du déluge et du châtiment de Sodome et Gomorrhe (Luc., XVII, 26 sq.); comme l'éclair qui traverse brusquement le ciel (Matth., XXIV, 27; Luc., XVII, 24); tombant sur les hommes dans le train quotidien de leur vie (Matth., XXIV, 37 sq.; Luc., XVII, 23 sq.). Il faut donc « se tenir prêt », « vigilant », « les reins ceints », la lampe allumée (Luc., XII, 35 sq.; Matth., XXV, 1 sq.). C'est là un thème eschatologique nouveau, qui n'a guère d'antécédent dans la littérature apocalyptique juive.

Imprévisible, aucun signe ne permettant de diagnostiquer l'imminence de la fin. Le discours eschatologique paraît à première vue contredire cette assertion. Il semble en effet répondre à la question des apôtres : « Quel sera le signe de votre avènement et de la fin du monde? » (Matth., XXIV, 3.) Mais les signes donnés par Jésus ne sont pas des présages permettant de reconnaître et de calculer l'approche de la fin. Ce ne sont pas des signes chronologiques, mais une description très générale et très largement conventionnelle de la grande épreuve par laquelle le monde doit passer avant le retour du Fils de l'homme. Cette tribulation est décrite dans les termes classiques de la littérature prophétique et apocalyptique : pseudo-Messies, faux prophètes, guerres, tremblements de terre, famines, persécutions, etc...; mais l'esprit est tout autre que celui de la curiosité apocalyptique. Les points de repère chronologiques : « alors »; « il faut que cela arrive, mais ce ne sera pas encore la fin »; « ce sera le commencement des douleurs », etc., ne doivent pas faire illusion. A la question des apôtres Jésus répond : « Prenez garde! Veillez! Ne soyez pas troublés!... » Il annonce des temps dangereux, dont la fin est inconnue et viendra à l'improviste. Il prépare ses disciples à la grande tribulation eschatologique (le πειρασμός, la θλῖψις), dont sa passion va constituer l'ouverture. Quant au jour et à l'heure de la fin, qu'ils renoncent à s'en occuper! « Nul n'en sait rien, pas même les anges dans le ciel, pas même le Fils; le Père seul » (Marc., XIII, 32; Matth., XXIV, 42). Une seule indication claire : la fin viendra « après la tribulation » (Marc., XIII, 24; Matth., XXIV, 29). (Cf. F. Busch, *op. cit.*, ch. III-V.)

La ruine de Jérusalem est étroitement mêlée à cette prophétie. Le Jugement final et la chute de la ville sont vus « dans une même perspective » et « cette perspective est la grande crise messianique de la fin des temps » (B. Rigaux, *L'Antéchrist*, 224); mais ils n'en sont pas moins distincts. La ruine de la Ville sainte constitue seulement, au seuil de la grande tribulation, le plus terrible de ces jugements, qui, après la résurrection du Christ, ne cesseront d'annoncer et d'anticiper la venue du Fils de l'homme pour le Jugement dernier.

Entre les deux pôles de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus et de son retour dans la gloire, l'histoire entière est donc sous le signe du Jugement. Le monde est entré dans la grande « épreuve » qui prépare à l'imprévisible Parousie.

d) Le jugement particulier. — Le point de vue de Jésus dans la plupart des textes des évangiles synoptiques est celui du Jugement général. Il ne serait pas exact cependant de le considérer comme exclusif. Les Juifs, au temps de Jésus, connaissaient et acceptaient la doctrine du Jugement particulier immédiatement après la mort (cf. J.-B. Frey, *La vie de l'au-delà dans les conceptions juives au temps de J.-C.*, dans *Biblica*, XIII, 1932, p. 133 sq.; J. Bonsirven, art. JUDAISME, ci-dessus, col. 1229). Jésus semble parfois supposer et faire sienne cette croyance. Ainsi, dans la parabole du mauvais riche, le pauvre Lazare est emporté par les anges, aussitôt après sa mort, dans le sein d'Abraham; le mauvais riche descend en enfer (Luc., XVI, 22 sq.). Sur la croix, Jésus promet au brigand repentant une récompense immédiate (Luc., XXIII, 43). Il faut surtout relever le caractère universel du devoir de vigilance, tel que Jésus le propose. Tout homme doit se tenir prêt au retour du Seigneur, comme à un événement personnel, qui le mettra soudain en présence de Dieu et décidera de son sort éternel. Telle est la conclusion du discours eschatologique dans Marc. : « Ce que je vous dis, je le dis à tous : Veillez! » (Marc., XIII, 37). Tel est le sens de la parabole du voleur nocturne (Matth., XXIV, 43 sq.; Luc., XII, 39 sq.); de la parabole des vierges, où le caractère personnel du Jugement est si nettement mis en lumière (Matth., XXV, 1 sq.); de la parabole des talents (Matth., XXV, 14 sq.; Luc., XIX, 12 sq.). Comme il est par ailleurs impossible d'affirmer que la perspective de la Parousie soit absente de ces paraboles, il faut sans doute dire de ces textes ce que nous disions plus haut de la ruine de Jérusalem : le Jugement individuel à la mort de chaque homme et la Parousie sont vus dans le prolongement l'un de l'autre. La venue du Fils de l'homme

se réalise déjà pour tout homme à l'heure de sa mort, comme elle s'est réalisée au moment du siège pour la Ville sainte et le peuple juif.

8. *Conclusion.* — Si l'on voulait ramener l'enseignement de Jésus sur le Jugement dans les évangiles synoptiques à sa ligne essentielle, il faudrait s'arrêter à la figure du Fils de l'homme. Il est le personnage central et contient tout le mystère du Jugement.

Que cette figure vienne de Daniel ou du *Livre d'Hénoch*, en se l'appropriant, Jésus lui a fait subir une transformation profonde. En l'identifiant à soi-même, il obligeait à distinguer deux stades dans la venue du mystérieux personnage : un stade historique et obscur; un stade final, triomphal et glorieux. Ce dédoublement représente un renouvellement radical de l'eschatologie. Le Fils de l'homme n'est plus seulement l'être attendu sur les nuées du ciel, qui vient à la fin des temps faire triompher la justice. Il est déjà présent : pendant la vie de Jésus, sous la forme du Serviteur souffrant; ensuite, caché dans le plus humble de ses frères. Dès lors, le Jugement se fait à chaque fois que l'homme rencontre le Fils de l'homme, mystérieusement présent; la Parousie et le Jugement final ne seront que la révélation de cette présence, la manifestation de ce mystère, la consommation d'une œuvre coextensive à l'histoire entière.

II. Les Actes des apotres. — Les Actes mettent sous le signe du Jugement la naissance de l'Église et la prédication des apôtres.

1° *La naissance de l'Église.* — Avant l'Ascension, Jésus annonce à ses apôtres la descente de l'Esprit en se référant à la prédiction de Jean-Baptiste sur le baptême d'Esprit-Saint (Act., I, 5). Ce baptême désigne dans le contexte de Matth. et de Luc. le Jugement messianique au seuil du Royaume. Identifié au phénomène de la Pentecôte, il ne perd pas ce caractère eschatologique. Le premier discours des Actes le montre. Pour Pierre, la venue de l'Esprit est le prélude du Jugement. C'est la grande effusion annoncée par Joël (II, 16 sq.), le commencement des « derniers jours », le premier prodrome du « Jour du Seigneur grand et manifeste », jour de revanche pour le crucifié, jour redoutable pour Israël, jour de salut cependant pour « quiconque invoquera le Nom du Seigneur » (II, 16-36). Tout le discours de Pierre est eschatologique. La conclusion est celle même de Jean-Baptiste : devant le danger qui menace, « sauvez-vous de cette génération perverse » (II, 40). Le Jugement est en effet précédé d'un délai pour la pénitence, d'une offre de salut, d'un jour de pardon, et l'Église est le « rassemblement des sauvés » (II, 47 : σωζομένους; littéralement : ceux qui sont sur la voie du salut) : premier nom donné à l'Église; nom eschatologique, qui correspond à Joel, III, 5, et qui désigne ceux qui sont préservés d'un péril menaçant.

Le baptême revêt de ce fait un caractère eschatologique. C'est le sacrement qui rassemble la communauté messianique des « sauvés » à la veille du Jour du Seigneur. L'Église naît à la fois dans les eaux et dans le feu du Jugement.

2° *La prédication des apôtres.* — Elle a le même caractère eschatologique.

1. L'*appel à la pénitence :* les apôtres ont à proclamer l'avènement des derniers jours inaugurés par la Pentecôte et le grand pardon offert par Dieu avant la venue du Jugement.

Le caractère eschatologique de cette prédication apparaît sous une forme très archaïque dans le second discours de Pierre à Jérusalem : « Repentez-vous et convertissez-vous pour que vos péchés soient effacés, de façon que viennent des temps de rafraîchissement d'auprès du Seigneur et qu'il envoie le Messie qui vous a été destiné d'avance, Jésus, que le ciel doit recevoir jusqu'aux temps du rétablissement de toutes choses, dont Dieu a parlé autrefois par la bouche de ses saints prophètes » (III, 19-21). Il ne paraît pas sûr, malgré les apparences, que la conversion des Juifs soit ici considérée comme la condition absolue posée à la venue des temps de rafraîchissement; les Juifs sont seulement invités à se convertir « en prévision de ce que ces temps viennent et parce qu'ils doivent venir après le moment présent qui est donné à la conversion » (Loisy, *Actes des apôtres, ad loc.*, cité par Jacquier, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1926). Les temps de *rafraîchissement* sont les temps messianiques; ils ne paraissent pas distincts comme époque des temps du rétablissement de toutes choses. Tout préparés d'avance, ils attendent auprès de Dieu le moment de se manifester. Leur avènement est lié à l'envoi de Jésus Messie, qui, au ciel, attend son heure. Au temps marqué, il descendra et remettra toutes choses en leur état premier. Le Jugement préliminaire à cette rénovation universelle est inclus non seulement dans l'appel au repentir, mais dans la citation du Deutéronome sur laquelle Pierre s'appuie : « Quiconque n'écoutera pas ce prophète sera exterminé du peuple » (III, 23).

On retrouve le même motif eschatologique dans la prédication de Pierre à Césarée : « Dieu nous a ordonné de prêcher au peuple et d'attester que c'est lui (Jésus) que Dieu a constitué le Juge des vivants et des morts... Quiconque croit en lui reçoit la rémission des péchés » (X, 42 sq.); dans le discours de Paul à Athènes : « Dieu annonce maintenant aux hommes qu'ils aient tous, en tous lieux, à se repentir, parce qu'il a fixé un jour où il doit juger le monde » (XVII, 30). D'Israël le message passe à tout l'univers. Auprès du procurateur Félix, Paul « discourait sur la justice, la tempérance et le Jugement à venir » (XXIV, 25).

Un trait caractéristique de cette prédication du Jugement dans les Actes, c'est son aspect de grâce. Certes, le Jour du Seigneur est grand et redoutable et le cri de Pierre est : « Sauvez-vous » (II, 40). « Quiconque n'écoutera pas ce prophète sera exterminé du peuple » (III, 23). Gamaliel dit de même aux Juifs : « Ne courez pas le risque d'avoir lutté contre Dieu » (V, 39). Mais la prédication des apôtres est un message de salut et de pardon (II, 47; IV, 12; V, 31; XIII, 38, 43, 47; XV, 11; XXVIII, 28). Les jours attendus sont des « jours de rafraîchissement qui viennent d'auprès du Seigneur »; ils descendent d'auprès de Dieu comme la Jérusalem céleste de l'Apocalypse. C'est « le renouvellement de toutes choses dont Dieu a parlé autrefois par la bouche de ses saints prophètes ». Il faut le hâter par le repentir et la conversion (III, 26).

Le discours de Paul à Athènes est particulièrement remarquable à ce point de vue : l'idée de salut et de miséricorde y est au premier plan. Paul oppose l'ère nouvelle, qui commence avec la prédication des apôtres, aux « temps d'ignorance » qui ont précédé. Il semble que ces « temps d'ignorance » sont à identifier avec ces temps où Dieu « a laissé toutes les nations suivre leurs voies » (XIV, 16). Dieu, au lieu de punir, a fermé les yeux sur ces « temps d'ignorance », il n'a pas voulu en tenir compte (ὑπεριδών). Et il annonce maintenant aux hommes qu'ils aient tous à se repentir en tout lieu, parce qu'il a fixé un jour où il doit juger le monde avec justice par un homme qu'il y a destiné, fournissant à tous une garantie en le ressuscitant » (XVII, 30 sq.). Beaucoup d'auteurs, comprenant ici la justice comme exclusivement vindicative, interprètent ce passage dans le sens d'une pure menace. Mais l'analogie étroite de l'expression avec plusieurs passages des Psaumes (XCVIII, 9; XCVI, 13; IX, 9 sq.), autant que l'idée de joyeuse nouvelle contenue dans le contexte invitent à voir dans le mot *justice* une

nuance de salut et de miséricorde. Les hommes sont invités à se repentir parce que le salut approche (St. Lyonnet, *De justitia Dei in Ep. ad Rom.*, dans *Verbum Domini*, XXV, 1947, p. 29 sq.). Dans la prédication apostolique comme dans la pensée divine, le Jugement est étroitement lié au salut.

2. *Le témoignage de la Résurrection*, qui fonde cet appel à la pénitence, a lui aussi valeur eschatologique. La Résurrection est présentée par Paul dans son discours d'Athènes comme une « garantie » (πίστιν), fournie par Dieu à tous les hommes, du retour du Christ comme Juge des vivants et des morts. Elle est « la lettre de créance par laquelle Dieu a accrédité (Jésus) devant le monde entier à la fois comme sauveur et comme juge » (Jacquier, *ad loc.*). C'est aussi le sens que lui reconnaissent les premiers discours des Actes. Le Christ ressuscité est l'Homme que « Dieu a fait asseoir à sa droite sur la tête de ses ennemis » (II, 34; VII, 56), « la pierre rejetée par les constructeurs devenue la pierre d'angle » (IV, 11, 25-27), Celui que Dieu a « prédestiné », en l'arrachant à la mort, à remettre en état l'univers (III, 21).

3. Le caractère eschatologique de la prédication apostolique apparaît encore dans l'*opposition qu'elle rencontre*. Le livre des Actes y voit, en continuité avec la mort de Jésus, l'accomplissement des anciennes prophéties concernant l'hostilité messianique. Ainsi, quand Pierre et Jean reviennent de leur premier emprisonnement, l'événement prend les dimensions du grand soulèvement eschatologique des nations et des peuples contre le Messie. La communauté, entonnant un cantique d'action de grâces, lui applique aussitôt les paroles de Ps., II, 1 : « Pourquoi les nations ont-elles frémi et les peuples ont-ils formé de vains projets? Les rois de la terre se sont présentés et les chefs se sont ligués contre le Seigneur et contre son Oint .» Le tremblement de terre et l'effusion de l'Esprit qui suivent la prière des fidèles rattachent enfin l'événement au miracle de la Pentecôte et viennent confirmer par là même son caractère eschatologique.

D'autre part, le « témoignage » rendu par l'Église au Christ devant les tribunaux s'intègre dans le procès inauguré par la condamnation de Jésus. Il a valeur à la fois juridique et eschatologique. « C'est à un jugement humain que les persécutions acculent les chrétiens et c'est devant un tribunal humain que ceux-ci sont forcés, à la fin, à rendre leur témoignage au Christ... Leur témoignage est donc du domaine juridique. (Mais) le jugement humain et terrestre a une contre-partie céleste. Pendant que les disciples prennent le parti du Christ sur terre, dans le ciel, devant le tribunal où les anges sont les assesseurs de Dieu, le Christ *confesse* les siens. Cette confession les introduit au ciel » (L. Cerfaux, *Témoins du Christ d'après le livre des Actes*, dans *Biblica et orientalia (Angelicum)*, XX, 1943, p. 178 sq.).

Ce caractère à la fois juridique et eschatologique du témoignage chrétien apparaît clairement à la mort d'Étienne. « A l'instant même où Étienne est condamné par les chefs d'Israël, il voit le Fils de l'homme, le Juge de la fin des temps, debout à la droite de Dieu..., dans l'attitude du témoin, qui intervient devant Dieu pour son témoin et le justifie à l'instant même où il est condamné par la justice des hommes » (Th. Preiss, *Le témoignage intérieur du Saint-Esprit*, 1943, p. 125, n. 8).

4. Enfin la *présence active de l'Esprit* à toute l'œuvre de l'évangélisation primitive achève de lui conférer un caractère eschatologique. C'est l'Esprit qui, par la bouche des apôtres, confond les ennemis du nom de Jésus et témoigne du Christ et de sa résurrection. C'est à lui que les Juifs sont censés « résister toujours » (VII, 51). C'est dans sa plénitude qu'Étienne puise son éloquence et meurt. Cette présence active de l'Esprit met toute la prédication primitive sous la mouvance de la Pentecôte, c'est-à-dire, nous l'avons vu, sous le signe des derniers jours.

Ainsi les Actes rattachent au Jugement non seulement la Résurrection du Christ et la Pentecôte, mais la prédication, le baptême, la persécution, bref toute la vie de l'Église naissante.

III. Saint Paul. — 1° *Place du Jugement dans la doctrine de S. Paul.* — Par deux fois, les Actes nous montrent S. Paul prédicateur du « Jugement à venir » (Act., XVII, 31; XXIV, 25). Les épîtres confirment cette donnée. La doctrine du Jugement y occupe une place importante. Paul attend « le Jour du Seigneur ». Il félicite les chrétiens de leur constance dans l'attente de ce jour (I Thess., I, 3). Il les console, il les encourage dans le bien, il se stimule lui-même par la perspective de ce Jour (I Thess., IV, 17 sq.; Phil., III, 14, 20 sq.; Tit., II, 13; et *passim*); il la dresse au contraire comme une menace devant le regard des « rebelles » (Rom., II, 3, 8; Hebr., X, 27 sq.). Hebr., VI, 1 sq. range le « Jugement éternel » parmi les « vérités fondamentales » du judaïsme (B. Collins, *Tentatur nova interpr. Hebr. V, 11-VI, 8*).

2° *Nature du Jugement.* — On retrouve dans la conception paulinienne du Jugement, mais intégrés dans des synthèses nouvelles et rattachés aux idées de la théologie de S. Paul, les différents aspects du Jugement que nous avons distingués dans les synoptiques.

1. *La victoire de Dieu et du Christ.* — C'est le point de vue dominant des premières épîtres : Thessaloniciens, I Corinthiens. L'imagerie apocalyptique y est encore très colorée.

I Thess. attend le Jugement à la façon de Jean-Baptiste, comme « la colère qui vient » (I Thess., I, 10; V, 9). « Au signal donné, à la voix de l'Archange, au son de la trompette divine, le Seigneur en personne descendra du ciel », venant chercher les siens (I Thess., IV, 16 sq.; cf. II Thess., II, 1). Pour les « fils de ténèbres », ce Jour « fondra sur (eux) comme une ruine soudaine, comme la douleur sur la femme enceinte; et ils n'y échapperont pas ». Ils devront « subir sa colère » (I Thess., V, 2 sq.).

Dans II Thess., la parousie est précédée par la manifestation de l'Antéchrist, du mystère d'iniquité et de toutes les séductions du mal (II Thess., II, 3 sq.). Soudain, sans résistance possible, « le Seigneur détruira le Mauvais du souffle de sa bouche et l'anéantira par l'éclat de sa venue » (II Thess., II, 8). Cette venue est décrite plus largement au ch. I, dans le style théophanique et apocalyptique : « Il viendra du ciel avec les anges de sa puissance, dans un feu ardent, pour tirer vengeance... » (II Thess., I, 7-10).

Le vocabulaire de ces textes est clair : colère, vengeance, feu et flamme, souffle de Dieu, ennemis, ruine, anéantissement, perdition éternelle, éclat, gloire, anges de sa puissance — c'est, appliquée au retour du Christ, l'imagerie traditionnelle des victoires de Dieu sur les puissances mauvaises. Victoire foudroyante, écrasement instantané des méchants, jugement sans procédure, qui se confond avec l'éclat même de la Parousie. Il passe même dans ces phrases, comme dans l'Apocalypse de Jean, quelque chose de l'accent vengeur de l'apocalyptique juive : « N'est-ce pas le propre de la justice divine de donner en retour l'affliction à ceux qui vous affligent? » (II Thess., I, 6).

Dans I Cor., XV, S. Paul envisage « la fin » comme un suprême combat. Le Christ « mettra sous ses pieds tous ses ennemis », il détruira toute principauté, domination et puissance. Le mot employé est καταργεῖν, comme dans II Thess., II, 8. De soi, il signifie anéantir. On peut, avec le P. Huby, traduire : réduire à rien.

Quant aux principautés, dominations et puissances, elles désignent les mêmes êtres qu'Eph., VI, 11 sq., « toutes les forces angéliques hostiles et conséquemment tout ce qui ici-bas leur sert d'instrument » (J. Huby, *Les épîtres de la captivité*, 374; dans le même sens, Tobac et Rigaux, contre Prat). Le dernier ennemi détruit sera la mort. Quand le Christ aura achevé sa victoire, il se soumettra à son tour à celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous.

Cette conception du Jugement comme la victoire de Dieu sur les puissances du mal ne connaît pas dans les épîtres postérieures les mêmes développements. Mais beaucoup de textes font allusion à une lutte (Eph., VI, 11, 13-17), à une rébellion (Eph., II, 2; V, 6), à une inimitié (Rom., V, 10; Col., I, 21), à un règne du péché et de la mort (Rom., V, 14-21), à une puissance des ténèbres (Col., I, 13), à de mystérieux princes de ce monde (I Cor., II, 6-8), aux souverains de ce monde de ténèbres, aux esprits mauvais répandus dans les airs (Eph., VI, 12) et enfin au dieu de ce siècle, qui aveugle l'esprit des incrédules (II Cor., IV, 4), Satan (I Thess., II, 18; II Thess., II, 9; I Cor., V, 5; VII, 5; II Cor., II, 11; XI, 14; XII, 7; Rom., XVI, 20), le diable, auxquels les chrétiens ne doivent pas donner prise et contre qui ils doivent revêtir l'armure de Dieu (Eph., IV, 27 et VI, 11; cf. L. Bouyer, *Le problème du mal dans le christianisme primitif*, dans *Dieu vivant*, n. 6, 1946, p. 21 sq.). Ainsi, à travers toute l'œuvre de S. Paul, on aperçoit un immense conflit spirituel entre Dieu et une puissance maléfique dont le visage est mal défini. Le Jour du Seigneur sera la conclusion éclatante de ce grand conflit dont l'histoire est le théâtre (Col., III, 6; Eph., V, 6). Les princes de ce monde sont voués à la destruction (I Cor., II, 8), la mort à la disparition (Rom., V, 21), le dieu de ce siècle à l'anéantissement (II Cor., IV, 4), les chrétiens à la délivrance (Eph., I, 14; IV, 30).

Mais dans les épîtres postérieures se produit un notable déplacement de perspective. Dans les épîtres de la captivité, le triomphe est considéré comme déjà acquis. A la croix, Dieu a « dépouillé les principautés et les puissances et en a fait un objet de dérision publique, en triomphant d'elles dans le Christ » (Col., II, 14 sq., trad. Osty). La victoire remportée au Calvaire, consommée à la Résurrection, a été manifestée à tout l'univers spirituel au jour de l'Ascension. Le Christ, monté dans les hauteurs avec un cortège de captifs (Eph., IV, 8), s'est assis à la droite de Dieu, au-dessus de toute principauté, puissance, vertu, seigneurie et de tout nom. Dieu « a tout mis sous ses pieds » (Eph., I, 20 sq.). L'expression de I Cor., XV, 25 sq. a glissé du futur au passé. Dès maintenant, « Dieu a exalté (Jésus) souverainement et lui a donné le nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse au ciel, sur la terre et dans les enfers » (Phil., II, 9 sq.). L'intervention décisive, la victoire essentielle de la puissance (Eph., I, 19 sq.) et de la gloire de Dieu (Rom., VI, 4) se trouvent reportées de la fin des temps au milieu de l'histoire et le Jugement apparaît étroitement rattaché à cette pièce centrale de la théologie de S. Paul, le mystère de la mort, de la résurrection et de l'exaltation du Christ.

A cette victoire, les chrétiens sont eux-mêmes déjà associés. Ils ont été déjà arrachés aux griffes de la puissance des ténèbres et transférés dans le Royaume du bien-aimé dans la lumière (Col., I, 12 sq.). L'Église siège déjà victorieuse avec le Christ dans les cieux, révélant aux principautés et aux puissances subjuguées la sagesse multiforme de Dieu (Eph., II, 6; III, 10). Elle est déjà au delà du Jugement. L'apôtre est entraîné par Dieu dans le Christ à travers le monde comme en une marche triomphale (II Cor., II, 14).

Cependant, même dans les épîtres postérieures, toute attente n'a pas disparu. Citoyens des cieux, les chrétiens attendent pourtant le Sauveur, le Seigneur Jésus-Christ, qui « transformera leur corps de misère en un corps semblable à son corps de gloire, en vertu de la puissance qu'il a de s'assujettir toutes choses » (Phil., III, 20 sq.). Ressuscités avec le Christ, ils ne paraîtront au grand jour avec lui que quand il paraîtra lui-même au grand jour dans la gloire (Col., III, 1 sq.). Déjà en possession des arrhes de l'héritage, ils attendent cependant le jour de la Rédemption (Eph., I, 14; IV, 30), ils restent tendus et se hâtent vers « le Jour du Christ Jésus » (Phil., I, 6). Mais ce Jour ne sera que l'achèvement du triomphe, car déjà au milieu des temps la victoire a été gagnée.

2. *L'aspect judiciaire.* — Le Jugement est aussi la comparution de l'homme au tribunal de Dieu, « au jour où Dieu jugera par Jésus-Christ » (Rom., II, 16), la mise en lumière de ce que nous sommes (II Cor., V, 10), la reddition des comptes (Rom., XIV, 10-13). Le Seigneur éclairera le caché, il manifestera les intentions des cœurs. Chacun recevra la louange qui lui convient (I Cor., IV, 3-5). Chacun recevra selon ce qu'il a fait, étant dans son corps (II Cor., V, 9 sq.).

Cette façon de concevoir le Jugement n'a rien d'original. On la trouve, avec des déploiements et une mise en scène beaucoup plus considérables dans les apocalypses (cf. P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde*, 1934, p. 290 sq.). S. Paul, à la suite de Jésus, l'a retenue pour sa valeur religieuse. A côté de la conception guerrière, triomphale et vengeresse, qui met en relief la puissance du Souverain Juge, la conception judiciaire souligne en effet la justice et le caractère moral de son Jugement : pas seulement épreuve de force, mais sentence portée en toute lumière et équité, selon une norme morale et objective (Rom., II, 6-12); car « Dieu ne fait pas acception de personnes » (Col., III, 25; Eph., VI, 8 sq.). Il juge chacun selon la loi qu'il a connue : écrite ou « gravée dans son cœur » (Rom., II, 12-15). Ceux qui sont condamnés sont « inexcusables » (Rom., I, 21; II, 1) et le jugement divin est corroboré par « le témoignage de leur conscience » (II Cor., I, 12; Rom., II, 15). Nul n'est condamné sans avoir connu préalablement le « jugement » (τὸ δικαίωμα) de Dieu, à savoir que « ceux qui commettent de telles actions méritent la mort » (Rom., I, 32; cf. III, 4; IX, 20; XI, 22; Col., III, 25; Eph., VI, 8 sq.; II Tim., IV, 8). Rien non plus de condamnable ne reste impuni; pas de passe-droit à espérer (Rom., II, 3). On trouve même chez Paul les traces d'une sorte de talion : par ex. I Cor., XI, 30 sq.; Rom., I, 21-32 (cf. P. Samain, *La Cène, mémorial du Seigneur...*, dans *Rev. dioc. de Tournai*, I, 1946, p. 173, n. 2). La récolte est rigoureusement proportionnée aux semailles (Gal., VI, 7-10; II Cor., IX, 6). Le salaire est d'une stricte équité (Col., III, 25; Eph., VI, 8). La colère de Dieu n'a rien d'un emportement passionné; tout en étant le feu de sa divine jalousie (Hebr., X, 27), elle est l'expression même de sa parfaite justice. C'est pourquoi S. Paul peut appeler conjointement le dernier jour « Jour de la colère et de la révélation du juste jugement de Dieu » (Rom., II, 5). Dieu ou le Christ est « le juste Juge » (II Tim., IV, 8). Son jugement est « selon la vérité » (Rom., II, 2).

Paul héritait du judaïsme ce haut sentiment de la justice de Dieu. Mais un problème se pose : comment l'homme peut-il satisfaire à cette justice? Peut-il faire valoir des droits devant Dieu? Et faut-il concevoir Dieu à l'instar d'un juge humain, n'ayant qu'à constater et déclarer le mérite ou le démérite de ceux qui comparaissent à sa barre? Comment concilier la rigueur de sa justice avec cette autre notion, contenue elle aussi dans la tradition biblique et que le christianisme a mise aux yeux de Paul en une évidence nou-

velle : la gratuité du salut? Comment concilier le salut et le Jugement? L'eschatologie biblique n'a cessé « d'osciller entre ces deux termes comme entre deux pôles extrêmes ». (Voir plus haut, JUGEMENT DANS L'A. T.)

Paul s'attaque au problème dans l'épître aux Romains. La présentation est dramatique. L'histoire entière de l'humanité devient le théâtre d'une sorte de grande action judiciaire.

L'accusé, c'est le monde entier (Rom., III, 19) : Israël et les Grecs confondus dans une même accusation : « Tous sans distinction ont péché et sont privés de la gloire de Dieu » (Rom., III, 23; V, 12, 18; XI, 32).

Le réquisitoire est accablant. Sur l'humanité coupable pèse « la condamnation » (Rom., V, 18). « La colère de Dieu se révèle du haut du ciel contre toute l'impiété et la malice des hommes » (Rom., I, 18). Elle frappe l'humanité païenne, abandonnée à ses idolâtries et à ses vices (Rom., II, 18-32). Les Juifs sont atteints plus durement encore à raison de leurs prétentions : « La colère a fondu sur eux pour jamais » (I Thess., II, 16). Ce sont des « vases de colère prêts pour la perdition » (Rom., IX, 22), des « fils de colère tout comme les autres » (Eph., II, 3). « Par (son) endurcissement, par l'impénitence de (son) cœur, (le Juif) amasse un trésor de colère pour le Jour de la colère » (Rom., II, 5, 9).

L'accusateur, c'est la Loi. Elle révèle la rébellion de l'homme (Rom., VII, 7; Gal., III, 19), elle accuse, elle condamne (Rom., VIII, 1; II Cor., III, 9), elle maudit (Gal., III, 13), elle produit la colère (Rom., IV, 15), elle exige l'exécution de sa sentence de mort. Paul la voit tenant en mains la cédule de notre dette (Col., II, 14).

« Toute bouche (est donc) close, le monde entier (se trouve) sous le coup des jugements de Dieu » (Rom., III, 19; XI, 32).

Le coup de théâtre dans ce drame est l'intervention d'une « justice » nouvelle, qui satisfait aux exigences les plus rigoureuses du « juste Jugement » (de la δικαιοκρισία), sans toutefois permettre à l'homme aucune « jactance » (Rom., III, 27), car elle est pure « miséricorde » (Rom., XI, 32) : « la justice de Dieu par la foi en Jésus-Christ » (Rom., III, 21 sq.). Justice gratuite, mais pas arbitraire; qui ne gracie pas seulement mais justifie réellement l'homme (Rom., III, 26), en l'unissant à la mort et à la résurrection du Christ. Dès lors, « plus de condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus » (Rom., VIII, 1). D'ennemis, ils sont réconciliés. Justifiés par la foi, ils sont en paix avec Dieu. Ils ne craignent rien de la colère à venir, puisqu'ils ont en eux, par le don de l'Esprit-Saint, l'amour de Dieu versé dans leur cœur (Rom., V, 5). Devant le tribunal de Dieu, ils ne sont plus des accusés craintifs, mais des fils qui crient : « Père! » et l'Esprit lui-même se joint à leur esprit pour attester qu'ils sont enfants de Dieu (Rom., VIII, 15 sq.). Il intercède pour (eux) en des gémissements ineffables (Rom., VIII, 26).

La conclusion du drame est un cri de triomphe : « Qui sera contre nous?... Qui accusera les élus de Dieu?... Qui les condamnera?... Nous sommes plus que vainqueurs grâce à celui qui nous a aimés » (Rom., VIII, 31-39). Sans orgueil, les hommes ont désormais « la hardiesse (παρρησία) de s'approcher de Dieu en toute confiance » (Eph., III, 12). Le problème des rapports de la justice et du salut se trouve résolu : par l'intégration du Jugement dans l'amour justifiant en Jésus-Christ.

De tout cela il ressort que, si la notion de justification déborde largement par sa plénitude mystique le cadre juridique, néanmoins elle ne doit pas en être séparée. Le sens forensique de la justification par la foi a été exagéré. Il ne doit pas cependant être méconnu. Quelques textes s'y opposent formellement : Rom., II, 13; III, 20; VIII, 33. Et il est significatif que le développement le plus mystique de l'épître aux Romains, le ch. VIII, s'achève, comme nous venons de le voir, dans le cadre et le vocabulaire du Jugement. Mystique et juridisme s'unissent étroitement et se résorbent finalement l'un dans l'autre.

Il faut en dire autant du rôle du Saint-Esprit. S'il est vrai qu'il réside dans l'homme pour le justifier en le transformant par l'infusion d'une vie nouvelle, il n'en joue pas moins en même temps, et dans la mesure même de son action transformante, le rôle d'intercesseur, plaidant en l'homme justifié par des gémissements ineffables.

Il faut enfin reconnaître le caractère eschatologique de la justification. Tout en étant un bien du présent (Rom., V, 1; VIII, 1 sq., 30; XIV, 17), elle est aussi un bien de l'avenir, une anticipation du salut (cf. F. Guntermann, *Die Eschatologie des Hl. Paulus*, Münster im W., 1932, p. 265 sq.).

3. Le *tri de la communauté humaine*, préalable à l'instauration du Règne de Dieu, se présentait dans l'enseignement de Jean-Baptiste, puis dans celui de Jésus, sous les images de la paille ou de l'ivraie, des bons et des mauvais poissons, des bons et des mauvais arbres, etc. Chez S. Paul, il est exprimé surtout par les idées de sainteté et d'élection. Les chrétiens sont « les saints » (οἱ ἅγιοι) et « les élus » (οἱ ἐκλεκτοί). Ces appellations, empruntées à la tradition juive, les désignent comme la communauté messianique, héritière des promesses, véritable Israël de la fin des temps (sur le caractère eschatologique de ces appellations, cf. L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant S. Paul*, Paris, 1942, p. 114 sq.; W.-G. Kümmel, *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus*, Zurich-Uppsala, 1943, p. 16 sq.). Par le fait de leur « appel à la sainteté » (I Thess., IV, 7), les chrétiens sont des séparés, des triés. « Abandonnant les idoles », ils se sont « convertis à Dieu » (I Thess., I, 9). Par la « sanctification » de leur baptême, ils ont été retirés du milieu pervers où ils vivaient (I Cor., VI, 9 sq.). Ils ne peuvent plus « faire attelage » avec les incroyants. Ce serait associer « la justice et l'iniquité, la lumière et les ténèbres, le Christ et Bélial, ...le temple de Dieu et les idoles ». Ils doivent « sortir du milieu de ces gens-là et se tenir à l'écart » (II Cor., VI, 14-17), se gardant « purs et irréprochables pour le Jour du Christ » (Phil., I, 10). Le caractère eschatologique de cette séparation est fortement accusé dans les épîtres aux Thessaloniciens. « Fils de lumière, fils du jour » (I Thess., V, 5), « le Jour ne les surprendra pas comme un voleur » (V, 4). « Ils ne subiront pas la colère » (I Thess., V, 9). « Au signal donné, à la voix de l'Archange, au son de la trompette divine, le Seigneur en personne » viendra les prendre et ils seront « emportés dans les nuées à la rencontre du Seigneur dans les cieux » (I Thess., IV, 16). Déjà mis à part, ils doivent « mener une vie digne du Dieu qui (les) appelle à son Royaume et à sa gloire » (I Thess., II, 12), « servant le Dieu vivant et véritable et attendant des cieux son Fils Jésus, qui les sauve de la colère qui vient » (I Thess., I, 10). Le Jour du Seigneur sera leur jour, car le Seigneur y « viendra se faire glorifier dans ses saints et admirer en tous ceux qui auront cru » (II Thess., I, 10). Les « saints » sont ici sans doute les « anges », suivant une désignation biblique; mais leur association avec les croyants est significative (cf. J. Bonsirven, *L'évangile de Paul*, Paris, 1948, p. 327).

Cette communauté des saints doit se purifier de tout membre indigne (I Cor., V). Le pécheur doit être

retranché, « livré à Satan, pour la perte de son corps, afin que l'âme soit sauvée au Jour du Seigneur ». Le pervers doit être « enlevé d'au milieu d'eux ».

La célébration eucharistique est le lieu d'un véritable Jugement. La péricope I Cor., XI, 23-34 est significative à cet égard. Le vocabulaire du Jugement y abonde : non seulement presque tous les mots de la racine κρίνειν : κρίμα, διακρίνειν, κάτακρίνειν, mais encore ἔνοχος, δοκιμάζειν. Le chrétien doit « s'examiner » lui-même et ne pas se rendre coupable à l'égard du Corps du Seigneur, en le mangeant sans discernement; car manger et boire sans discernement, c'est manger et boire « sa condamnation » (κρίμα); ne pas apporter au repas du Seigneur l'esprit de charité, c'est « se réunir pour la condamnation » (εἰς κρίμα; cf. L.-S. Thornton, *The common Life in the Body of Christ*, Londres, 1946, p. 350). Les coups dont est frappée l'Église de Corinthe sont un châtiment miséricordieux pour cette conduite sans foi et sans amour : « Le Seigneur nous juge et nous châtie, pour que nous ne soyons pas condamnés avec le monde » (I Cor., XI, 32). Unis en un seul corps par la communion au pain unique, les chrétiens fidèles annoncent la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne. Communauté eschatologique, élue et sainte, tournée vers le retour du Souverain Juge, déjà vivant en elle.

Dans cette perspective, la notion de sainteté se conjugue avec celle du Corps du Christ, auquel les chrétiens sont mystiquement identifiés. Cette idée se développera dans les épîtres de la captivité, achevant d'éclairer la doctrine du Jugement dans sa réalité vivante, comme l'œuvre du Corps du Christ, qui croît dans la lumière et dans l'amour, assimilant les éléments sains et rejetant les indignes. Ainsi la doctrine des paraboles synoptiques du tri s'explicite dans la théologie paulinienne de l'Église, rassemblement des saints dans le corps unique du Ressuscité.

4. Le *terme du Jugement* est l'établissement définitif du Règne de Dieu dans un univers pleinement soumis au Christ (I Cor., XV, 28); c'est « la pleine rédemption » dans l'Esprit « de ceux que Dieu s'est réservés » (Eph., I, 14; IV, 30); c'est la délivrance de la création tout entière (Rom., VIII, 22); c'est la « création nouvelle » (cf. J. Bonsirven, *op. cit.*, 329 sq.).

Pour désigner cet aspect du dernier jour, S. Paul n'emploie pas comme Matth., XIX, 28 le mot de *régénération* (παλιγγενεσία). Mais il l'emploie dans Tit., III, 5 pour désigner « le bain... où l'Esprit-Saint nous renouvelle ». Il semble légitime de rapprocher ces deux seuls textes du N. T. où ce mot se trouve employé (cf. L.-S. Thornton, *op. cit.*, 190 sq.). Ce rapprochement met en lumière le caractère eschatologique du baptême. Comme l'eucharistie, le baptême anticipe la Parousie et le Jugement. Non seulement il « arrache (les chrétiens) à la puissance des ténèbres pour (les) transférer dans le Royaume (du) Fils bien-aimé » (Col., I, 13), mais il opère « la régénération », qui se manifestera éclatante au jour de la Parousie. « L'Église, dont les ministres administrent le baptême, est l'agent permanent de la palingénésie » (C. Spicq, *Les épîtres pastorales*, Paris, 1947, p. 287). De ce point de vue aussi, elle est dans l'histoire l'instrument du Jugement de Dieu.

5. La doctrine du Jugement se soude donc étroitement, selon ses différents aspects, aux grandes idées directrices de la théologie paulinienne : sous son aspect de puissance et de victoire, à la résurrection du Christ; sous son aspect de rétribution, à la justice de Dieu; sous son aspect de purification et de tri, à l'Église communauté des saints; sous son aspect de salut, à la création nouvelle dans l'Esprit-Saint.

3° *Le Juge.* — 1. *Dieu.* — Pour S. Paul, il va de soi que Dieu juge le monde. Sur cette majeure indiscutable, tirée de Ps., LI, 6, s'appuie dans l'épître aux Romains la discussion avec le Juif (Rom., III, 6). Le Jugement est réservé à Dieu (Rom., II, 1; IX-XI). C'est lui qui « sonde les cœurs » (I Cor., IV, 5). « Nous sommes à découvert devant lui » (I Thess., II, 4). C'est « devant lui » qu'il importe d'être « irréprochables, saints et justes » (I Thess., III, 13; Rom., II, 13), « justifiés » (Rom., III, 20). C'est à son tribunal que l'homme comparaît (Rom., XIV, 10, 12). Il juge (II Thess., I, 5; Rom., II, 2, 6, 11, 16) même « ceux du dehors » (I Cor., V, 13). « On ne se rit pas de lui » (Gal., VI, 7). « On ne le fuit pas » (Rom., II, 3). Il est l'arbitre suprême (Rom., VIII, 31 sq.). Tout jugement d'homme est partiel et faillible (I Cor., IV, 3-5). Paul ne se juge pas lui-même. A Dieu la vengeance et la rétribution (Rom., XII, 19; Hebr., X, 30), la colère (I Thess., I, 10; Rom., I, 18; II, 5; V, 9; Col., III, 6; Eph., V, 6), la condamnation (Rom., VIII, 3), comme aussi la patience, la longanimité (Rom., III, 25 sq.).

2. *Le Christ.* — Mais selon une formule de l'épître aux Romains, c'est « par Jésus-Christ que Dieu jugera les actions secrètes des hommes » (Rom., II, 16). Aussi, quoique en tel ou tel passage S. Paul parle du Christ comme de l'enquêteur ou de l'avocat (I Cor., IV, 4 : ἀνακρίνων; II Cor., X, 18 : συνίστησιν; Rom., VIII, 33), néanmoins il parle ailleurs du « tribunal du Christ », devant lequel « nous serons exposés à découvert pour recevoir chacun (son) salaire » (II Cor., V, 10), comme il parle du tribunal de Dieu. Le Jour est « le Jour de N.-S. J.-C. » (I Cor., I, 8), « le Jour du Christ Jésus » (Phil., I, 6, 10; II, 16). C'est « le Seigneur » Jésus qui fait justice des pécheurs (I Thess., IV, 6; II Thess., I, 8). C'est lui qui, dans un juste triomphe, anéantit les ennemis du Règne de Dieu (I Cor., XV). C'est « le Christ qui doit juger les vivants et les morts » (II Tim., IV, 1); qui « rendra » au coupable « selon ses œuvres » (II Tim., IV, 14); qui donnera à chacun « sa récompense » (Eph., VI, 8; Col., III, 24); qui donnera à son apôtre « la couronne de justice, le juste juge » (II Tim., IV, 8).

3. *Les chrétiens.* — Selon une doctrine qu'il suppose familière aux fidèles (οὐκ οἴδατε) et qui se rattache à l'enseignement de Jésus (cf. *supra*) et s'enracine dans la théologie juive (cf. Dan., VII, 22; voir aussi J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de J.-C.*, I, Paris, 1935, p. 500 sq. et ci-dessus, art. JUDAISME, col. 1173; P. Volz, *op. cit.*, p. 275), S. Paul attribue aux « saints » une participation à la fonction judiciaire : « Les saints jugeront le monde... Nous jugerons les anges » (I Cor., VI, 2 sq.; cf. IV, 5). Ailleurs S. Paul dit au Juif : «L'incirconcis... qui accomplit la Loi te jugera » (Rom., II, 27). « Membres du Christ, les fidèles participeront au pouvoir royal et judiciaire de leur chef. Avec lui, l'Église jugera le monde ennemi » (J. Huby, *Ire ép. aux Cor.*, 140).

4. *La conscience.* — Dans I Cor., IV, 3 sq., S. Paul écrit : « Je ne me juge pas moi-même... Mon juge, c'est le Seigneur ». Cependant, en Rom., II, 15 sq., « le Jugement est transféré de façon très remarquable dans l'intime de l'homme. L'homme reconnaît la valeur ou la non-valeur de sa vie et ce sont ses propres pensées qui l'accusent ou le défendent. Il concourt lui-même à son propre Jugement » (F. Guntermann, *op. cit.*, 218).

4° *Les sujets du Jugement.* — Le thème de l'universalisme est cher à S. Paul. Ceux qui sont jugés, ce sont :

« Les hommes » en général (I Thess., V, 3; Rom., II, 16); « l'homme » (Gal., VI, 7); « le monde » au sens de l'humanité (Rom., III, 6, 19); « tous ceux qui ont refusé leur foi à la vérité et ont pris plaisir à l'injustice » (II Thess., II, 12; Rom., I, 18); « quiconque commet l'injustice... Pas d'acception de personne » (Col., III, 25);

Les Juifs aussi bien que les païens : « ceux qui ne connaissent pas Dieu ainsi que ceux qui n'obéissent pas à l'Évangile de Notre Seigneur Jésus » (II Thess., I, 8). Il se peut que dans ce texte S. Paul vise en premier les païens idolâtres, en second les Juifs incrédules (cf. I Thess., II, 16). L'égalité du Juif et du païen devant le Jugement de Dieu constitue, nous l'avons vu, un des thèmes fondamentaux de l'épître aux Romains, au point que le Juif est supposé s'écrier : « Mais alors quel est donc le privilège du Juif? Quelle est l'utilité de la circoncision? » (Rom., III, 1); Les hommes libres aussi bien que les esclaves (Eph., VI, 8);

« Le monde », c'est-à-dire « l'ensemble des ennemis déclarés de Dieu » (Allo) (I Cor., VI, 2; XI, 32), « ceux du dehors » (I Cor., V, 13), « les adversaires » (Phil., I, 28); mais aussi les chrétiens.

Pour ce qui est du Jugement des chrétiens, la pensée de S. Paul est complexe. Elle est d'abord et fondamentalement optimiste (H. Braun, *Gerichtsgedanke und Rechtfertigungslehre bei Paulus*, Leipzig, 1930, p. 61). De soi, les chrétiens sont à l'abri de la colère (I Thess., I, 10; V, 9; Rom., V, 9). Au jour du Jugement, ils seront sans plus « emportés dans les nuées, à la rencontre du Seigneur dans les airs » (I Thess., IV, 17). Ils attendent ce jour dans l'espérance (I Thess., I, 3, 10; II Thess., I, 5, 7, 11), comme celui de leur « réunion » avec le Seigneur (II Thess., II, 1), de l'acquisition du salut et de la gloire de N.-S. J.-C. (I Thess., V, 9; II Thess., II, 13 sq.). Étant du jour, fils de lumière, ils ne seront pas surpris par le Jour et passeront de plain-pied dans la lumière du Seigneur. Ils ne sont pas compris dans la condamnation du monde (I Cor., XI, 32; Rom., VIII, 1). Ils se réunissent dans l'attente du Seigneur (I Cor., XI, 26) et implorent sa venue (I Cor., XVI, 22). Ils ont « la paix avec Dieu par N.-S. J.-C. » (Rom., V, 1). Ils sont « sauvés en espérance » (Rom., VIII, 24; Eph., II, 5; Tit., III, 5). Ils ont l'assurance que quand le Christ, leur vie, paraîtra au grand jour, ils paraîtront au grand jour avec lui dans la gloire (Col., III, 4). Ils vivent dans l'attente et dans l'amour de « la bienheureuse espérance et de l'épiphanie de la gloire de notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ » (Tit., II, 13; I Tim., VI, 14; II Tim., IV, 8). Les châtiments qui frappent les coupables parmi eux sont médicinaux (I Cor., V, 5; XI, 32). Car « il n'y a plus de condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus » (Rom., VIII, 1). « Marqués par l'Esprit de Dieu d'un sceau pour le jour de la Rédemption » (Eph., IV, 30), déjà en possession des arrhes de l'héritage (Eph., I, 13 sq.; II Cor., I, 22), ils attendent avec assurance « la pleine rédemption de ceux que Dieu s'est réservés pour l'exaltation de sa gloire » (Eph., I, 14).

Cet optimisme n'est « partialité » qu'apparente. Car il s'allie aux plus hautes exigences. S. Paul considère les chrétiens « dans le Christ Jésus » (Rom., VIII, 1), c'est-à-dire qu'il les estime morts à la chair et vivants selon l'esprit (Rom., VIII, 5 sq.), hommes nouveaux, nouvelles créatures, sanctuaires de l'Esprit-Saint, membres du Christ, intégrés à l'Église sainte sans ride et sans tache... Il les voit dans la lumière et la justice de leur baptême (I Cor., VI, 11) et dans la vocation de sainteté qui les définit (I Thess., IV, 7). Chrétienté idéale, dont la vie est déjà « cachée avec le Christ en Dieu » (Col., III, 3).

En outre, le salut des chrétiens est marqué du sceau de la tribulation. « Vous savez bien, écrit S. Paul aux Thessaloniciens, que nous sommes faits pour cela... Quand nous étions parmi vous, nous vous avertissions qu'il nous faut souffrir » (I Thess., III, 3 sq.). Ces persécutions et ces afflictions ont caractère eschatologique : « Elles sont la preuve du juste Jugement de Dieu, qui vous estimera dignes du Royaume de Dieu, pour lequel vous souffrez » (II Thess., I, 4 sq.); elles sont « un gage de perdition » pour les « adversaires », et pour les chrétiens « un gage de salut » (Phil., I, 28 sq.). Il semble que dans ces deux derniers textes, le « gage » ou la « preuve » du « juste Jugement de Dieu » soit à la fois la persécution elle-même subie par les chrétiens et la constance avec laquelle ils la supportent. Cette épreuve douloureuse de leur foi est le prélude du Jugement (cf. E.-G. Selwyn, *The First Epistle of St Peter*, Londres, 1947, p. 301 sq.).

Enfin l'optimisme de Paul concernant le salut des chrétiens est tempéré dans de nombreux textes. Ils doivent « travailler à leur salut avec crainte et appréhension » (Phil., II, 12). « Sauvés » (σεσωσμένοι : Eph., II, 5), ils ne sont pourtant encore que « ceux qui se sauvent » (σωζομένοις : I Cor., I, 18), de même que les païens et les incrédules, quoique perdus et condamnés, ne sont cependant que « ceux qui se perdent » (ἀπολλυμένοις : I Cor., I, 18). Les uns et les autres sont « sur les chemins » (Allo, *ad loc.*). En route vers le Jour du Seigneur, l'Église n'est pas plus exempte que l'ancien Israël, son « type », de laisser le désert jonché des corps de ses fils apostats : « Cela leur est arrivé pour servir d'exemple et a été écrit pour notre instruction à nous qui touchons à la fin des temps. Ainsi donc, que celui qui se flatte d'être debout prenne garde de tomber! » (I Cor., X, 1-13). Au milieu même du ch. VIII de l'épître aux Romains, où S. Paul exalte la vie des chrétiens dans l'Esprit, il a cette phrase : « Si vous vivez dans la chair — le P. Huby commente : « et c'est une déchéance que l'apôtre ne « regarde pas comme impossible » — vous mourrez » (Rom., VIII, 13), et « d'une mort qui sera éternelle » (Huby, *op. cit.*, p. 287; cf. Gal., V, 21). L'apôtre lui-même, tout tendu cependant vers la réunion avec le Christ (II Cor., V, 8; Phil., I, 23), ne se flatte pas d'avoir remporté le prix (Phil., III, 12-15); lui, comme les autres, peut encore se perdre, être « disqualifié (I Cor., IX, 27), c'est-à-dire exclu de la récompense » (Huby, *loc. cit.*).

Tous ces textes indiquent que les chrétiens, sauvés en principe et destinés à juger le monde, ne sont pas pour autant à l'abri de tout danger. S. Paul envisage explicitement leur Jugement (cf. H. Braun, *op. cit.*, 44) et leur perte possible : « Tous, nous aurons à comparaître au tribunal de Dieu » (Rom., XIV, 10 sq.; II Cor., V, 10; I Cor., IV, 3 sq.). Les chrétiens ne sont assurés de récolter, « le moment venu, que s'ils ne se relâchent pas » (Gal., VI, 9). S. Paul envisage pour « le Jour » une sorte de Jugement par le feu, qui éprouvera la valeur apostolique de l'œuvre accomplie dans la communauté par les prédicateurs de l'Évangile. Certains perdront leur récompense et se sauveront comme à travers le feu; « quant à celui qui détruit le temple de Dieu, Dieu le détruira » (I Cor., III, 12 sq.; cf. II Tim., III, 1 sq.). C'est en parlant de chrétiens, que Paul reconnaît qu' « il en est beaucoup qui se conduisent en ennemis de la croix du Christ ». Et leur appliquant la formule réservée d'ordinaire aux impies et aux incrédules, il ajoute : « Leur fin, c'est la perdition » (Phil., III, 18 sq.; cf. Col., III, 5 sq., 25; I Cor., VI, 9-20). Pour les chrétiens vaut donc le conseil du Seigneur : « Veillez! » Ils peuvent d'ailleurs se fier dans le « Dieu fidèle, qui (les) a appelés à la communion de son Fils, Jésus-Christ ». Il les « rendra fermes jusqu'au bout, pour qu'(ils) soient irréprochables au Jour de N.-S. J.-C. » (I Cor., I, 7 sq.).

C'est dans l'épître aux Hébreux que s'affirme avec le plus de force la doctrine du Jugement des chrétiens et de la précarité de leur sort, tant qu'ils ne sont pas définitivement « entrés dans le repos » : « Le Seigneur jugera son peuple » (Hebr., X, 30, 38). Ce Jugement est

redoutable : « C'est une chose effroyable de tomber entre les mains du Dieu vivant » (Hebr., x, 31). « Notre Dieu est un feu dévorant » (Hebr., xii, 29). Son Jugement est vif et pénétrant comme la lame la plus acérée (Hebr., iv, 12 sq.). Terrible est le sort de ceux qui, « ayant reçu une fois la lumière et goûté du Don céleste, reçu en partage le Saint-Esprit et savouré la Parole de Dieu, ... néanmoins sont tombés » (Hebr., vi, 4 sq.). En un paragraphe, que le P. Bonsirven qualifie de « terrifiant », l'épître les compare à une terre maudite, qui « ne porte qu'épines et chardons... Finalement on y met le feu » (Hebr., vi, 8). « Si nous péchons volontairement, après avoir bénéficié de la connaissance de la vérité..., il n'y a plus qu'à attendre dans l'effroi le Jugement et le feu courroucé qui doit dévorer les rebelles » (Hebr., x, 26 sq.; xii, 25).

Le *corpus* paulinien rend donc un tout autre son que l'apocalyptique juive. La pensée juive fait une part beaucoup plus considérable au Jugement des adversaires et des peuples païens. Parfois les justes y prennent eux-mêmes leur vengeance (cf. H. Braun, *op. cit.*, p. 47 sq.). Paul, au contraire, n'épargne pas les chrétiens. Son optimisme fondamental à l'égard de leur Jugement n'est qu'une manière d'exalter la grandeur de la grâce du Christ. Il est purifié de toute suffisance et de toute injustice par l'exigence de sainteté, qui l'accompagne, et par la tribulation. C'est « comme à travers le feu » (I Cor., iii, 15) que l'Église, à la fois dans l'assurance et dans la crainte, s'achemine vers son Seigneur. Témoin l'avertissement de Paul au païen tenté de s'enorgueillir d'avoir supplanté le Juif dans la faveur de Dieu : « Ne t'enorgueillis pas. Crains plutôt! Si Dieu n'a pas épargné les vrais rameaux, il ne t'épargnera pas davantage. Considère donc la bonté et la sévérité de Dieu... Sinon, tu seras retranché, toi aussi » (Rom., xi, 20 sq.).

5° *Le critère du Jugement.* — 1. *Dieu juge les actes.* — « Tous, tant que nous sommes, nous aurons à comparaître devant le tribunal du Christ, pour recevoir chacun le salaire de ce qu'il aura fait » (II Cor., v, 10). « Ce ne sont pas ceux qui écoutent la lecture de la Loi (οἱ ἀκροαταί) qui sont justes aux yeux de Dieu; ceux-là seront tenus pour justes qui pratiquent la Loi (οἱ ποιηταί) » (Rom., ii, 13 sq., 25; Eph., vi, 8). Plusieurs métaphores vont dans le même sens : celles de la course (Phil., iii, 13), de la couronne (II Tim., iv, 8), du combat (II Tim., iv, 7).

2. *Dieu juge les œuvres.* — S. Paul garde la formule traditionnelle : « Dieu rendra à chacun selon ses œuvres » (Rom., ii, 6).

D'une part, les œuvres de l' « ignorance » (Eph., iv, 18; cf. I Petr., i, 14) : l' « impudicité », les emportements de la passion, propres aux païens, « qui ne connaissent pas Dieu », « la violence, la fraude... Le Seigneur fait justice de toutes ces choses » (I Thess., iv, 6; cf. Rom., i, 28-32; I Cor., x, 1-13); — les œuvres de la « chair » : « Ceux qui font de telles choses n'hériteront pas du Royaume de Dieu » (Gal., v, 19-21; I Cor., vi, 9 sq.); — les œuvres de l'homme terrestre ou des fils de rébellion, « ...à cause de quoi vient la colère de Dieu sur les fils de rébellion » (Col., iii, 5-8; Eph., v, 5 sq.); — « les œuvres stériles des ténèbres » (Eph., v, 11; Rom., xiii, 12). Il y a aussi les œuvres vaines, qui ne servent de rien par elles-mêmes : observances alimentaires (I Cor., viii, 8); observances superstitieuses, d'inspiration plus ou moins gnostique (Col., ii, 16-23; Rom., xiv, 1 sq.).

D'autre part, « les bonnes actions que Dieu a préparées d'avance afin que nous les pratiquions » (Eph., ii, 10), la « sanctification » (I Thess., iv, 3), le « sacrifice vivant, saint, agréable à Dieu » (Rom., xii, 1), le « fruit de justice qui vient du Christ Jésus « (Phil., i, 10). La vie chrétienne doit fructifier pour le jour du Jugement en œuvres de vie : « Vous êtes morts à la Loi afin de porter des fruits pour Dieu » (Rom., vii, 4). « Affranchis du péché..., vous avez pour fruit la sanctification, et le terme, c'est la vie éternelle » (Rom., vi, 22). Le Jugement est comme une moisson : « Ce que l'on sème, on le récoltera » (Gal., vi, 7 sq.).

Parmi ces œuvres sur lesquelles portera le Jugement de Dieu, S. Paul signale en particulier le labeur apostolique, l'édification de l'Église, qu'il appelle l' « œuvre du Seigneur » (I Cor., xv, 58). « L'ouvrage de chacun sera mis en lumière; le Jour le fera connaître » (I Cor., iii, 13). « Chacun recevra de Dieu la louange qui lui revient » (I Cor., iv, 1-5). La qualité de l'œuvre se révélera dans celle des chrétiens formés par l'apôtre : « Quelle est notre espérance, notre joie, notre couronne de gloire? N'est-ce pas vous qui l'êtes devant notre Seigneur Jésus pour le jour de son avènement? » (I Thess., ii, 19; II Cor., i, 14; Phil., ii, 16; II Tim., iv, 7; Hebr., xiii, 17).

Dieu juge les chrétiens sur leur constance et leur fidélité au milieu des tribulations (II Thess., i, 4 sq.; II Tim., ii, 12); sur leur attitude vis-à-vis de la communauté chrétienne, le « Temple de Dieu » (I Cor., iii, 17; xi, 33 sq.); sur leur attitude vis-à-vis du Corps du Seigneur (I Cor., xi, 29, 31).

3. *Dieu juge le cœur.* — Son regard pénètre jusqu'à l'intime : « Dieu sonde nos cœurs » (I Thess., ii, 4). « Nous sommes à découvert devant lui » (II Cor., v, 11). Le domaine des intentions les plus secrètes, ce que S. Paul appelle « les desseins des cœurs » (I Cor., iv, 5), ne lui échappe pas; son Jugement le « mettra en lumière » *(ibid.)*. D'où ce souhait : « Que Dieu affermisse vos cœurs et qu'il les rende irréprochables en sainteté devant notre Dieu et Père, au Jour où notre Seigneur Jésus viendra avec tous ses saints » (I Thess., iii, 13). Paul écrit en sens inverse, dans l'épître aux Romains, s'adressant au Juif : « C'est par ton endurcissement et par ton cœur impénitent que tu t'amasses un trésor de colère pour le Jour de la colère » (Rom., ii, 5). Quand Dieu jugera par Jésus-Christ les actions secrètes des hommes, il apparaîtra que c'est « dans son cœur » que le païen a trouvé gravée la Loi qui l'aura justifié (Rom., ii, 15 sq.). La vraie circoncision, celle qui sauve, c'est « celle du cœur » (Rom., ii, 28 sq.).

4. *Dieu juge la foi, l'attitude de l'homme à l'égard de la vérité de l'Évangile.* — C'est cette attitude qui le qualifie le plus profondément. C'est en elle qu'il révèle le plus sûrement l'orientation de son « cœur ». C'est pour cela qu' « il a plu à Dieu de sauver les croyants » (I Cor., i, 21). « Si tu crois dans ton cœur que Dieu a ressuscité Jésus des morts, tu seras sauvé. Car c'est en croyant de cœur qu'on parvient à la justice » (Rom., x, 9 sq.). Au Jour de sa manifestation, le Seigneur « sera reconnu admirable en tous ceux qui auront cru » (II Thess., i, 10). Au contraire, il tirera « vengeance de ceux qui... n'obéissent pas à l'Évangile de N.-S. J.-C. » (*ibid.*, i, 7 sq.). Seront « condamnés tous ceux qui auront refusé de croire à la vérité et auront pris parti pour le mal » (II Thess., ii, 12). « L'amour de la vérité les eût sauvés » (*ibid.*, ii, 10). « Se perdent les incrédules, dont le dieu de ce siècle a aveuglé l'esprit, afin qu'ils ne voient pas resplendir l'Évangile de la gloire du Christ » (II Cor., iv, 4). Le grand crime des Juifs est d'être « ce peuple désobéissant et rebelle » (Rom., x, 21), ces « âmes rebelles, indociles à la vérité » (Rom., ii, 8), ne cherchant pas la justice « par la foi » (Rom., ix, 32). « C'est pour leur incrédulité qu'ils ont été retranchés » (Rom., xi, 20). « Ils comblent sans cesse la mesure de leurs péchés » en « empêchant (l'apôtre) de prêcher aux gentils pour les sauver. Mais la Colère a fondu sur eux pour jamais » (I Thess., ii, 16).

5. *Dieu juge de l'union au Christ.* — Soumission à l'œuvre de la puissance de Dieu dans le Christ Jésus (Rom., x, 9), la foi paulinienne est une pleine et entière tradition de soi au Christ, d'où résulte une étroite union avec lui, pour n'être plus « trouvé (qu') en lui » (Phil., III, 9). C'est cette union au Christ qui décide du sort de l'homme : « Il n'est plus de condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus » (Rom., VIII, 1). « Quiconque croit en lui ne sera pas confondu » (Rom., x, 11). « La rédemption », « le salut », sont « en lui » (Rom., III, 24; II Tim., II, 10). Il est dans les chrétiens « l'espérance de la gloire » (Col., I, 27).

Mais la foi prend corps dans le sacrement, qui unit et conforme concrètement l'homme au mystère du Christ mort et ressuscité, qui le greffe sur le Christ (Rom., VI, 4 sq.) et lui infuse sa vie. Cette communion vitale avec le Christ ressuscité, qui se parfait dans la communion à ses souffrances, est le critère global du Jugement : « Vous êtes tous fils de Dieu par la foi au Christ Jésus; vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ » (Gal., III, 26 sq.). « Et si tu es fils, tu es héritier de par Dieu » (Gal., IV, 7; cf. Phil., III, 9 sq.; II Cor., IV, 14).

6. *Le sceau de l'Esprit.* — Le critère le plus intime du Jugement divin, c'est le « sceau du Saint-Esprit ». Dans II Thess., S. Paul lie le salut eschatologique des chrétiens à « la sanctification de l'Esprit » (ἁγιασμός) en même temps qu'à la « foi en la vérité » (II Thess., II, 13). Plusieurs fois, il représente l'Esprit dans les justes comme les prémices des biens célestes (Rom., VIII, 23), comme le gage de l'héritage (II Cor., I, 22; V, 5; Eph., I, 13). Dans Eph., l'action de l'Esprit dans l'âme des chrétiens est considérée comme l'impression d'un sceau mystérieux en vue du dernier jour. Dans Eph., I, 13, par référence à l'Exode, les chrétiens sont le peuple que Dieu s'est acquis pour lui donner l'héritage au jour de la Rédemption. Ils ont dans ce but été marqués du sceau de l'Esprit, « en attendant ce jour ». S. Paul revient un peu plus loin sur la même pensée, attribuant une valeur nettement eschatologique à cette sigillation spirituelle : « N'attristez pas, dit-il, le Saint-Esprit de Dieu, par qui vous avez été marqués d'un sceau pour le jour de la Rédemption » (Eph., IV, 30). En même temps qu'une signification eschatologique, ce texte, comme le précédent, a valeur sacramentelle. Par l'effet du sacrement, les chrétiens sont le nouvel Israël, marqués pour le jour du Jugement d'un signe imprimé, non pas sur la porte de leur demeure pour les préserver de l'ange exterminateur, non pas dans leur chair comme ce « sceau de la justice », que fut pour Abraham et sa race la circoncision (Rom., II, 29), non pas même sur leur front comme les serviteurs de Dieu d'Apoc., VII, 3-5, 8, mais au plus intime de leur cœur (Rom., II, 29), par l'Esprit qui s'unit à leur esprit pour le diviniser et pour le sauver (Rom., VIII, 15-18, 26).

Ainsi, en allant du plus extérieur au plus intérieur, on découvre chez S. Paul une conception parfaitement « organique » de la vie morale. Le critère du Jugement n'est pas dissous, chez lui, comme dans le judaïsme, en une multiplicité d'exigences. Il est parfaitement un et spirituel. Au travers des œuvres, Dieu juge l'œuvre d'une vie; au delà de l'acte, son regard pénètre jusqu'à l'esprit, le πνεῦμα, ce point le plus secret de l'homme où se forme et d'où jaillit toute sa vie intérieure (cf. H. Braun, *op. cit.*, p. 51; F. Guntermann, *op. cit.*, p. 214).

6° *Le Jugement particulier.* — Les épîtres de S. Paul contiennent peu d'indications concernant le Jugement particulier et la rétribution immédiate après la mort. L'apôtre envisage habituellement le Jugement général et l'histoire du salut dans toute son ampleur. Cependant, deux textes peuvent être allégués en faveur du Jugement particulier immédiat : II Cor., v, 8 et Phil., I, 23. Ces deux textes expriment la certitude de la réunion au Christ après la mort. Dans II Cor., Paul, « sachant bien que demeurer dans le corps, c'est vivre en exil loin du Seigneur », préférerait « sortir de ce corps pour aller demeurer auprès du Seigneur » (II Cor., v, 6, 8). Dans Phil., pris entre deux désirs, demeurer ici-bas pour le bien de ses fidèles et « s'en aller pour être avec le Christ », Paul ne sait que choisir. Mourir lui semble « de beaucoup préférable », car mourir et être réuni au Christ, pour lui, c'est tout un; ce sont « comme deux événements conjoints, on pourrait même dire comme les deux faces d'un même événement : pour lui, trépasser, c'est aller au Christ » (J. Huby, *Ép. de la captivité, ad loc.*). Paul enseigne donc la possession immédiate de la béatitude par le fidèle, après la mort.

Est-ce à dire qu'une telle certitude implique un enseignement clair et explicite du Jugement particulier? Le P. Allo croit pouvoir l'affirmer. Il entend dans ce sens II Cor., v, 10 : « Tous... nous aurons à comparaître devant le tribunal du Christ » (B. Allo, *II^e ép. aux Cor., ad loc.*). Mais rien ne paraît imposer cette interprétation. En fait, S. Paul continue à se représenter l'avenir et l'achèvement du monde sous les espèces apocalyptiques de la Parousie eschatologique; mais il juxtapose à cette vision, sans y percevoir de contradiction, la certitude mystique d'être uni au Christ dès la mort. Il en va de même dans l'épître aux Philippiens. On y trouve la même juxtaposition d'une espérance énoncée dans le vocabulaire eschatologique le plus traditionnel et du désir de mourir immédiatement pour rejoindre le Christ. Pas plus ici que dans II Cor., la certitude de la réunion avec le Christ ne comporte une représentation claire et explicite d'un Jugement particulier, distinct du Jugement général. C'est que sans doute cette certitude n'est pas née chez l'apôtre d'un problème posé à sa réflexion sur le sort des morts dans l'intervalle précédant la Parousie, mais d'une expérience religieuse : le sentiment d'adhérer au Christ d'une union infrangible, inaccessible aux événements extérieurs.

Il y a là deux aspects de la pensée paulinienne, qui se mêlent et qui se croisent : la certitude mystique de la possession déjà actuelle du terme, grâce aux arrhes de l'Esprit (II Cor , v, 5), du Jugement déjà accompli, de la présence déjà donnée, et d'autre part l'espérance eschatologique du retour du Seigneur dans la gloire et la réunion de tous les chrétiens avec lui. Les deux aspects coexistent dans toute l'œuvre de S. Paul. Jamais l'attente eschatologique n'est exempte d'un sentiment profond de présence et de possession mystiques.

A partir de cette tension intérieure à la pensée de S. Paul, pourra s'édifier une doctrine explicite du Jugement particulier suivant immédiatement la mort. Mais cette doctrine n'est encore chez S. Paul qu'à l'état implicite, contenue dans l'expérience mystique d'une union au Christ plus forte que la mort : « Ni mort ni vie..., ni présent ni avenir, ...ni quoi que ce soit de créé ne saurait nous arracher à l'amour que Dieu nous manifeste dans le Christ Jésus notre Seigneur » (Rom., VIII, 38 sq.).

IV. L'ÉPITRE DE S. JACQUES. — Nous avons dans l'épître de S. Jacques un écho chrétien de la religion des « pauvres d'Israël ». Cette religion a deux axes principaux : l'observation de la Loi et l'attente du Jugement, conçu comme le châtiment des impies et des puissants et la réhabilitation des justes et des faibles (cf. A. Descamps, art. cité, p. 489 sq.). Ce sont aussi les deux thèmes majeurs de l'épître de S. Jacques.

1° *Le Jugement et la Loi.* — Persuadé que le Jugement est le privilège de Dieu (IV, 12) et du Christ Sei-

gneur (v, 7-9), et que l'homme, lui, n'a aucun droit à juger (iv, 12), mais qu'il « doit être jugé » (ii, 12), Jacques rattache le pouvoir judiciaire de Dieu à son pouvoir législatif et à son pouvoir sur la vie et la mort : « Il n'y a qu'un seul législateur et juge, Celui qui a puissance de sauver et de perdre » (iv, 12 sq.). La Loi est l'instrument du Jugement de Dieu. Par une sorte de personnification, S. Jacques affirme que « c'est par la Loi que les hommes seront jugés » (ii, 12). La Loi dont il parle est « la Loi de liberté » (i, 25; ii, 12), la « Loi parfaite » (i, 25), qui contient « la religion pure et sans tache devant notre Dieu et Père » (i, 27) — Loi qui se résume dans « le commandement royal : Tu aimeras le prochain comme toi-même » (ii, 8), bref, la Loi de l'Évangile. L'homme ne sera pas jugé sur la foi seule, mais sur l'observation pratique et effective de cette Loi, sur « les œuvres », dont sont citées les plus typiques (i, 27; ii, 1-4, 13, 15; iii, 3-12; iv, 11-13, 17; v, 9, 12, 20). Une sorte de talion est édicté, « de la plus authentique tradition chrétienne et palestinienne » (A. Charue, *Les épîtres cathol.*, dans *La Sainte Bible*, de L. Pirot, xii, Paris, 1938, *ad loc.*) : « Le Jugement sera sans miséricorde pour celui qui n'aura pas fait miséricorde » (ii, 13).

« Eschatologie fort discrètement esquissée », qui « ne revêt aucune coloration proprement apocalyptique » (J. Marty, *L'ép. de Jacques*, Paris, 1935, p. 268, n. 1).

2° *Le Jugement des riches.* — Le Jugement atteint tous les hommes. Les chrétiens n'en sont pas exclus. C'est à eux qu'est adressé cet avis : « Parlez et agissez comme devant être jugés par la Loi de liberté » (ii, 12); ou encore : « Frères, ne vous répandez pas en plaintes les uns contre les autres, de peur que vous ne soyez jugés. Voici que le Juge est à la porte » (v, 9). S. Jacques pense même que certaines responsabilités dans l'Église entraînent un « Jugement plus strict » (iii, 1).

Cependant, c'est pour les riches, chrétiens ou non, que l'épître réserve ses plus terribles anathèmes. Leur Jugement est présenté comme un procès. Dieu entend monter de la terre le cri des pauvres opprimés. Il va prendre en main leur cause. Un réquisitoire passionné est dressé contre les riches oppresseurs : avarice, injustice, luxe et violences. Le témoin de leur égoïsme, c'est la rouille de leur or et de leur argent thésaurisés. Leur châtiment sera rigoureux. Dans le style juif et biblique le plus pur, S. Jacques se lamente sur « les misères qui vont fondre sur (eux) » (v, 1) : anéantissement de leurs biens, remords cuisant, vengeance sanglante. Il passe dans cette diatribe « un souffle de colère divine » (J. Chaine, *L'ép. de S. Jacques*, Paris, 1927, p. 113). En un raccourci puissant, Jacques montre le châtiment sortant comme le feu du Jugement de l'objet même du péché : la rouille de leurs richesses « dévorera (leurs) chairs » (v, 3). Il semble que dans la pensée de Jacques, Dieu intervienne aussi activement : le jour du Jugement, du moins dans l'interprétation qui paraît la plus probable, est appelé : Jour de tuerie. Ce Jour est attendu par le « juste » (v, 6) comme par le laboureur la pluie de printemps ou la pluie d'automne, qui font donner à la terre son « précieux fruit » (v, 7). Il est lié à « la venue du Seigneur » (v, 7 sq.). Jour de consolation et de récompense, de « miséricorde et de compassion », analogue à « la fin que le Seigneur a ménagée à Job » (v, 11).

3° *L'imminence du Jugement.* — A plusieurs reprises, le Jugement est donné comme imminent : les riches « ont thésaurisé dans les derniers jours! » (v, 3); ils ont fait bombance et se sont nourris « au Jour de la tuerie » (v, 5); « l'avènement du Seigneur est là » (v, 8 : ἤγγικεν : le mot même de Jean-Baptiste pour annoncer la venue du Règne de Dieu); « le Juge est à la porte » (v, 9). A. Charue commente ainsi ces expressions : « L'avenir demeure vague pour les premiers chrétiens; les conjonctures des derniers jours ne sont pas débrouillées, mais ce qui est certain, c'est que les échéances de la colère divine ne tarderont pas d'éclater, tout au moins les premières échéances... Les derniers jours, commencés avec la manifestation du Messie, continuent à se dérouler et le mystère en voile toujours les étapes à venir, mais de quelque façon que ce soit, le Juge divin approche, les malheurs viennent (ἐπερχομέναις : v, 1) et vont bientôt atteindre les méchants, les mauvais riches notamment » (A. Charue, *loc. cit.*).

V. La Ire épitre de S. Pierre. — 1° L'enseignement principal de cette épître, en ce qui touche la question du Jugement, se rattache à la tribulation des chrétiens. Cet enseignement se trouve particulièrement développé en iv, 12-19. Il s'agit dans ce texte de l'attitude que les chrétiens doivent garder dans « l'incendie qui s'est allumé au milieu (d'eux) ». L'image πύρωσις, de saveur eschatologique, désigne les persécutions pour le nom chrétien (iv, 14, 16; ii, 12; etc.). Les fidèles ne doivent pas être surpris de cette épreuve. Ils doivent au contraire se réjouir, non seulement parce qu'ils participent aux souffrances du Christ, mais parce que ces souffrances sont le signe précurseur, voire le commencement du Jugement.

Trois idées semblent commander la pensée de S. Pierre dans ce passage :

1. *La fin de toutes choses est arrivée* (iv, 7). La fin, c'est le τέλος du discours eschatologique (Matth., xxiv, 6, 14; Marc., xiii, 7; Luc., xxi, 9). Quant à ἤγγικεν, il est à comprendre comme dans Matth., iii, 2; iv, 17; Marc., i, 15; Rom., xiii, 12; Jac., v, 8. Les derniers temps sont là, inaugurés par la manifestation et le sacrifice du Christ (i, 19 sq.). Un lien organique rattache à la fin les événements présents et leur confère un caractère eschatologique.

2. *Le Jugement va commencer par la maison de Dieu* (iv, 17). L'idée que le Jugement commence par la maison de Dieu remonte à la prédication des prophètes (cf. Ez., ix, 6; Jer., xxv, 29; etc.) et à Jésus lui-même (cf. *supra*, Jugement dans l'A. T.; E.-G. Selwyn, *op. cit.*, p. 300). La maison de Dieu est ici le nouvel Israël, l'Église du Christ, cet édifice fait de pierres vivantes, ce temple spirituel (ii, 5) sur lequel « repose », comme sur l'ancien tabernacle, « l'Esprit de Gloire, l'Esprit de Dieu » (iv, 14).

3. « L'incendie », qui s'est allumé, les épreuves, les persécutions pour la foi sont les premiers symptômes du Jugement, le « commencement des douleurs » prédit par Jésus (Matth., xxiv, 6; Marc., xiii, 3). « Voici le temps où le Jugement va commencer » (iv, 17). S. Pierre rejoint ici la pensée que nous avons trouvée dans I Thess., iii, 3 sq.; II Thess., i, 4 sq.; Phil., i, 28 sq. : la persécution pour la foi fait partie des signes eschatologiques.

Comme dans les épîtres pauliniennes, cette pensée est destinée à réconforter les chrétiens, à cause de l'espérance qui est en eux. L'épreuve est le prélude de la manifestation triomphale du Christ. Elle leur sera un « sujet de louange, de gloire et d'honneur, lorsque se révélera Jésus-Christ » (i, 7). Outragés pour le nom du Christ, ils exultent, « parce que l'Esprit de Dieu repose sur eux », comme sur la communauté messianique (cf. Is., xi, 2), et les illumine déjà des premiers rayons de la Gloire du Royaume (iv, 14; sur le sens eschatologique de la δόξα dans ce passage, cf. U. Holzmeister, *Commentar. in ep. SS. Petr. et Jud.*, Paris, 1937, p. 383). Qu'ils « confient (donc) leurs âmes (à Dieu) comme au Créateur fidèle! » (iv, 19). « (Qu'ils s'humilient) sous (sa) main puissante, afin qu'il les

élève au temps marqué! » (v, 6). « A la joie de souffrir pour le Christ, Pierre ajoute donc une note nouvelle de sérénité, qui se fonde sur l'espérance eschatologique... Nulle part dans le N. T. on ne voit plus clairement comment l'eschatologie de l'Évangile devient la théologie de la vie de l'Église » (E.-G. Selwyn, *op. cit.*, 110, 267).

2° Le même caractère eschatologique apparaît dans l'enseignement de S. Pierre sur le *baptême* (III, 19-21). Le baptême est pour lui l'antitype du déluge. Comme autrefois Noé et ses sept compagnons, Dieu sauve « par l'eau » les chrétiens. Véritable Jugement par lequel Dieu met à part et arrache à la mort « la race choisie, la nation sainte, le peuple qu'il s'est acquis » (II, 9; cf. Act., II, 38-40).

3° Quant au *Jugement dernier*, Pierre l'évoque très sobrement. Il sait comme Paul que la victoire essentielle a déjà été remportée. « Après être monté au ciel (le Christ) est maintenant à la droite de Dieu; à lui sont soumis les anges, les principautés et les puissances » (III, 22). D'une façon ou d'une autre, le difficile passage III, 19 sq.-IV, 6 suppose une proclamation de cette victoire jusque dans les enfers. Le dernier jour sera le jour de la « Révélation de Jésus-Christ » (I, 7, 13), « la Révélation de sa Gloire » (IV, 13), « la Manifestation du chef des pasteurs » (V, 4); mais en même temps la « révélation » du « salut » que Dieu tient tout « prêt » pour le « dernier moment », de « l'héritage incorruptible, sans souillure et inflétrissable, qui est en réserve pour (les fidèles) dans les cieux ». Cette conception d'un autre monde tout préparé et qui n'attend que le moment d'apparaître rappelle Act., III, 19-21 et la descente de la Jérusalem céleste de l'Apocalypse johannique. C'est un thème d'apocalypse.

Quant aux pécheurs, persécuteurs, débauchés et rebelles à l'Évangile de Dieu, « ils rendront compte à Celui qui est prêt à juger les vivants et les morts » (IV, 5). Leur Jugement est suggéré d'un mot : si le commencement a été redoutable pour la maison de Dieu, « quelle sera la fin de ceux qui n'obéissent pas à l'Évangile de Dieu? Et si le juste est sauvé avec peine, que deviendra l'impie et le pécheur? » (IV, 17 sq. : ποῦ φανεῖται; littéralement : il ne saura où se cacher, dans sa crainte et dans sa confusion; cf. Os., X, 8; Luc., XXIII, 30; Apoc., VI, 16).

VI. La IIe épitre de S. Pierre. — La seconde épître de Pierre s'occupe surtout d'établir la *certitude du Jugement* contre les audaces (II, 1, 3) et les ironies (III, 3 sq.) des faux docteurs, et corrélativement d'en justifier le *délai*.

1° L'auteur établit d'abord la *certitude de la Parousie* en s'appuyant, d'une part, sur la transfiguration, dont il se donne comme l'un des témoins oculaires et dans laquelle il voit une figure anticipée du retour du Christ dans la gloire, d'autre part, sur la parole prophétique de l'Écriture, confirmée par cet événement. Cette parole prophétique doit soutenir l'espérance des chrétiens « jusqu'à ce que vienne à poindre et que se lève l'étoile du matin » (I, 19).

2° Il fonde ensuite la *certitude du Jugement* des faux prophètes et des faux docteurs sur une série de faits empruntés à la plus ancienne tradition : châtiment des anges pécheurs, déluge, destruction de Sodome et Gomorrhe. Autant d'exemples « pour les impies à venir » (II, 4-6). L'auteur affirme sa certitude avec assurance : leur perte sera « prompte à venir » (II, 1), « leur condamnation depuis longtemps n'est pas oisive et leur ruine ne sommeille pas » (II, 3). Condamnation et ruine depuis longtemps aux aguets, épient sans faiblir le moment de fondre sur leur proie.

3° *Réponse aux railleurs.* — L'auteur de l'épître met les chrétiens en garde contre les « moqueurs pleins de raillerie » qui viendront « dans les derniers temps..., disant : où est la promesse de sa Parousie? Car depuis que nos pères sont morts, toutes choses demeurent pareilles depuis le commencement du monde » (III, 3 sq.). L'objection est double : ces esprits forts tirent argument contre le retour du Christ d'abord du fait de son retard : il ne vient pas comme il l'avait promis; ensuite du fait de la stabilité de la nature : depuis toujours rien ne change.

L'auteur répond à la première objection en ramenant le temps à ses justes proportions en face de l'éternité divine : « Un jour devant le Seigneur est comme mille ans et mille ans comme un jour » (III, 8).

Il répond à la seconde objection en rappelant aux railleurs les enseignements de l'Écriture, qu'ils oublient « volontairement » (III, 5), à savoir la création de l'univers du sein de l'eau et au moyen ou au milieu de l'eau par la Parole de Dieu, et la destruction de cet univers dans le cataclysme du déluge par ces mêmes agents, l'eau et la Parole, qui ont présidé à sa création (III, 5 : il nous semble en effet plus probable qu'il faille comprendre l'eau et la parole de Dieu dans le δι' ὧν du v. 6). Le sens de l'argument est multiple :

Le déluge a jadis ramené l'univers au chaos primitif d'où l'avait tiré la Parole créatrice. Les faux docteurs sont donc bien obligés de convenir que « depuis le commencement de la création » quelque chose a changé : un monde a disparu, englouti dans les eaux d'un premier Jugement; un autre lui a succédé. Toutes choses ne sont donc pas demeurées identiques. L'intervention de Dieu est indéniable.

Mais il y a plus. La création et le déluge sont une garantie de la promesse de la Parousie et du Jugement final, parce que tous deux révèlent l'efficacité de la Parole de Dieu. Cette Parole, qui a fait l'univers, puis l'a châtié et rénové par le déluge, saura bien, quand elle le voudra, punir à nouveau les impies et créer selon sa promesse « des cieux nouveaux et une nouvelle terre où la justice habite » (III, 13). Cette argumentation, qui fonde la certitude de la promesse sur la puissance créatrice de la Parole de Dieu et sur ses interventions dans l'histoire, est profondément biblique. On la retrouvera dans la théologie johannique du Logos.

Il y a plus encore. L'auteur de la IIa Petri ne voit pas dans le fait du déluge seulement une garantie, mais encore une figure prophétique du second et ultime Jugement (II, 5, 9). Jésus lui-même avait suggéré le rapprochement (Matth., XXIV, 37-39; Luc., XVII, 26 sq.). Il s'enracinait dans la tradition juive.

Comme le déluge, et beaucoup plus radicalement, le « Jour de Dieu » sera la fin d'un monde et la genèse d'un autre : « de nouveaux cieux et une nouvelle terre où la justice habite » (III, 13). Comme le déluge, il tombera à l'improviste sur les impies pour leur condamnation et pour leur perte (III, 7; II, 5). Comme le déluge, il épargnera ceux qui seront « trouvés sans tache et irréprochables dans la paix » (II, 5; III, 14).

4° *Pourquoi le délai de la Parousie?* — Pour achever de convaincre ses correspondants et ses adversaires, l'auteur de la IIa Petri se doit d'expliquer pourquoi le Seigneur ne vient pas. Les esprits forts parlent de « lenteur ». Non, répond-il. Mais le Seigneur « use de patience envers vous, voulant que personne ne se perde, mais que tous viennent à la pénitence » (III, 9). C'est un délai de miséricorde. Le Seigneur temporise comme aux temps du déluge pour permettre aux hommes de se convertir (cf. Act., XIV, 16; XVII, 30; Rom., III, 25). Nouvel aspect de la typologie du déluge, qui s'enracine aussi dans la tradition biblique et juive (Gen., VI, 3; *Pirqé Abot*, V, 2) et s'apparente à I Petr., III, 20. Ainsi se trouve mis en lumière une fois de plus le caractère eschatologique de la vie de l'Église (cf.

J. Daniélou, *Déluge, Baptême, Jugement*, dans *Dieu vivant*, n. 8, 1947, p. 103 sq.).

5° *Nature du Jugement.* — La IIª Petri décrit la fin de l'univers comme une immense conflagration : III, 7, 10, 12 sq. Il semble que dans ce texte se mêlent étroitement deux influences : d'une part, l'influence d'une spéculation philosophique répandue dans le monde gréco-romain, selon laquelle le monde finirait dans un vaste embrasement; d'autre part, l'influence de la Bible, selon laquelle le feu signifie la venue de Dieu et le châtiment des impies. Au premier point de vue, « la conflagration n'est qu'une manière contingente de représenter (la) fin (du monde); au même titre que l'origine du monde par l'eau, elle est le vêtement de l'enseignement dogmatique » (J. Chaine, *Cosmogonie aquatique et conflagration finale*, dans *Rev. bibl.*, XLVI, 1937, p. 216). Au second point de vue, l'image a une signification religieuse capitale : elle symbolise la venue du Seigneur dans sa gloire et le contact de l'univers avec sa sainteté, c'est-à-dire le Jugement. C'est pourquoi l'auteur ajoute : « Quelles ne doivent pas être la sainteté de votre conduite et de votre piété! » (III, 11.) A ce titre l'image a valeur absolue.

VII. L'ÉPITRE DE S. JUDE. — Très proche de la IIª Petri, cette épître n'a d'autre but que de menacer du Jugement de Dieu les « impies », fauteurs d'hérésies. Ce Jugement universel est attendu, avec la venue du Seigneur escorté de la multitude innombrable de ses saints, comme une revanche contre toute impiété.

De même que la IIª Petri, l'épître de S. Jude appuie ses menaces sur les grands exemples de Jugements divins, dont l'histoire biblique et même tel ou tel apocryphe, comme le *Livre d'Hénoch*, rendent témoignage : la mort des Hébreux incrédules dans le désert, le châtiment des anges rebelles, la peine de Sodome et Gomorrhe, l'exemple de Caïn, de Balaam et de Coré.

Quant aux chrétiens, ils doivent « attendre la miséricorde de N.-S. J.-C. pour la vie éternelle » (ỽ. 21), en essayant avec prudence d'arracher au feu ceux qu'ils peuvent (ỽ. 22).

Dieu seul est Juge; au point que « l'archange Michel lui-même, lorsqu'il contestait avec le diable et lui disputait le corps de Moïse, n'osa pas porter contre lui une sentence d'exécration, mais il se contenta de dire : Que le Seigneur te punisse! » (ỽ. 9).

On retrouve dans cette épître l'accent vengeur et les anathèmes de l'apocalyptique, la certitude tranquille de la victoire divine sur les impies, un sentiment profond de la sainteté chrétienne. Mais tout ceci est tempéré par une note, discrète il est vrai, de pitié et de charité (ỽ. 23) et par l'humble conviction que le salut est l'œuvre du « seul Dieu notre Sauveur, par J.-C. N.-S. » (ỽ. 24 sq.).

VIII. LES ÉCRITS JOHANNIQUES. — 1° *Le IVe évangile.* — 1. *Place du Jugement dans le IVe évangile.* — Sir Edw. Hoskyns écrit dans son commentaire sur S. Jean : « Le IVe évangile a pour objet, depuis le commencement jusqu'à la fin, le Jugement, le Jugement de Dieu » (*The Fourth Gospel*, Londres, 1947, p. 469). La formule n'est pas excessive. Le Jugement est une des idées maîtresses de l'évangile de S. Jean (cf. III, 17-21; V, 20-30; VIII, 15 sq.; IX, 38-41; XII, 31, 47-50; XVI, 7-11). Bien plus il en constitue comme l'armature.

2. *Nature du Jugement.* — *a) Jugement-discrimination.* — C'est un des traits les plus caractéristiques du Christ dans S. Jean qu'en sa présence s'opère une sorte de dichotomie. Dominant toutes les autres, c'est l'opposition Lumière-Ténèbres; mais aussi Vérité et Mensonge, les enfants de Dieu et le monde, les croyants et les incrédules, les voyants et les aveugles, ceux qui font le bien et ceux qui font le mal, les brebis et ceux qui ne sont pas du troupeau, les Juifs et les disciples, les amis et le traître, etc... On a parlé de dualisme johannique. Il s'agit plutôt d'un Jugement. En présence de Jésus, l'humanité se scinde, les partis se tranchent, les êtres se distribuent d'eux-mêmes en deux catégories. Jésus souligne le fait et le proclame : « Je suis venu en ce monde pour un Jugement (κρίμα : une discrimination; Lagrange : « pour que se produise le discernement »), pour que ceux qui ne voient pas voient et que ceux qui voient deviennent aveugles » (IX, 39).

b) Jugement, œuvre de Lumière. — Ce Jugement-discrimination se relie à une des doctrines les plus fondamentales du IVe évangile : la doctrine du Christ-Lumière. Il est notable d'ailleurs que les grands textes sur le Jugement contiennent presque tous la mention de la Lumière.

Pour S. Jean, le Jugement n'est autre chose que la confrontation de l'homme avec la Lumière de Dieu manifestée dans le Christ. Le texte capital en cette matière se trouve à la fin de l'entretien avec Nicodème : « Voici le Jugement : la Lumière est venue dans le monde et les hommes ont préféré les ténèbres à la Lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises » (III, 19). Pas de sentence judiciaire. En présence du Christ-Lumière, l'homme se révèle pour ce qu'il est dans ses tendances profondes : ténèbres ou fils de Lumière. En cela même il est jugé. Ténèbres, il « hait la Lumière et ne vient pas à elle, de peur que ses œuvres ne soient blâmées ». Artisan de la vérité, « il vient (au contraire) à la Lumière; il devient ainsi manifeste que ses œuvres sont faites en Dieu » (III, 20 sq.). Le Christ-Lumière de S. Jean est donc une réalité eschatologique, « flamme ardente, qui divise les esprits, qui pousse l'homme à l'amour ou à la haine, qui découvre jusqu'à l'os la vie morale » (W. Grossouw, *Pour mieux comprendre S. Jean*, Desclée de Brouwer..., 1947, p. 33).

Son Jugement pénètre jusqu'au plus intime de l'homme (II, 25) et nul ne peut y échapper (I, 9). Il ramène de l'ombre tout le passé de la pécheresse de Samarie (IV, 17 sq.). Il perce le mensonge des Juifs (V, 42; VIII, 23; X, 26), l'incrédulité des disciples, le péché du traître (VI, 64).

Cette lumière émane de tout l'être de Jésus; particulièrement de sa parole. C'est cette parole, reçue ou refusée (VIII, 37), qui juge l'homme : « Celui qui me rejette et qui ne reçoit pas mes paroles a qui le condamnera. La parole que j'ai dite, voilà qui le condamnera au dernier jour » (XII, 48).

La lumière émane aussi des « œuvres » de Jésus. Elles ont comme la parole valeur eschatologique, elles jugent l'homme. Les miracles du IVe évangile sont des Jugements, qui divisent les hommes et manifestent « la gloire » du Souverain Juge (XI, 40) : guérison de l'infirme de Bezatha, que Jésus rattache directement à son pouvoir sur la vie et la mort et à son pouvoir de Juge suprême; multiplication des pains, prolongée dans l'option pour ou contre le Christ-Pain de vie; guérison de l'aveugle-né, miracle de lumière, qui met en relief la condamnation des Juifs aveugles; résurrection de Lazare, enfin, qui les résume tous et s'achève dans les adjurations du ch. XII : « La Lumière n'est plus parmi vous que pour peu de temps... Pendant que vous avez la Lumière, croyez en la Lumière, afin de devenir fils de Lumière. Or, bien qu'il eût opéré sous leurs yeux de si grands miracles, ils ne croyaient pas en lui » (XII, 35 sq.).

Mais, parmi toutes les œuvres, c'est surtout dans la mort de Jésus, que rayonne d'un plein éclat la Lumière qui juge le monde. C'est ce que laisse entendre la fin de l'entretien avec Nicodème. En effet le Juge-

ment par la Lumière venue dans le monde n'y fait que commenter l'élévation du Fils de l'homme pour le salut du monde (III, 14-21). C'est la croix qui met en lumière l'Être du Fils (VIII, 28; XIII, 19), sa Gloire (VII, 39; XII, 16, 23; XIII, 31 sq.; XVII, 1 sq.), son amour et l'amour du Père pour les hommes (III, 16; X, 11; XIII, 1; XV, 13; XVII, 23). C'est à partir d'elle que Jésus commence à « tout attirer » (XII, 32). D'où cette parole : « C'est maintenant le Jugement du monde » (XII, 31). Aussi, tandis que dans l'Apocalypse Jean voit dans la Parousie l'accomplissement de la prophétie de Zach., XII, 10, dans l'évangile il l'applique à la scène du Calvaire, anticipation de la Parousie (E. Hoskyns, *op. cit.*, 536).

c) Jean a donné à ce Jugement la forme d'un drame. — On a pu parler d'un procès (cf. Th. Preiss, *La justification dans la pensée johannique*, dans *Hommage et reconnaissance à K. Barth*, Neuchâtel, 1946, p. 100 sq.). Nous pensons que cette manière de voir, qui a de solides attaches dans la notion biblique du procès entre Dieu et Israël (cf. *supra*, JUGEMENT DANS L'A. T.), s'appuie sur des faits incontestables, pourvu qu'on maintienne par ailleurs toute la plénitude mystique de l'évangile de S. Jean. Il y a en effet dans le IVe évangile tout un vocabulaire juridique : outre κρίνειν et κρίσις (31 fois), μαρτυρεῖν et μαρτυρία, κατηγορεῖν, ἐλέγχειν, παράκλητος. Les discussions de Jésus avec les Juifs se fondent sur des notions et des raisonnement juridiques : valeur du témoignage, rapport de l'envoyé à celui qui l'envoie, droit à agir, droit à juger, etc.; et elles se terminent par des essais d'arrestation ou de lapidation, des excommunications, et finalement par la condamnation à mort de Jésus. L'évangile se déroule comme un grand débat juridique entre la Lumière et les ténèbres. Il s'ouvre par la déposition officielle de Jean-Baptiste devant l'ambassade du Sanhédrin. C'est comme la première pièce du dossier (cf. J. Olivieri, *La conception qui domine le IVe évangile*, dans *Rev. bibl.*, XXXV, 1926, p. 382 sq.; sur la valeur juridique de la notion de témoignage dans le IVe év., cf. Th. Preiss, art. cité, p. 105 sq.; M.-R. Schippers, *Getuigen van J.-C. in het N. T.*, Francker (Hollande), 1938, p. 155-196). A ce témoignage s'ajoutent successivement celui des « œuvres », du Père, des Écritures, de Moïse (« votre accusateur », V, 45), des foules, des disciples. Si bien qu'au moment où les ténèbres tiennent leur victime et pensent triompher de la Lumière, tout se retourne contre elles : « Les Juifs, qui s'imaginent être les juges, apparaissent comme des accusés au tribunal de Dieu » (c'est le sens du κέκριται de XVI, 11 et du cri de Jésus : « J'ai vaincu le monde », XVI, 33 [R. Bultmann, *Das Ev. des Joh.*, Göttingen, 1941, p. 59]; sur la nuance eschatologique et juridique de νικᾶν, *ibid.*, p. 458, n. 4).

Dans ce procès, Jésus est la Vérité, le Témoin par excellence, « né et venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité » (XVIII, 37; cf. III, 11 sq., 32 sq.; V, 30-47; VIII, 13-18) et en même temps le Souverain Juge (V, 19-30). En face de lui, les Juifs représentent « le monde » et non seulement le monde, mais le « prince de ce monde ». Ainsi le drame, tout en se déroulant dans le cadre historique de la vie de Jésus, prend toute sa portée universelle : c'est le monde qui est jugé; c'est le prince de ce monde, « le diable » (VIII, 44; XIII, 2), qui est « jeté dehors » (XII, 31).

Après la mort de Jésus, le grand drame judiciaire, déjà dénoué en principe, s'étendra par les disciples à l'histoire entière et se poursuivra par l'action de l'Esprit-Paraclet, qui achèvera de « glorifier » Jésus (XVI, 14). Comme Jésus, les disciples seront cités devant le tribunal du monde, ils connaîtront la persécution; en les mettant à mort, on pensera même rendre hommage à Dieu (XV, 20 sq.; XVI, 2 sq.). Mais par leur bouche, l'Esprit « convaincra le monde (Huby : « fera la preuve des torts du monde ») sur le point du péché, de la justice et du Jugement » (XVI, 8). Il établira que « le péché est du côté du monde, (que) la sainteté appartient à Jésus et, avec la sainteté, le Jugement victorieux » (J. Huby, *Le discours de Jésus après la Cène*, Paris, 1932, p. 96). La voix de l'Église, prolongeant grâce à « l'Esprit de Vérité » « la voix du Fils de Dieu », continuera jusqu'à la fin de proclamer la parole qui vivifie et qui juge (V, 24 sq.).

Grâce à sa théologie du Christ-Lumière, S. Jean a donc pu rassembler en une synthèse personnelle et en un drame tous les aspects du Jugement. Par le seul rayonnement de son être et la lumière de l'Esprit, Jésus divise le bon du mauvais, élimine le mal, condamne les ténèbres, rassemble « dans la vérité » (XVII, 16, 19) la communauté « sainte » des « enfants de Dieu », rejetant à jamais dans l'ombre ceux qui, par leur refus obstiné de la Lumière, s'endurcissent dans leur aveuglement (XII, 37 sq.). Jugement tout intérieur, qui n'est autre que la parole de Vérité au plus intime de l'homme (V, 24).

3. *Les antinomies johanniques.* — Il reste à examiner un aspect de la doctrine de S. Jean sur le Jugement, qui frappe à première vue : son aspect antinomique, voire contradictoire, et à découvrir, s'il y a lieu, sous des oppositions apparentes, le principe d'unité.

1re antinomie : à propos du Jugement lui-même : salut ou Jugement? On trouve dans le IVe évangile deux séries d'affirmations. Selon l'une, l'envoi du Fils de Dieu dans le monde n'est qu'un geste d'amour : Dieu veut « sauver le monde » (III, 17; IV, 42; VI, 39; VIII, 15; X, 10; XI, 25; XII, 47). Selon l'autre, Jésus est « venu dans le monde pour un Jugement » (III, 17-21; V, 27; IX, 38; XV, 22). Selon l'une, la croix est signe de salut (III, 14 sq.; XII, 32); selon l'autre, elle est signe de Jugement et de condamnation (XII, 31).

2e antinomie : à propos du Juge. D'une part, le Jugement apparaît comme le privilège du Père (V, 23, 27, 45); et Jésus s'en remet à lui du soin de trancher le conflit qui le met aux prises avec les Juifs (VIII, 50). C'est le Père qui rétribue le serviteur du Fils (XII, 26). C'est le Père qui est le vigneron et qui tranche les sarments stériles (XV, 2, 6). En corrélation avec ces affirmations, Jésus déclare à plusieurs reprises : « Je ne juge personne » (VIII, 15); « Je ne suis pas venu pour juger le monde » (XII, 47); « Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde » (III, 17). Et dans V, 45, il ne veut même pas être l'accusateur « devant le Père ».

En sens contraire, cependant, Jésus dit : « Le Père ne juge personne, mais il a remis au Fils le Jugement tout entier » (V, 22); « Il lui a donné le pouvoir de juger » (V, 27 sq.); le Fils a reçu « autorité (ἐξουσία) sur toute chair » (XVII, 2); « Le Père aime le Fils et lui a tout donné en sa main » (III, 35). Jésus en conséquence porte des jugements et des sentences souveraines (V, 30). Il anticipe avec assurance sur le Jugement du dernier jour. D'où le refrain du ch. VI : « Je le ressusciterai au dernier jour », et les promesses de vie : « Celui qui écoute ma parole a la vie éternelle, ... il est passé de la mort à la vie » (V, 24; X, 9, 28; XI, 25 sq.; et en sens inverse : VIII, 21, 26).

3e antinomie : à propos de la date et de la nature du Jugement : maintenant ou au dernier jour? Jugement purement intérieur ou Jugement extérieur?

Presque toujours, le IVe évangile présente le Jugement comme une réalité présente. « Le mot νῦν est un des mots chers à S. Jean » (H. Huber, *Der Begriff der Offenbarung im Joh. Ev.*, Göttingen, 1934, p. 123). Il revient 29 fois dans son évangile : « L'heure vient et c'est maintenant » (V, 25); « C'est maintenant le Juge-

ment du monde » (XII, 31). Le Jugement est donné comme un fait accompli : « Celui qui ne croit pas est déjà condamné » (III, 36); « Celui qui croit a la vie éternelle » *(ibid.)*; « Il est passé de la mort à la vie » (V, 24). Toutes les notions eschatologiques se trouvent actualisées : la colère, qui déjà « demeure » sur l'incrédule (III, 36); la gloire, déjà manifestée (I, 14; II, 11; XI, 40; XII, 41; XVII, 22); « la voix du Fils de Dieu », qui déjà retentit jusque chez les morts (V, 25; XVIII, 37) tenant le rôle de la trompette eschatologique (I Thess., IV, 16); « l'heure », qui ne désigne plus, comme souvent dans les évangiles synoptiques, l'échéance de la Parousie, mais la mort de Jésus, avec toute sa valeur eschatologique : « Je suis arrivé à cette heure » (XII, 27); « L'heure est venue » (XVII, 1; XIII, 1); « C'est maintenant que le prince de ce monde va être jeté dehors » (XII, 31). Bref, l'évangile de S. Jean semble ramener toute l'eschatologie au présent de l'histoire.

Il a tendance aussi à l'intérioriser. Le cadre extérieur du Jugement, toute la mise en scène des synoptiques, le retour du Fils de l'homme dans sa gloire, avec ses anges, sur les nuées du ciel, le scénario du tribunal, du réquisitoire et du verdict, tout cela disparaît et le Jugement, dépouillé de tout trait apocalyptique, se ramène à l'option intérieure de la foi : « Celui qui croit... a la vie éternelle » (V, 24; VI, 47; cf. III, 19). Si bien qu'on a pu parler d'une *Enteschatologisierung*, d'une substitution de la mystique à l'eschatologie (cf. A. Loisy, *Le IV^e évangile*, Paris, 1921, p. 58).

Cependant, il subsiste dans l'évangile de Jean les éléments caractéristiques de l'eschatologie traditionnelle : la tribulation messianique (XIII, 19; XIV, 1, 27, 29; XVI, 1-4, 33) « le dernier jour » (VI, 39, 40, 44, 54; XI, 24; XII, 48); la « venue » de Jésus (XXI, 22 sq.); la résurrection des morts pour le Jugement (V, 28 sq.; XI, 24); la scène du Jugement, où Moïse est l'accusateur des Juifs (V, 45), où la parole de Jésus se dresse en témoin contre ceux qui l'ont repoussée (XII, 48); la sanction enfin : « Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il est jeté dehors comme le sarment; ...puis on les ramasse et on les jette au feu, où ils brûlent » (XV, 6). Il faut remarquer enfin toutes les implications d'un texte comme XII, 31 : « C'est maintenant le Jugement du monde. C'est maintenant que le prince de ce monde va être jeté dehors. » Suivant la juste remarque de Th. Preiss, « ce texte ruinerait à lui seul le préjugé courant que le Jugement serait pour Jean une affaire purement intérieure, immanente et spirituelle, qu'il aurait intériorisé l'eschatologie primitive et n'attendrait plus de l'avenir que la continuation de la présence de l'Esprit » (art. cité, p. 108).

En fait, cette triple antinomie : salut et Jugement, Père Juge et Jésus Juge, eschatologie réalisée et intérieure et eschatologie objective et future, se trouve déjà, nous l'avons vu, dans les évangiles synoptiques et chez S. Paul. Dans l'évangile de S. Jean, l'opposition est seulement plus accusée, exprimée en termes plus tranchants. Mais surtout, il y a dans la théologie du IV^e évangile des principes plus nets de solution.

Solution de la 1^re antinomie. — La première antinomie s'explique par le rejet volontaire de la Lumière par les ténèbres. Dans l'intention divine, l'envoi du Fils n'est qu'œuvre d'amour. Jésus vient pour sauver le monde. Mais le monde se refuse à l'initiative de Dieu. Dès lors la Vérité, révélation du Père et libération de l'homme, devient révélation du mensonge de l'homme et condamnation. La Lumière fait apparaître l'épaisseur des ténèbres; la parole, destinée à sauver, se fait accusatrice (XII, 48; XV, 21 sq.); les « œuvres », faites pour éclairer, aveuglent (IX, 39; XII, 37-40); le témoignage, destiné à fonder la foi, accable le Juif incrédule (V, 31-47); l'Agneau, qui enlève le péché du monde (I, 29, 36), s'identifie au justicier des synoptiques (Matth., III, 7 sq. et parall.); la croix, « symbole de salut » (III, 14 sq.), devient le signe du Jugement (VIII, 28; XII, 31). Le IV^e évangile est dominé par ce tragique retournement, dû à la malice des hommes, et qui fait de cela même qui était ordonné à leur salut la cause de leur condamnation et l'instrument de leur perte. Il met par là même en lumière la terrible culpabilité de l'homme : l'homme est condamné par l'entreprise même de l'amour de Dieu en sa faveur : « Si je n'étais pas venu et que je ne leur eusse point parlé, ils n'auraient pas de péché... Si je n'avais pas fait parmi eux les œuvres que nul autre n'a faites, ils n'auraient pas de péché... (c'est) pour que s'accomplisse la parole écrite dans leur Loi : ils m'ont haï sans motif » (XV, 22, 24 sq.). L'homme est condamné par l'amour auquel il s'est volontairement et coupablement refusé (III, 19; V, 45; XII, 48). L'ancienne antinomie : salut-Jugement se résout par la résorption du Jugement dans l'Agapè.

La *2^e antinomie* s'éclaire par la doctrine johannique de l'unité du Père et du Fils. Là où les synoptiques se contentaient de juxtaposer des affirmations et où S. Paul, en un seul texte, indiquait un principe de solution très général : « Dieu jugera le monde par Jésus-Christ » (διὰ Ἰησ.Χρ., Rom., II, 16), S. Jean présente les éléments d'une synthèse théologique. Par suite de l'unité du Père et du Fils, Jésus peut en effet *tantôt* attribuer le Jugement au Père, et alors il souligne la dépendance du Fils par rapport au Père : « De moi-même je ne puis rien faire; je juge d'après ce que j'entends » (V, 30; cf. V, 19; VIII, 16); *tantôt* s'arroger à lui-même le droit de juger, et alors il s'appuie sur le don que le Père, dans son amour, fait au Fils de tout ce qu'il a : « Il lui a tout donné dans sa main » (III, 35; XVII, 2); « Il a remis au Fils le Jugement tout entier » (V, 22, 27). Et la même gloire et le même refus remontent également vers le Père et vers le Fils : « Celui qui n'honore pas le Fils n'honore pas le Père qui l'a envoyé » (V, 22 sq.); « Le Père et moi, nous sommes un » (X, 30).

La *3^e antinomie* nous met elle aussi au cœur de la théologie johannique. La critique moderne, au lieu d'en chercher le sens, s'est en général efforcée de la réduire par des procédés plus ou moins violents, sans omettre celui qui consiste à considérer comme inauthentiques, postérieurs, interpolés, les textes proprement eschatologiques du IV^e évangile. Ainsi R. Bultmann, à propos de V, 28 sq.; VI, 54; XV, 6 *b*.

Des études récentes ont réagi avec raison contre cette manière de voir. Ainsi G. Staehlin (*Zum Problem der joh. Eschatol.*, dans *Zeitschr. für die neutest. Wissensch.*, XXXIII, 1934, p. 225-259), W.-G. Kümmel (*Die Eschatologie der Evangelien*, dans *Th. Bl.*, XV, 1936, p. 235-239), P.-H. Menoud (*L'évang. de Jean*, 1947, p. 42, et *Rev. de théol. et de philos.*, XXVIII, 1940, p. 245-253) ont montré qu' « on ne résout pas le problème en écartant de l'évangile » quelques versets et quelques images ou expressions eschatologiques, comme celles du dernier jour, de la résurrection des morts ou du Jugement final. Les cadres mêmes de la pensée johannique sont eschatologiques au sens traditionnel du mot, en ce sens qu'ils supposent une tension entre le présent et un avenir qui résoudra définitivement le conflit de l'histoire :

a) La *notion de temps*, qui occupe une place si importante dans le IV^e évangile (cf. la notion de l' « heure »), est celle de l'eschatologie biblique traditionnelle : notion d'un temps linéaire et dramatique, dominé par un terme, un « Jour », une « Heure », qui l'achève et l'accomplit : le « Jour de Yahweh », le « Jour du Christ », le « dernier Jour ».

b) Les *dualités johanniques :* lumière-ténèbres, monde et Dieu, etc., n'ont rien à voir avec le dualisme

métaphysique, « cosmique et éternel » de la gnose. Ce sont des oppositions de caractère « historique et religieux »; elles exigent une solution, que seule leur assure l'eschatologie traditionnelle (cf. P.-H. Menoud, *op. cit.*, 42).

c) La *christologie johannique* contient une tension entre l'humilité du Christ historique et la gloire qui lui appartient de toute éternité (xvii, 24); entre le caractère caché de sa venue et le caractère manifeste qui lui revient de droit. La manifestation de la gloire de Jésus dans la « chair » (i, 14), et en particulier dans ses « signes » (ii, 11; xi, 40; xii, 41), n'empêche pas S. Jean de dire que le Christ « n'avait pas encore été glorifié » (vii, 39); de même sa glorification dans sa mort et sa résurrection (xii, 16, 23; xiii, 31 sq.; xvii, 1) n'empêche pas non plus Jésus d'annoncer que l'Esprit le glorifiera (xvi, 14). Il y a donc dans la pensée johannique une tension constante entre une révélation réelle, mais encore imparfaite, de la gloire du Fils de Dieu (xi, 40) et la pleine manifestation de l'amour dont le Père a aimé le Fils dès avant la création du monde (xvii, 24). Nous sommes là encore dans le cadre de l'eschatologie traditionnelle. Rien n'autorise à affirmer que, parce qu'il a fait de son évangile, dans une certaine mesure, une épiphanie de la gloire du Christ, S. Jean a renoncé à l'épiphanie éclatante du dernier Jour. Sans cette ultime révélation, au contraire, la christologie de l'évangéliste demeure inachevée et pendante. « Le Christ historique, envoyé de Dieu sorti de l'éternité, ...ne peut avoir seulement un passé et un présent, il doit avoir aussi un avenir. L'attente de la parousie et de l'accomplissement final fait partie de la foi johannique au Christ, Fils de Dieu venu dans l'histoire. Si cette foi ... est foi au Révélateur historique et non pas seulement contemplation mystique d'une figure sans histoire, l'attente eschatologique est une pièce essentielle du message de Jean » (W.-G. Kümmel, art. cité, p. 238 sq.).

G. Staehlin a montré de même que la théologie johannique du Logos appelle l'eschatologie traditionnelle. L'accent mis sur le commencement (ἀρχή) connote la pensée de la fin; la théologie du Verbe créateur, une théologie du Verbe consommateur; la théologie de la création, une théologie du Jugement; l'appartenance du monde au Christ à l'origine exige qu'au terme il lui fasse retour. De l'éternité à l'éternité par tout le déroulement de l'histoire, tel est le sens de la théologie du Logos. C'est dire qu'elle postule elle aussi l'eschatologie traditionnelle, pour s'achever. Bref, la troisième antinomie se résout par la théologie du Verbe incarné.

2° *La Ire épître de S. Jean.* — Cette épître ne contient pas de points de vue absolument nouveaux. On y retrouve les principaux traits de la doctrine johannique : les oppositions lumière-ténèbres, Dieu et le monde, Dieu et le diable; l'idée des biens de la vie éternelle déjà possédés (v, 13), de la mort déjà surmontée (iii, 14), de la victoire déjà remportée (ii, 13; iv, 4; v, 4), de l'union avec Dieu déjà réalisée (ii, 24; iii, 24; iv, 13, 15 sq.); la même insistance à mettre l'option décisive dans la foi au Fils de Dieu incarné (ii, 22; iv, 2; v, 5, 13, 20).

Cependant l'épître se distingue de l'évangile par quelques traits particuliers :

1. L'*affirmation du péché des chrétiens* (i, 8; ii, 1 sq.; v, 16 sq.), et par conséquent du caractère encore précaire de leur salut. Le chrétien est « passé de la mort à la vie » (iii, 14), et pourtant, il y a pour lui aussi « un péché qui va à la mort » (v, 16). « Quiconque est né de Dieu ne pèche pas » (v, 18), et cependant, « si nous disons que nous sommes sans péché, nous faisons (Dieu) menteur et sa parole n'est pas en nous » (i, 10). Pour ces péchés, « Jésus-Christ le juste » se tient « auprès du Père comme avocat » (ii, 1). Le chrétien est donc encore passible du Jugement.

2. L'*attitude d'attente eschatologique* est plus explicite que dans le IVe évangile. Certaines formules sont toutes proches des évangiles synoptiques. Le texte ii, 22 sq., 28 représente le Jugement comme une comparution au tribunal de Dieu et du Christ, au moment de la « Parousie », pour entendre un verdict. Le passage s'apparente assez étroitement à Matth., x, 32 sq.; Marc., viii, 37 sq.; Luc., ix, 26; xii, 8 sq.; II Thess., i, 9. La même conception se retrouve aussi dans iv, 17 sq. Ailleurs, l'auteur exprime une attente de la « manifestation » de ce que nous serons et une « espérance » dont on ne trouve pas de mention dans le IVe évangile (iii, 2 sq.).

W.-F. Howard résume ainsi la différence d'accent entre l'évangile et l'épître : « Le Jugement dans l'évangile est κρίσις; dans les épîtres, il est φανέρωσις » (*Christianity acc. to St John*, Philadelphia, 1946, p. 120).

3. L'*apport le plus important de la Ia Joa.* concerne ce que l'auteur appelle « l'assurance à la parousie » (ii, 28), ou « au jour du Jugement » (iv, 17). Le mot παρρησία, traduit assurance, signifie originairement le droit de parler librement. Du plan politique, l'usage l'a étendu au plan de l'amitié et Philon le dit : φιλίας συγγενές (*Quis rer. div. heres*, 21; cité par W.-F. Howard, *op. cit.*, 171). La Ia Joa. l'emploie en iii, 21 pour désigner les rapports confiants du chrétien avec Dieu. La condition, pour que nous ayons cette assurance au jour du Jugement, c'est de « demeurer en lui » (ii, 28). Il n'est pas douteux que « en lui » ne se rapporte à Jésus. Demeurer en lui, c'est être en communion vitale avec lui, adhérer à lui, vivre enveloppé de son amour. C'est aussi demeurer dans l'amour du Père, car « Dieu est amour (et) il a manifesté son amour en nous envoyant son Fils unique » (iv, 9 sq.). Celui qui vit dans cet amour voit venir avec assurance la Parousie, comme la rencontre avec celui en qui il demeure. En iv, 17, S. Jean, retournant sa pensée, affirme que cette assurance se trouve dans l'âme du chrétien accompli dans l'amour et qu'elle est le signe de la perfection de l'amour en lui : « La perfection de l'amour en nous, c'est que nous ayons une confiance assurée au jour du Jugement. »

Ces deux textes apportent un complément d'une importance capitale à la doctrine du Jugement. Dans le IVe évangile, nous avons vu que, du point de vue de Dieu, le Jugement n'était autre que la manifestation de son amour. S. Jean se place ici du côté de l'homme et nous apprend qu'il doit aussi, dépassant le plan de la crainte, accéder au plan de l'amour : « L'amour parfait bannit la crainte, car la crainte suppose un châtiment. Celui qui craint n'est pas parfait dans l'amour » (iv, 18). Ainsi, à tous égards, pour S. Jean, la doctrine du Jugement ne s'achève que dans la doctrine de l'Agapè.

3° *L'Apocalypse.* — L'Apocalypse est par excellence le livre du Jugement. Mais il faut reconnaître qu'en raison même de son genre littéraire, il demeure pour nous dans une large mesure « le livre scellé ».

1. *Nature du Jugement.* — Les grandes composantes de la notion de Jugement s'entremêlent étroitement en un vaste drame de caractère à la fois guerrier, judiciaire et mystique.

a) La victoire de Dieu. — Le Jugement est pour l'Apocalypse avant tout le triomphe de Dieu sur les puissances du mal déchaînées dans le monde. L'atmosphère est l'atmosphère de bataille de mainte page de la littérature apocalyptique, soit biblique, soit extra-biblique. L'imagerie est guerrière : colère, fureur, rassemblement d'armées, cuve pleine de sang, festin de carnage, cris de victoire, voix de tonnerre,

anges forts, Agneau debout dans la plénitude de la puissance, Dieu παντοκράτωρ. C'est tout un arsenal de Jour de Yahweh.

Le livre est un message adressé aux chrétiens persécutés pour leur donner confiance dans l'issue du conflit. Leur cause est la cause de Dieu et de son Christ. La puissance persécutrice, la Bête, n'est qu'un instrument entre les mains du Dragon (XIII, 1 sq.). Or le Dragon est d'ores et déjà vaincu. Précipité par Michel sur la terre, avec « ses anges », « il ne lui reste que peu de temps » (XII, 12; XIII, 5). Nous assistons aux derniers efforts de sa rage. Déjà s'annonce la ruine de Babylone, « la grande prostituée » (XV, 1, 7; XVI, 1, 17-21; XVII, 5 sq.). Derrière cette ruine se profilent la grande bataille eschatologique, la victoire des armées du Verbe, le massacre des armées de la terre; pour finir, la chute dans l'abîme des puissances maléfiques : la Bête, le faux prophète, le Dragon, la mort, l'Enfer même, avec « tous ceux qui ne furent pas trouvés inscrits dans le livre de la vie » (XX, 15), et la disparition de tous dans « l'étang de feu et de soufre », où « ils seront tourmentés de jour et de nuit aux siècles des siècles » (XX, 9 sq.).

b) La perspective judiciaire. — Conjointement au cadre guerrier, l'Apocalypse conserve le cadre judiciaire traditionnel du drame eschatologique. L'histoire est le théâtre, non seulement d'un immense conflit de puissance, mais d'une sorte de vaste procès, devant le tribunal de Dieu.

Dès le seuil de l'Apocalypse, le Christ apparaît avec les signes et les attributs du pouvoir judiciaire suprême : yeux de flamme, épée à double tranchant, clés de la mort et de l'Hadès. Il dresse contre les relâchements des Églises un réquisitoire et prononce un verdict.

Par ailleurs, un grand sentiment de justice traverse toute l'Apocalypse : appels des martyrs à une juste vengeance de leur sang versé (VI, 10; XVI, 7; XVIII, 24; XIX, 2), hommages passionnés rendus à la justice des Jugements de Dieu (XV, 3 sq.; XVI, 5 sq.; XIX, 1 sq.).

C'est au ch. XII qu'apparaît le plus nettement le cadre du procès. Satan, dans le ciel, joue le rôle d'accusateur des hommes devant Dieu. Mais, chassé par la victoire de Michel, il doit céder la place à l'Agneau, qui désormais partage le trône même du Souverain Juge : « Maintenant la victoire... est à Dieu et l'autorité est à son Christ » (XII, 10). Satan, débouté et précipité sur la terre, s'efforce, pendant le peu de temps qui lui reste, de regagner les positions perdues. Mais les saints ont puissance de le vaincre « par le sang de l'Agneau et par la parole à laquelle ils ont rendu témoignage » (XII, 11). Ce double témoignage réfute victorieusement au tribunal de Dieu l'accusation de « l'ancien serpent ».

Le drame apocalyptique se termine par la scène traditionnelle des dernières assises. On voit apparaître « un grand trône éclatant de lumière et Celui qui était assis dessus...; les morts, grands et petits, debout devant le trône; des livres ouverts... » (XX, 11 sq.). La victoire de Dieu et de l'Agneau n'est consommée qu'après un verdict en règle « d'après ce qui est écrit dans les livres », livres de comptabilité morale et livre de prédestination : « Ils furent jugés chacun selon ses œuvres » (XX, 13).

Le Jugement est pour l'Apocalypse, comme pour le IVe évangile, une œuvre de lumière. Le juge aux yeux de flamme est le Verbe de Dieu. Son regard qui scrute les reins et les cœurs (II, 2, 9, 13, etc.) suffit. Son glaive est le glaive de la vérité. Le terme de son entreprise est l'instauration de la cité étincelante de clarté, d'où le mensonge se trouve à jamais banni.

c) Le point de vue mystique. — Un grand sentiment de la sainteté divine s'exprime aussi dans l'Apocalypse. Le feu de la colère divine purifie la cité nouvelle de tous les éléments impurs : « Dehors les chiens, les magiciens, les impudiques, les meurtriers, les idolâtres et quiconque aime le mensonge! » (XXII, 15.) L'image de la moisson et de la vendange, dans la vision anticipée du ch. XIV, évoque la grande purification dont parlait le Précurseur.

Mais à travers les visions d'orage qui constituent l'Apocalypse, d'autres visions apparaissent, radieuses de clarté et de miséricorde. Un dessein d'amour se révèle. Les noces de l'Agneau se préparent; l'épouse se dispose; elle revêt le fin lin, éclatant et pur, dont il lui a été donné de se vêtir, ce lin fin que sont « les vertus des saints » (XIX, 7 sq.). Et la Jérusalem nouvelle descend, tout enveloppée de tendresse divine. C'est la raison dernière et le terme du Jugement.

2. *Le Juge.* — *a) Dieu.* — Ainsi que toute la Bible, l'Apocalypse réserve le Jugement à Dieu, comme elle lui attribue l'œuvre créatrice (IV, 11; XIV, 7). Il est « l'α et l'ω » (I, 8; XXI, 6). C'est vers lui que les âmes de ceux qui ont été immolés crient d'une voix forte pour demander justice (VI, 10). C'est lui qu'adorent les vingt-quatre vieillards, en disant : « Votre colère est venue » (XI, 18); lui que l'ange de l'Évangile éternel annonce à toute la terre par ce cri : « Craignez Dieu, ...car l'heure de son Jugement est venue » (XIV, 7). Le Jugement est l'heure de sa colère (XI, 18; XIV, 19; XV, 1, 7; XIX, 15), de sa fureur (XIV, 10). C'est « le grand Jour du Dieu tout-puissant » (XVI, 14), l'établissement de son règne (XI, 17; XIX, 6). C'est lui qui juge la grande prostituée (XVIII, 5; XIX, 2). C'est lui qui siège mystérieusement sur le trône (XX, 11; XXI, 5, 8). C'est vers lui que monte la louange : « Tu es juste, ô toi qui es et qui étais, parce que tu as jugé... » (XVI, 5-7; XIX, 2). Un texte suppose, comme dans les synoptiques, que le Jugement se passe en sa présence avec le Fils de l'homme comme avocat des justes : « Celui qui vaincra, je confesserai son nom devant mon Père et devant ses anges » (III, 5).

b) Le Fils de l'homme, l'Agneau. — Fréquemment aussi, le Christ est Juge, investi du pouvoir suprême. Déjà, par analogie avec Matth., XXIV, 30, etc., on peut interpréter dans ce sens la vision du prologue : « Le voici qui vient sur les nuées. Tout œil le verra..., et toutes les tribus de la terre se frapperont la poitrine en le voyant » (I, 7); plus sûrement encore, la vision initiale du Fils de l'homme avec les attributs du Jugement (I, 12-20); la vision du c. VI, où l'Agneau apparaît, muni des sept cornes de la puissance souveraine et du pouvoir d'ouvrir les sept sceaux (V, 6-10); peut-être aussi, en XIV, 1-5, la vision de l'Agneau sur le mont Sion, suivi des 144.000; en tout cas, un peu plus loin, celle du Fils de l'homme, assis sur une nuée blanche, ayant sur sa tête une couronne d'or et dans sa main la faucille tranchante, destinée à la moisson de la terre (XIV, 14-16); de même, au ch. XIX, la vision du Logos, « rois des rois et seigneur des seigneurs », qui « juge et combat avec justice » (XIX, 11-16). Dans la scène du Jugement final, le livre de vie, qui contient le sort éternel des hommes, est appelé « le livre de vie de l'Agneau » (XXI, 27). Enfin, c'est toujours le même personnage qui dit, non sans mystère, à la fin de l'Apocalypse : « Je viens bientôt et ma rétribution est avec moi » (XXII, 12).

Mais il est notable que, dans l'Apocalypse comme dans le IVe évangile, le Christ Juge est intimement associé à Dieu. Il tient son pouvoir judiciaire de son Père et l'exerce avec lui dans une parfaite unité. Le Père lui en a fait don (II, 27). Il partage avec lui son trône et son empire (III, 21; XI, 15; XXII, 1, 3). Il n'y a qu'une royauté et qu'un pouvoir : « la royauté de notre Dieu et le pouvoir de son Christ » (XII, 10); qu'une colère, qu'on appelle indifféremment la colère de Dieu ou la colère de l'Agneau (VI, 16; XIX, 15);

qu'une « venue », celle du Fils de l'homme et celle du Tout-Puissant (I, 7 sq.); qu'une Parole, pour juger le monde : le Verbe de Dieu (XIX, 13). On ne peut traduire plus fortement que par ce dernier titre l'unité de Dieu et du Christ dans l'exercice du Jugement; c'est la doctrine même du IVe évangile. Peut-être discerne-t-on une trace de cette doctrine johannique dans l'ordre donné au Fils de l'homme, au ch. XIV, de lancer sa faucille pour moissonner. « L'ordre, remarque un commentateur, vient en réalité du Père, qui transmet au Fils par un messager le pouvoir de juger (Joa., V, 22, 27) » (A. Gelin, dans *La Sainte Bible* de L. Pirot, XII, *ad loc.*). Enfin une même louange enveloppe également Dieu et l'Agneau (V, 13); le cantique de Moïse, à la gloire des Jugements de Dieu, devient « le cantique de l'Agneau » (XV, 3 sq.).

c) Les saints. — Un des traits les plus remarquables de l'Apocalypse, c'est la participation active des saints et des anges au Jugement. Dans la lettre à l'Église de Thyatire, le Fils de Dieu dit : « Celui qui vaincra et qui gardera mes œuvres, je lui donnerai pouvoir sur les nations. Il les gouvernera avec un sceptre de fer, ainsi que l'on brise les vases d'argile » (II, 26; cf. V, 10). La promesse trouve sa réalisation dans le millénaire. Les saints y reçoivent participation au pouvoir royal et judiciaire de l'Agneau : « Je vis des trônes; des gens s'y assirent et pouvoir de Jugement leur fut donné » (κρίμα : XX, 4 sq.). Ce règne millénaire ne désigne, semble-t-il, « que la glorification des martyrs avec le Christ, avant qu'interviennent la fin du monde et la résurrection générale. Rien n'indique que ce règne... doive se dérouler sur la terre » (J. Huby, *Apocalypse et histoire*, dans *Construire*, XV, 1944, p. 99). Pendant toute la durée du drame apocalyptique, qui est le temps de l'Église militante et du Jugement, les saints assistent l'Agneau, comme les 144.000, « rachetés de la terre », qui « l'accompagnent partout où il va » (XIV, 1-5). Ils lui sont intimement associés. Leur prière s'efforce de hâter l'intervention du Jugement divin (VI, 9 sq.; VIII, 3 sq.). La ruine de Babylone semble être le fruit de leur intercession (XVIII, 20). Enfin tout le déroulement des Jugements de Dieu est ponctué par l'approbation des saints et du monde angélique (XV, 2 sq.; XVI, 5 sq.; XIX, 1-6); sorte d'immense Amen liturgique, qui signifie la communion de toute la création rachetée au Jugement de Dieu et de l'Agneau. C'est la façon dont l'Apocalypse exprime le caractère collectif, ecclésial, du Jugement, que nous avons relevé dans tous les principaux écrits du N. T. Le personnage du Christ comme Juge prend de ce fait toute son ampleur, enraciné d'une part dans le mystère de Dieu, déployé d'autre part dans l'immensité des multitudes angéliques et humaines.

d) Le kosmos. — Comme l'acte créateur, le Jugement est universel. Il embrasse le monde matériel, humain et même angélique. C'est l'avènement d'un « nouveau ciel et d'une terre nouvelle » (XXI, 1), conquis par le sang de l'Agneau, illuminés par le gloire de Dieu, fécondés par l'eau vive jaillie du trône de Dieu et de l'Agneau. C'est le « retour aux origines », caractéristique de la littérature apocalyptique.

3. *Le critère du Jugement.* — L'Apocalypse se fait une conception éminemment active et même héroïque du salut. Les hommes sont jugés sur leurs « œuvres ». Le mot ἔργα est un des plus caractéristiques de l'ouvrage. L'épouse, qui est l'Église, se revêt pour les noces des δικαιώματα, c'est-à-dire des vertus des saints (XIX, 8). Est couronné « le vainqueur » (II, 7, 11, 17, 26; III, 5, 12, 21; XII, 11; XV, 2; XXI, 7); celui qui « garde la parole » (III, 8; XII, 11; XXII, 7); celui qui « garde les commandements de Dieu » (XII, 17; XIV, 12), « les œuvres du Fils de Dieu » (II, 26), « le témoignage de Jésus » (XII, 17); celui qui n'a pas « renié sa foi » (II, 13; III, 10; XIV, 12), qui a méprisé sa vie jusqu'à mourir (VI, 9; II, 10;XII, 11; XX, 4), qui « veille » (XVI, 15), qui « meurt dans le Seigneur » (XIV, 13); le « témoin fidèle » (II, 13; XVII, 6). Il peut « se reposer de (ses) travaux, car, (de tels hommes), leurs œuvres les suivent » (XIV, 13). L'Église de l'Apocalypse est l'Église des martyrs.

Sont voués à l'étang de feu et à la seconde mort « les lâches », les renégats, les « infidèles » (XXI, 8), les « tièdes » (III, 14 sq.) et les idolâtres, fornicateurs, blasphémateurs endurcis, les adorateurs de la Bête, ceux qui aiment le mensonge et tous les vices du paganisme. L'Apocalypse les exclut de la Jérusalem nouvelle avec une âpreté farouche (XXI, 8; XXII, 11, 15).

Partisan d'une conception de vie si héroïque, l'auteur sait cependant ce qui revient à la grâce : « Le salut vient de notre Dieu » (VII, 10); les martyrs ont « vaincu par le sang de l'Agneau » (VII, 14; XXII, 14); sont sauvés ceux qui ont été marqués du sceau (VII, 3; IX, 4; XX, 4) et dont le nom a été inscrit dans le livre de vie de l'Agneau dès la création du monde (XIII, 8; XVII, 8; XX, 12, 15; XXI, 27).

4. *Le temps du Jugement.* — La difficulté principale dans l'interprétation de l'Apocalypse consiste à déterminer la portée historique exacte des visions et des prophéties. Le P. Huby résume ainsi les deux tendances dominantes parmi les exégètes catholiques actuels : « Les uns, exception faite pour les visions qu'ils regardent comme prophétiques, le triomphe du Christ sur la Rome persécutrice et sa victoire à la fin des temps..., tiennent dans l'explication de l'Apocalypse les yeux constamment fixés sur l'histoire romaine de Néron à Domitien, comme si elle était inscrite en filigrane au travers de l'Apocalypse... Les autres, sans se détacher complètement de cette histoire, élargissent la portée des symboles pour les appliquer à des réalités qui dépassent immensément le cadre de cette fin du Ier siècle » (art. cité, p. 92). Pour ceux-ci, « l'Apocalypse décrit avec beaucoup d'ampleur les jugements historiques et continus... » (B. Allo, *L'Apocalypse*, Paris, 1921, p. CXCI), les grandes étapes de ce « Jugement à plusieurs phases », qui s'étend « sur tous les temps messianiques » (*ibid.*, p. CXXIII) jusqu'à la Parousie. Pour les autres, l'Apocalypse décrit la montée progressive du Jugement de Dieu sur Rome-Babylone, jusqu'à sa ruine finale; et cette ruine est, comme la prophétie de la chute de Jérusalem dans les évangiles synoptiques, intimement liée à la vision de la fin du monde et du Jugement dernier; si intimement, qu'il est impossible de déterminer, non seulement quelle durée doit séparer les deux événements, mais encore de distinguer des étapes dans cette durée. Le Jugement de Dieu monte d'un même mouvement sur Rome et sur le monde. C'est le procédé traditionnel des Apocalypses. Cette dernière interprétation semble plus conforme au genre littéraire du livre et à la nature de la prophétie.

Quelle que soit d'ailleurs l'interprétation adoptée, le but principal de l'Apocalypse, et reconnu de tous, est, selon l'expression du P. Huby, « de nous faire saisir par la foi la contemporanéité du Jugement de Dieu aux événements de l'histoire, la présence de l'éternité au sein du temps historique, jusqu'à la résorption de celui-ci dans celle-là » (J. Huby, *Autour de l'Apocalypse*, dans *Dieu vivant*, n. 5, 1946, p. 129). L'histoire est sous le Jugement de Dieu. Dieu en est le maître et l'arbitre souverain.

Cette affirmation est celle de la littérature apocalyptique tout entière. Mais l'Apocalypse johannique y apporte une assurance nouvelle, du fait que le Juge

est aussi l'Agneau immolé. Comme l'écrit M. Goguel, « c'est le même fait que nous avons constaté, chez Jésus d'abord, chez Paul ensuite, dans la conception de Jean; le Messie sauveur et triomphateur du drame final n'est pas un Messie inconnu, prophétisé et espéré, c'est un Messie connu et possédé; la victoire qu'il doit, en fait, remporter un jour prochain d'une manière manifeste, est déjà remportée en principe. Celui qui doit livrer le dernier combat est déjà le vainqueur. Il est » celui qui a été mort et qui vit aux siècles des siècles » (I, 18; II, 8), « le lion de la tribu de Juda qui a remporté la victoire » (v, 5). L'apocalyptique juive a la certitude de la victoire finale et de la délivrance, cette certitude est fondée sur sa foi en Dieu. De cette assurance l'apocalyptique chrétienne a le sentiment de posséder un gage certain; l'acte décisif de la victoire finale est accompli. Ses conséquences se développeront avec une inéluctable nécessité. De là l'accent, non pas seulement d'espérance et de confiance en Dieu, mais de triomphe, des cantiques de l'Apocalypse. Le cadre de l'apocalyptique est conservé, mais un contenu nouveau y a été versé » (*Eschatologie et apocalyptique dans le christianisme primitif*, dans *Rev. de l'hist. des relig.*, CVI, 1932, p. 493 sq.).

IX. Conclusion. — 1° *Continuité du N. T. avec la Bible et la tradition juive.* — La doctrine du Jugement, dans le N. T., se relie directement à la Bible et à la tradition juive. Elle en garde non seulement les images et les modes d'expression, mais le cadre et les idées fondamentales. Le cadre temporel est, même chez S. Jean, le plus mystique de tous les auteurs néotestamentaires, celui d'une durée linéaire, dominée par la perspective d'un Jour qui vient, et qui doit en résoudre les contradictions, le Jour de Dieu. L'idée fondamentale est la même que dans la Bible et dans toute la pensée juive, à savoir que l'histoire des hommes se déroule sous le regard de Dieu, mais que Dieu n'en est pas le spectateur indifférent et impassible. Dieu s'intéresse à cette histoire; il la juge et s'y considère comme engagé personnellement. Et son Jour sera la manifestation éclatante de son Jugement.

Les traits caractéristiques du Jour de Dieu, tels qu'ils apparaissent dans l'enseignement de Jésus et dans tout le N. T., sont aussi profondément bibliques : manifestation de sainteté, de puissance, de justice et de bonté tout ensemble, le Jugement de Dieu jettera sur toute l'histoire de l'homme un flot de lumière infaillible, séparera le bien et le mal, donnera à chacun son salaire et établira le Règne du Créateur sur la défaite des puissances mauvaises. Ce sera le dernier jour de ce monde. Le dernier mot sera à Dieu.

Enfin, parmi les représentations retenues par Jésus et par le N. T., la plus importante est celle du mystérieux personnage dont Dieu se sert pour établir son Règne : le Fils de l'homme, le Christ.

2° *Originalité du N. T.* — S'il a gardé l'essentiel de l'eschatologie et de l'apocalyptique juives, le N. T. l'a cependant entièrement renouvelé. Le principe de cette transformation est l'apparition du Fils de l'homme au milieu du temps. Il en résulte une assurance vis-à-vis des événements derniers, que les écrits antérieurs ne pouvaient pas soupçonner. Le Juge qui viendra sur les nuées du ciel à la fin des temps, revêtu de la gloire de Dieu et investi de sa toute-puissance, n'est plus un inconnu, » une simple figure d'apocalypse, mais l'Homme Jésus, que beaucoup ont connu, lorsqu'il était sur la terre, et dont beaucoup ont connu la résurrection » (W.-G. Kümmel, *Die Eschatologie der Evangelien*, dans *Th. Bl.*, XV, 1936, p. 233). Le Jour de Dieu ne peut plus être paré des couleurs fantaisistes de l'imagination apocalyptique. Le Jour de Dieu devient le « Jour du Christ Jésus » et l'essentiel en a été révélé dans sa vie, dans sa mort et sa résurrection. « Nous avons vu sa gloire », écrit S. Jean (I, 14). Nous avons été « témoins oculaires de sa majesté », reprend la II[a] Petri (I, 16). La sentence du Juge est attendue encore « avec crainte et appréhension » (Phil., II, 12). Mais le N. T. en connaît la teneur; le verdict n'a rien d'imprévu : « La parole que j'ai dite, voilà qui condamnera au dernier jour » (Joa., XII, 48). La séparation du bien et du mal tarde encore, l'ivraie et le froment demeurent emmêlés; mais, » plus affilée qu'un glaive à deux tranchants » (Hebr., IV, 12), la parole de Dieu déjà sépare les fils de lumière et les fils de ténèbres (Eph., V, 8). Quant au monde nouveau, le don royal du dernier jour, le N. T. retient l'idée apocalyptique qu'il se tient dans le ciel, tout prêt, comme un héritage incorruptible, sans souillure et inflétrissable » (I Petr., I, 4 sq.; Act., III, 20 sq.; Apoc., XXI, 1 sq.) et qu'au jour venu, « les nouveaux cieux et la nouvelle terre » apparaîtront (II Petr., III, 13). Dans cette pensée, les chrétiens « tressaillent d'une joie ineffable » (I Petr., I, 8 sq.). Mais le N. T. sait aussi que l'Église, communauté de la fin des temps, « race choisie, sacerdoce royal, nation sainte, peuple que Dieu s'est acquis » (I Petr., II, 9), possède déjà par l'Esprit du Christ, les prémices et les arrhes de cet « héritage » (Eph., I, 14). Bref, le N.-T. attend encore le dernier jour, mais il sait que « celui qui écoute (la) parole et croit... a la vie éternelle et n'est pas sujet au Jugement, mais il est passé de la mort à la vie » (Joa., V, 24).

Cette présence anticipée, au cœur de l'histoire, du mystère de la fin éclaire d'une lumière nouvelle tous les problèmes eschatologiques. Le Jour de Dieu et son Jugement n'apparaissent plus comme le coup de théâtre qui remet tout en ordre, mais comme une réalité déjà présente et intérieure à l'histoire. Par là se réalise la synthèse entre la nécessaire transcendance de l'intervention divine et l'immanence du Jugement à l'histoire.

Retenant comme essentielle la réalité objective des événements derniers et garantissant par ailleurs le caractère intérieur et actuel du Jugement divin, le N. T., pour le même motif, fait la synthèse de l'apocalyptique et de la mystique.

Reconnaissant la valeur de la durée temporelle et le sens du dernier jour, mais affirmant par ailleurs la plénitude, grâce au Christ et à l'Église, du moment présent, il fait la synthèse du temps et de l'éternité.

Maintenant la souveraineté et l'équité absolues du verdict de Dieu, mais l'alliant à la démarche histotique de sa volonté salvifique dans son Fils et par son Église, il réalise la synthèse de la justice et de l'amour.

Un tel approfondissement et un tel équilibre n'ont été possibles que par la venue dans l'histoire de Celui qui, l'ayant ouverte par la création (Joa., I, 3), la consommera par le dernier Jugement. « Son nom est le Verbe de Dieu » (Apoc., XIX, 13).

Bibliographie. — L. de Grandmaison, art. *Jésus-Christ*, p. 264-294, dans *Dict. apol. de la foi cath.*; J. Rivière, art. *Jugement*, dans *Dict. de théol. cath.*; R.-H. Charles, art. *Eschatology*, dans *Encyclop. Bibl.* de T.-K. Cheyne; E.-C. Dewick, art. *Eschatology*, dans *Dict. of the Apost. Church* de Hastings; W. Morgan, art. *Judgment*, *ibid.*; A.-B. Davidson, art. *Eschatology*, dans *Dict. of the Bible* de Hastings; W. Fairweather, art. *Development of Doctrine*, *ibid.* (extra vol.); Lewis A. Muirhead, art. *Eschatology*, dans *Dict. of Christ and the Gospels*; Deissner, art. *Eschatologie* et *Gericht Gottes*, dans *Die Relig. in Gesch. and Gegenw.*; K.-L. Schmidt, art. *Jesus-Christus*, *ibid.* — *Theolog. Wörterb. zum N. T.*, art. ἡμέρα (Delling), κρίνω (Büchsel), etc.; E. Osty, *Les épîtres de S. Paul*, Paris, 1945; *Les évangiles synoptiques*, Paris, 1947 (traductions très souvent utilisées dans cet article).

1° *N. T. en général.* — L. Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im A. und N. T.*, Freiburg in Br., 1890; R.-H. Charles, *A critical*

history of the doctrine of a Future Life in Israel, in Judaism and in Christianity, Londres, 1899; E.-C. Dewick, *Primitive Christian Eschatology*, Cambridge, 1912; K.-L. Schmidt, *Eschatologie und Mystik im Urchristentum*, dans *Zeitschr. für die neutest. Wissensch.*, XXI, 1922; G. Gloege, *Das Reich Gottes im N. T.*, Borna-Leipzig, 1928; *Reich Gottes und Kirche im N. T.*, Gütersloh, 1929; H.-E. Weber, *Eschatologie und Mystik im N. T.*, Gütersloh, 1930; J.-B. Frey, *La vie de l'au-delà dans les conceptions juives au temps de J.-C.*, dans *Biblica*, XIII, 1932, p. 129-168; M. Goguel, *Eschatologie et apocalyptique dans le christianisme primitif*, dans *Rev. de l'hist. des relig.*, CVI, 1932, p. 381-434, 489-524; B. Rigaux, *L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans l'A. et le N. T.*, Gembloux-Paris, 1932; P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen, 1934; J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de J.-C.*, Paris, 1935; F. Holmström, *Das eschatologische Denken der Gegenwart*, Gütersloh, 1936; W.-G. Kümmel, *Die Eschatologie der Evangelien. Ihre Geschichte und ihr Sinn*, Leipzig, 1936; J. Héring, *Le Royaume de Dieu et sa venue d'après Jésus et S. Paul*, Paris, 1937; H.-D. Wendland, *Geschichtsanschauung und Geschichtsbewusstsein im N. T.*, Göttingen, 1938; F.-M. Braun, *Où en est l'eschatologie du N. T.?*, dans *Rev. bibl.*, XLIX, 1940, p. 33-54; W. Clark Kennett, *Realized Eschatology*, dans *Journ. of bibl. Liter.*, LIX, 1940, p. 367-383; O. Cullmann, *Le retour du Christ, espérance de l'Église, selon le N. T.*, Neuchâtel, 1943; H.-H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*, Londres, 1947; O. Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchâtel, 1947.

2° *Évangiles synoptiques.* — J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen, 1892; Lewis A. Muirhead, *The Eschatology of Jesus*, Londres, 1904; M.-J. Lagrange, *L'avènement du Fils de l'homme*, dans *Rev. bibl.*, XV, 1906, p. 382-411, 561-574; E. von Dobschütz, *The Eschatology of the Gospels*, Londres, 1910; E.-F. Scott, *The Kingdom and the Messiah*, Edinburgh, 1911; E.-W. Winstantley, *Jesus and the Future*, Edinburgh, 1913; A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, 1921; E.-F. Scott, *The place of apocalyptical Conceptions in the Mind of Jesus*, dans *Journ. of bibl. Liter.*, XLI, 1922, p. 137-142; A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Paris, 1929; H.-D. Wendland, *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus*, Gütersloh, 1931; T.-W. Manson, *The Teaching of Jesus*, Cambridge, 1935; C.-H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, Londres, 1936; F. Busch, *Zum Verständnis der synoptischen Eschatologie; Markus 13, neu untersucht*, Gütersloh, 1938; R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn*, München, 1940; W. Grundmann, *Jesus der Galiläer und das Judentum*, Leipzig, 1940; J. Leipoldt, *Jesu Verhältnis zu Griechen und Juden*, Leipzig, 1941; M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt*, Bern, 1941; W. Michaelis, *Der Herr verzieht nicht die Verheissung. Die Aussagen Jesu über die Nähe des Jüngsten Tages*, Bern, 1942; W.-G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*, Basel, 1945; J. Bonsirven, *Les enseignements de J.-C.*, Paris, 1946.

3° *S. Paul.* — R. Kabisch, *Die Eschatologie des Paulus*, Göttingen, 1893; E. Teichmann, *Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht*, Freiburg-Leipzig, 1896; H. St John Thackeray, *The Relation of St Paul to contemporary Jewish Thought*, Londres, 1900; R. Kennedy, *St Paul Conceptions of the Last Things*, Londres, 1904; E. Tobac, *Le problème de la justification dans S. Paul*, Louvain, 1908; F. Tillmann, *Die Wiederkunft Christi nach der paulinischen Briefen*, Freiburg im Br., 1909; A. Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung*, Tübingen, 1911; H. Braun, *Gerichtsgedanke und Rechtfertigungslehre bei Paulus*, Leipzig, 1930; F. Guntermann, *Die Eschatologie des Hl. Paulus*, Münster in W., 1932; B. Brinkmann, *Die Lehre von der Parusie beim Paulus und im Buche Henoch*, dans *Biblica*, XIII, 1932, p. 315-334, 445-461; B. Allo, *S. Paul et la « double résurrection » corporelle*, dans *Rev. bibl.*, XLI, 1932, p. 187-209; H. Molitor, *Die Auferstehung der Christen und Nichtchristen nach dem Ap. Paulus*, Münster im W., 1933; H.-D. Wendland, *Die Mitte der paulinischen Botschaft*, Göttingen, 1935; O. Cullmann, *Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de Paul*, dans *Rev. d'hist. et de phil. relig.*, XVI, 1936, p. 210-245; J.-B. Orchard, *Thessalonians and the Synoptic Gospels*, dans *Biblica*, XIII, 1938, p. 19-42; F. Prat, *La théologie de S. Paul*[25], Paris, 1938; *S. Paul et la parousie*, dans J. Calès, *Le Père F. Prat*, Paris, 1942; J. Bonsirven, *L'évangile de Paul*, Paris, 1948.

4° *IV^e évangile.* — R. Bultmann, *Die Eschatologie des Johannesevangeliums*, dans *Glauben und Verstehen*, Tübingen, 1933; S. Mowinckel, *Die Vorstellungen des Spätjudentums vom heiligen Geistes als Fürsprecher und der johanneische Paraklet*, dans *Zeitschr. für die neutest. Wissensch.*, XXXII, 1933, p. 97-130; H. Pribnow, *Die johanneische Anschauung vom Leben*, Greiswald, 1934; K. Kundsin, *Die Wiederkunft Jesu in den Abschiedsreden des Johannesevangeliums*, dans *Zeitschr. für die neutest. Wissensch.*, XXXIII, 1934, p. 210-215; G. Staehlin, *Zum Problem der johanneischen Eschatologie, ibid.*, 225-259; B. Aebert, *Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums*, Würzburg, 1936; B. Cassien, *La Pentecôte johannique*, Paris, 1939; *Kirche oder Reich Gottes? Zur johanneischen Eschatologie, In Extremis*, 1939, p. 186-202; P.-H. Menoud, *L'originalité de la pensée johannique*, dans *Rev. de théol. et de philos.*, XXVIII, 1940, p. 245-253; W.-F. Howard, *Christianity according to St John*, Philadelphia, 1946; Th. Preiss, *La justification dans la pensée johannique*, dans *Hommage et reconnaissance à K. Barth*, Neuchâtel-Paris, 1946.

5° *Apocalypse.* — A. Wikenhauser, *Der Sinn, der Apokalypse mit einer Darstellung ihres Inhalts und litter. Aufbaus*, Münster im W., 1931; E. Rongy, *L'application de l'Apocalypse à l'histoire universelle de l'Église*, dans *Rev. eccl. de Liège*, XXIII, 1931, p. 92-96; A. Wikenhauser, *Das Problem des tausendjährigen Reiches in der Johannes Apokalypse*, dans *Röm. Quart. Schr.*, XL, 1932, p. 13-25; E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, 1920-1934, dans *Theolog. Rundschau*, VII, 1934, p. 269-314; VIII, 1935, p. 28-62; H.-M. Féret, *L'Apocalypse, vision chrétienne de l'histoire*, Paris, 1943; J. Huby, *Apocalypse et histoire*, dans *Construire*, XV, 1944, p. 80-100; H.-M. Féret, *Apocalypse, histoire et eschatologie chrétiennes*, dans *Dieu vivant*, n. 2, 1945, p. 115-134; J. Huby, *Autour de l'Apocalypse, ibid.*, n. 5, 1946, p. 119-130.

D. Mollat.

JUGES (LE LIVRE DES). — I. Place dans le canon et texte. II. Titre. III. Arrière-plan politique et religieux. IV. Données d'ordre littéraire. V. Les épisodes. VI. Théories sur la composition du livre. VII. Sens religieux du livre. Bibliographie.

I. Place dans le canon. Texte. — Dans le T. M. comme dans le texte des LXX, le livre des Juges fait suite au livre de Josué. Codices et Pères sont quasi unanimes. Si le *Basiliano-Venetus (N+V)* intercale Ruth entre les deux livres, c'est que les grecs, se plaçant au point de vue historique, ont voulu situer Ruth à l'époque qu'indique sa suscription (ils suivent d'habitude l'ordre : Juges-Ruth). Et si S. Épiphane, dans *De mens. et pond.*, 23, intercale Job entre Josué et Juges, au n. 4 de la même œuvre, il les joint comme le font les autres Pères. Il résulte de cette disposition traditionnelle que le livre est considéré comme un Livre historique par le texte grec et comme un livre prophétique (appartenant aux Prophètes antérieurs) dans le texte hébreu.

Le T. M. est en assez bon état. « Si nous mettons à part le cantique de Débora, le texte hébreu des Juges peut être considéré comme bien conservé, pouvant être comparé à ce point de vue aux parties narratives de Josué et des Rois, supérieur à Samuel » (Burney, *The Book of Judges*, Londres, 1918). Il y a nombre de fautes : confusion ou transposition de lettres et de mots, dittographies et gloses. Burney a consciencieusement fait la liste de toutes celles qui lui paraissent s'imposer (p. CXXIII sq.). Peut-être y a-t-il là quelque exagération, car la grammaire hébraïque était plus souple dans ses formes et dans son vocalisme qu'on ne l'admet souvent. Il faut faire encore plus de réserves sur les corrections proposées par Kittel dans sa belle édition critique.

Devant les incertitudes de l'hébreu, beaucoup d'auteurs préfèrent suivre le texte des LXX. Mais le texte grec se présente sous plusieurs formes. L'*Alexandrinus* et le *Vaticanus* divergent au point que l'édition de

Rahlfs a jugé nécessaire de donner parallèlement les deux versions in extenso. Comment déterminer leurs rapports? Travaillant séparément sur ce sujet, Moore et Lagarde avaient cru reconnaître deux traditions indépendantes. Otto Pretzl reprit la question en 1925 et aboutit à une autre conclusion. Le texte *B* ne serait qu'une recension du texte *A*, lequel représenterait la recension d'Origène (mais pas dans toute sa pureté). Si *B* a une terminologie particulière, c'est que le recenseur l'a voulu, pour diverses raisons qui ne s'inspirent pas de la critique.

Voici comment Pretzl présente l'histoire du texte grec :

1° La κοινὴ ἔκδοσις, la tradition commune, c'est-à-dire le texte de base d'Origène, serait représentée par les mss. *M*, *N*, *h*, *y*, b^2.

2° La recension d'Origène serait assez bien conservée dans *G* et la Syro-hexaplaire. On la retrouverait également d'une manière imparfaite dans *A*, *a* et *k*, avec plus d'exactitude dans *x*, *b* et *c*. Cette recension serait de tendance conservatrice, mais tendrait à se rapprocher du texte hébreu massorétique.

3° La recension de Lucien d'Antioche dépendrait de la précédente. Ses meilleurs représentants seraient *K*, *Z*, les minuscules *d*, *g*, *l*, *n*, *o*, *p*, *t*, *v*, *w*, et le ms. latin *Lugdunum*. Elle différerait de celle d'Origène par l'addition fréquente d'une seconde traduction pour le même membre de phrase. Elle contiendrait de plus des traductions propres, indépendantes de la recension d'Origène; ces traductions ne manifestent aucune orientation vers le T. M. : c'est un autre original grec qui les auraient inspirées.

4° Vient enfin la recension hésychienne (*B*, *e*, *f*, *i*, *j*, *q*, *r*, *s*, *u*, *z*, a^2). Elle est fondée sur le texte d'Origène, mais tend à se rapprocher du T. M. et reprend par ailleurs des mots de l'ancienne κοινή préorigénienne.

Au point de vue de la critique textuelle, une conclusion paraît donc s'imposer. C'est que trois éléments indépendants, trois traditions indépendantes, sont en présence : 1. le texte massorétique; — 2. les leçons de la vieille κοινή *(M, N, h, y, b^2)*; — 3. les leçons propres à Lucien *(K, Z, d...)*.

Il est certain que bien des leçons du grec paraissent supérieures au texte hébreu massorétique. Ainsi en VII, 6, le geste des Israélites ne paraît pas avoir été compris par l'hébreu; en VIII, 4, l'hébreu a été influencé par le verset suivant; en XI, 20, le texte parallèle des Nombres (XX, 21) soutient la leçon du grec contre une obscurité de l'hébreu, etc... De plus, bien des leçons de la κοινὴ ἔκδοσις *(M, N...)* supposent un hébreu plus coulant, donc plus vraisemblable, que l'actuel T. M. (IV, 14, 21; VII, 13). Par contre, dans d'autres passages, certaines suppressions ont été faites arbitrairement ou suggérées par des considérations dogmatiques (suppression du mot « Dieu » en IX, 13). Quant aux leçons propres à Lucien, si elles sont parfois curieuses, dans l'ensemble elles paraissent inférieures (II, 9; IV, 3; VI, 33; XVIII, 10; XX, 33), inspirées souvent par le seul désir de rendre le grec meilleur et plus pur.

Pour retrouver le texte dans sa pureté, il faudra donc, en règle générale, partir du T. M., mais tenir compte des leçons de *M*, *N*... (coïncidant d'ordinaire avec celles de *A*, dont le texte imprimé est plus répandu que celui de ces deux autres onciaux). Comme toujours en matière critique, il n'y a là qu'une indication, que d'autres raisons peuvent infirmer.

II. Titre. — Nous avons dans ce livre une série d'épisodes et de considérations religieuses sur la période qui s'étend de la mort de Josué à la jeunesse de Samuel. Le titre « Juges » indique qu'il ne s'agit pas d'une histoire suivie et complète de cette période de la vie d'Israël, mais du groupement de quelques hauts faits accomplis par les tribus israélites sous la direction d'antiques héros. Ils portent le nom de « Juges », שֹׁפְטִים, et l'on dit d'eux qu'ils « jugèrent » (verbe שָׁפַט) Israël.

Ce terme pourrait faire illusion à un lecteur français, de même que la traduction grecque (κριταί) aurait pu faire illusion à un hellène. Il ne s'agit pas là d'une magistrature. Dans certains cas (Débora, Samuel), le juge שָׁפַט tranche les différends, et sa fonction se rapproche de ce que nous entendons par *juge :* ils disent le droit, ils prononcent entre celui qui a raison et celui qui a tort. Mais le plus souvent, les *shôphetîm* israélites, comme les suffètes carthaginois, étaient à considérer plutôt comme des chefs. L'idée sémitique de « juger » qu'inclut la racine שׁפט a en effet un contenu plus pratique que théorique. Il ne s'agit pas de dire objectivement le droit, mais de rétablir une situation compromise par une action fâcheuse (voir l'analyse de ces notions hébraïques, avec des nuances légèrement différentes, dans J. Pedersen, *Israel, its life and culture*, I-II, Copenhague-Londres, 1926, p. 345, 348, 378). Le מִשְׁפָּט, la sentence, est la solution pratique qui rétablira la paix, c'est-à-dire l'intégrité, le *shâlôm* (שָׁלוֹם). Le juge est donc l'homme fort qui rétablit la situation d'Israël, d'une ou de plusieurs tribus, lorsque cette situation a été compromise par l'oppression des voisins jointe à l'infidélité de la nation elle-même. Ainsi pourra-t-on dire de Samson qu'il a jugé Israël (XV, 20; XVI, 31), alors qu'il n'eut jamais de fonction officielle, qu'il n'arbitra jamais aucun conflit, et que finalement son activité se termina dans les prisons de l'adversaire : mais pendant sa vie, il avait lutté contre l'oppresseur philistin et contribué à sauver l'héritage, le patrimoine d'Israël.

Dans le cas de Samson comme dans celui d'Aod, nous sommes loin du suffète carthaginois, pourvu d'une magistrature stable et définie dans une cité organisée. Israël est encore inorganique, et les institutions ne sont pas définies. C'est la valeur personnelle, suscitée par l'intervention libre de Yahweh, qui fait le juge. Il apparaît et disparaît sans règles fixes; il est, comme on l'a dit, bénéficiaire d'un « charisme ». On constate une tendance à transformer cette donnée mouvante en une institution stable : la judicature tend à devenir monarchie. Gédéon refuse cette monarchie, mais Abimélech, son fils, la convoite. Sollicité d'être juge, Jephté exige d'être reconnu, sinon comme « roi », du moins comme « puissant ». Au dernier terme de l'évolution, avant de choisir un roi, Samuel cherche à prolonger sa judicature en faisant de ses fils des juges : c'est un pas très net vers l'hérédité. Mais en elle-même la judicature reste une institution charismatique et instable. C'est à ce titre qu'elle a mérité la faveur des corporations prophétiques, soucieuses de respecter l'action divine directe et ses droits. Attachés à la présence immédiate de Dieu, aux phénomènes mystiques, les milieux prophétiques redoutent la transformation de la judicature en une institution monarchique, où à l'instar des royautés voisines le roi et la dynastie deviennent tout : le roi risque de faire écran entre Dieu et son peuple, par ses prétentions même à posséder un caractère divin. Rien de semblable n'était à redouter dans la judicature, où Dieu choisit son homme à l'heure et selon le mode qui lui plaît : « L'Esprit de Dieu le saisit... »

Le juge enfin n'est pas le chef suprême de tout Israël, car Israël n'est pas encore unifié : ce sera

l'œuvre de la monarchie. Les petits juges tout particulièrement (x, 1-5; xii, 8-15) ne sont que des héros locaux rattachés chacun à une tribu différente. Parmi les grands juges, Othniel délivre Juda, Aod Benjamin, Jephté Galaad, Samson agit dans un petit district danite à proximité de Juda. Seuls quelques-uns d'entre eux parviennent à grouper les tribus dans un effort commun, qui prélude à l'union sous Saül et David. Débora et Baraq unissent les tribus du Nord, se plaignent de l'absence de Ruben, Dan, Aser et Galaad, mais ne songent pas même à Juda. Gédéon rassemble Manassé, Aser, Zabulon, Nephtali et même Éphraïm. Samuel enfin paraît avoir eu un vaste rayonnement qui prépare la centralisation.

III. Arrière-plan politique et religieux. — 1° *Données archéologiques.* — Pour bien comprendre le livre biblique qui nous parle de cette période des Juges et être à même d'apprécier pleinement son genre littéraire, sa portée et son message, il est nécessaire de grouper les faits connus par l'archéologie. Les documents épigraphiques ne sont d'ailleurs pas très abondants. Entre la campagne de Ménephtah (vers 1230) et celle de Sheshonq, sous Roboam, l'Égypte s'intéresse peu à Canaan. Les Philistins, vaincus par Ramsès III (1198-1166) mais fixés à la côte, font en quelque sorte écran, car ils détiennent la voie de communication. L'Égypte garde des relations diminuées avec la Phénicie et Byblos (Voyage de Wenamon consigné dans le papyrus Golenischeff), mais elle est la proie de discordes intérieures et n'a pas l'occasion de s'occuper de l'intérieur de la Palestine. Les textes cunéiformes sont muets pour une raison analogue : Babylone est sans force et l'Assyrie n'a pas commencé sa grande expansion (malgré la randonnée de Téglath-Phalazar Ier sur la côte nord-syrienne).

Le travail archéologique toutefois, même ici, a donné des résultats appréciables : sans confirmer directement tel ou tel détail de la Bible, ils permettent de brosser de bons fonds de tableau (c'est l'impression la plus nette qui se dégage des pages lv-cxviii de Burney). Nous sommes à l'époque désignée par les archéologues comme le Fer I (pour ce mot et ce qui suit, cf. Fouilles et champs de fouilles, *Supplément*, iii, 331-436), plus exactement la première partie du Fer I (qui se prolonge jusque vers l'an 900), alors que la fin de la période des Juges et l'avènement de Saül se placent au milieu du xie s.). Après les dévastations de l'invasion israélite, on constate la réoccupation progressive de toute une série de sites : les fouilles d'Ascalon, Gibeah, Beth-Shean, Tell-Beit-Mirsim, Tell-en-Nasbeh, Beth-Shemesh, Tell-el-Farah, Tell-Abu-Hawam, Megiddo et Tell-ed-Duweir (cf. Albright, *Syro-Palestinian archæology*, dans *Haverford Symposium on archæology and the Bible*, New-Haven [Connecticut], 1938, p. 24), permettent de se faire une idée de la civilisation israélite en ce temps. La brillante civilisation du Bronze III a subi un coup dont elle se remet mal. Les belles formes de la poterie égéo-cananéenne font place à des profils plus durs. « Dans les sites reculés de la montagne le déclin est presque immédiat : les argiles sont mal épurées, les pâtes moins fines. Les formes dégénèrent et le décor sombre dans la banalité, en dépit de quelques innovations prétentieuses » (Barrois, *Archéologie biblique*, i, 443; cf. Watzinger, *Denkmäler Palästinas*, i, Leipzig, 1933, p. 77-84, et la critique de H. Vincent, dans *Rev. bibl.*, 1934, p. 292). C'est l'époque où la lampe en coquille multiplie ses becs et y perd son élégance, où les bibelots de fabrication locale relèvent un peu de tous les styles, où les épingles à œillet achèvent de disparaître (Barrois, *op. cit.*, 397).

Comme le laissent entendre les textes bibliques, il s'en faut que toutes les villes cananéennes aient été détruites; on voit au ch. ix du livre des Juges comment les Cananéens de Sichem continuent longtemps à prospérer dans le voisinage des Manassites. Abimélék, même devenu roi, n'y résidera pas en permanence avant le sac de la cité. Les intéressantes fouilles de Sichem (Sellin-Welter) ont confirmé ces données. « C'est durant la dernière phase de l'âge du Bronze et au début de l'âge du Fer que l'agglomération de Balata (= Sichem) atteignit sa plus grande prospérité. Ce développement est à mettre en rapport avec le rôle prépondérant joué par la cité au temps de l'invasion israélite et durant la période des Juges. On entreprit alors de couvrir la ville d'un nouveau rempart *(C)*, à la fois plus puissant et plus développé... » (Barrois, *op. cit.*, 185). Près de ce rempart, on a découvert les vestiges d'édifices publics, parmi lesquels un grand hall à murs massifs que Sellin s'efforça d'identifier avec le temple du Baal-Berith (Barrois, *op. cit.*, p. 186), sans peut être y être arrivé. Voilà un exemple par lequel l'archéologie souligne les progrès de la conquête israélite et son caractère imparfait. Cananéens et Israélites restent juxtaposés et la religion cananéenne garde toute sa vigueur comme en témoignent ces plaques dites d'Astarté, figures en argile de la déesse nue (emblème de fécondité), fort nombreuses dans les vestiges des maisons du Fer I. Ces maisons sont d'ailleurs mal bâties, et M. Albright, qui les a étudiées de près à Tell-Beit-Mirsim, a renoncé à donner le type de la maison palestinienne de cette époque (Barrois, *op. cit.*, 261; mais voir depuis *Annual of the American schools of oriental research*, xxi-xxii, New-Haven [Connecticut], 1943, p. 49 sq., pl. vii et fig. 3). La cité est en décadence, c'est le milieu pastoral et agricole de Gédéon et de Manué, de Saül et de Jessé, qui se fortifie et acquiert la prépondérance.

Installation des Israélites, juxtaposition des deux éléments israélite et cananéen, il faut ajouter une troisième donnée archéologique : l'arrivée d'un nouveau facteur : les Philistins. La poterie philistine a fait l'objet de nombreuses discussions. Elle n'a pas l'originalité qu'on a voulu lui attribuer : le P Vincent et R. Dussaud ont montré sa dépendance à l'égard de l'art mycénien tardif; M. Heurtley a définitivement tranché la question. Il n'en reste pas moins que les sites de la côte ont fourni une poterie dont le dessin et la couverte ont des traits propres par rapport à la poterie contemporaine des sites de la montagne (on trouve cependant de la poterie dite philistine à Tell-en-Nasbeh). Il semble qu'il y ait là l'indice de la présence d'une population particulièrement sensible à l'influence de l'Égée, ce qui convient bien aux Philistins.

2° *Tableau d'ensemble.* — Les données éparses dans le livre des Juges, jointes à ces faits historiques et archéologiques, ont permis de se faire une idée d'ensemble sur la situation politique et religieuse du moment, idée d'ensemble qui permet de mieux comprendre le livre.

Il n'y a pas d'unité en Israël. Chaque tribu est indépendante et souvent sans chef officiel. En cas de danger, les anciens s'assemblent. Il n'y a ni armée régulière ni police; les Juges sont des chefs de circonstance dont l'autorité ne s'impose qu'à une part restreinte du peuple. Leurs exploits ne leur assurent qu'une autorité temporaire (parfois prolongée), et une autorité limitée qu'en principe ils ne transmettent pas. A l'intérieur de la tribu, on trouve encore vivante et assez autonome une autre unité sociale, le clan, ainsi le clan d'Abiézer où naîtra Gédéon; c'est un intermédiaire entre la tribu et la famille patriarcale, mais toutes ces unités sociales sont basées sur les liens du sang. Pour unir les tribus il faut la crainte des peuples environnants, qui oblige à se donner une

autorité commune. D'où ce mouvement de concentration qui mène à la monarchie. Elle échoue avec Gédéon et Abimélek, réussit sur un territoire restreint avec Jephté, s'instaure définitivement sous la préséance de Samuel pour l'ensemble d'Israël.

Israël ne forme pas un État défini. Les frontières sont mouvantes et les tribus se déplacent. Au début les envahisseurs n'occupent guère que la montagne; villes et vallées ne seront soumises que peu à peu; il faudra la coalition dirigée par Baraq pour assurer aux Israélites la domination sur la plaine d'Esdrelon, dernier foyer politique cananéen dans le Nord. Le dernier foyer politique cananéen dans le Sud durera davantage; c'est la barrière formée par les villes de Jérusalem, Gabaon, Képhirah, Béroth, Kiriath-Yearîm. Il faudra attendre Saül et David pour que les Israélites en achèvent la sujétion et fassent ainsi disparaître l'isolement de Juda.

L'Égypte est repliée sur elle-même et ne menace pas ses anciens serviteurs. Mais ceux-ci, désunis et entourés d'ennemis, sont souvent dominés par d'autres peuplades, qui ont profité avec eux du recul de la civilisation en Canaan. Édom aura ses heures de suprématie sur la région d'Hébron, Moab sur la région de Jéricho. Les tribus madianites, c'est-à-dire les nomades de Transjordanie, font des incursions au delà du fleuve. Les Ammonites vont entrer en scène et mener la vie dure aux colonies juives du Galaad. Le péril le plus grave cependant ne vient pas de l'Est mais de l'Ouest : il vient des Philistins, ce peuple laissé comme un dépôt sur la côte lors du reflux des peuples de la Mer vaincus par Ramsès III. Ces Philistins ont un armement redoutable, car ils connaissent l'utilisation militaire du fer. Ils ne constituent pas une monarchie comme Édom ou Moab, mais une sorte de confédération de cinq villes, dont les chefs sont dits des *sérén*. Malgré leurs particularités, ainsi leur accoutrement, reconnaissable sur les ornements égyptiens (chapeau à plume...), ils se « canaanisèrent » très vite dans leur religion et dans leurs mœurs.

En fut-il de même de leurs rivaux israélites? Cela ne fait point de doute au point de vue économique. Peut-être à l'origine commerçants de pourpre *(kinahhu)*, les Cananéens étaient devenus peuple agricole. Les guerriers hébreux, après avoir achevé la conquête du sol et s'y être établis, apprennent des Cananéens les usages agricoles; ils deviennent peu à peu ces agriculteurs sédentaires qui formeront sous la monarchie le fonds social de la population. Sont-ils déjà commerçants? Peut-être dans la plaine d'Esdrelon; un passage du cantique de Débora (v, 6), sur les caravanes, y fait peut-être allusion, mais Éphraïm et Juda n'en sont pas encore à ce stade.

La civilisation cananéenne dans son ensemble attire la nouvelle population, et celle-ci n'est pas moins attirée par le religion des vaincus. Israël a pénétré dans cette terre avec une foi robuste en Yahweh, foi exaltée et confirmée par les victoires. Yahweh est le dieu national, le dieu des guerres et de la conquête. En cas de danger national, c'est autour de cette foi que l'on se resserrera spontanément, c'est au nom de Yahweh qu'on livrera la bataille; nous sommes encore au temps des guerres de Yahweh, le Dieu des origines de la nation. Mais la sédentarisation oriente les Israélites vers un nouvel idéal. Le baal cananéen, avec ses cultes de fertilité et sa religion de fécondité, apparaît bien séduisant. Le rythme de la vie agricole n'est-il pas scandé par les fêtes agricoles, fêtes des semailles, des moissons et de l'engrangement? L'Israélite va-t-il borner son imitation à la technique agricole, ou au rituel des fêtes dans la mesure compatible avec le yahvisme (cf. Ex., xxxiv)? Ne va-t-il pas suivre le Cananéen jusque dans ses réjouissances licencieuses sur les hauts lieux? Dans ces fêtes joyeuses de bombance et d'orgie, la sévère figure du Dieu de l'Horeb, à l'aspect moral et guerrier, ne risque-t-elle pas de s'estomper et d'être oubliée? Le fidèle yahviste enfin saura-t-il reconnaître son Dieu traditionnel, dans la force qui dispense en son champ moisson et fruits?

C'est là que va se jouer le drame religieux de la période des Juges. L'effort guerrier et la tension nationale se relâchent dans l'abondance relative du pays et la dispersion des tribus. Avant de parvenir à assimiler la civilisation agricole en fonction de leurs propres traditions, les Israélites paraissent abandonner celles-ci et se laisser assimiler par la civilisasement qui les livre à leurs ennemis, jusqu'au jour où un vigoureux effort assurera l'établissement de la monarchie davidique sur les bases traditionnelles, yahvistes et guerrières.

Quels sont les milieux qui auront conservé la tradition yahviste et auxquels on devra sa victoire? Deux milieux paraissent devoir retenir l'attention : le milieu lévitique et le milieu prophétique.

Le premier ne doit pas être défini d'après les conceptions de l'époque d'Esdras. A l'époque des Juges, le milieu lévitique est à définir comme le gardien et l'administrateur de villes saintes et de lieux de pèlerinage. Le lieu saint principal était celui de Silo où séjournait l'Arche d'alliance; le sacerdoce y était détenu par les Aaronides (branche d'Ithamar), à la fin de la période. Il y avait des lévites dispersés dans les autres tribus; ils y étaient *gêrîm*, c'est-à-dire des hôtes, des réfugiés, vivant avec la tribu bien que sans affinité directe de sang avec elle. On leur reconnaissait un privilège (xvii, 13), non une exclusivité (xvii, 5), dans les fonctions cultuelles. Leur orthodoxie n'était pas toujours très sûre, mais de par leur rattachement physique ou fictif (les bénéficiaires de la loi d'asile étaient probablement rattachés à la race sacerdotale, cet acte faisant d'eux la propriété du dieu) à la lignée aaronide, ils étaient un facteur de conservation de la tradition yahviste.

Le second milieu, prophétique, ne doit pas non plus être défini par référence aux grands prophètes du temps de la monarchie, mais comme celui des « fils de prophètes » dont nous parle le livre de Samuel. Ce sont des hommes qui vivent en marge de la société, et sont par là plus aptes à dénoncer les compromissions. Hommes de l'Esprit, ils gardent le contact avec la vie primitive et se groupent en confréries mystiques. Cette orientation est fréquente aux différentes époques de l'histoire, dans ces régions (monachisme des IVe-VIe s.; chiites extrémistes...). L'histoire de l'Égyptien Wen-Amon mentionne un cas de ce genre (bien qu'il s'agisse d'un individu isolé) dans la Phénicie du XIe s. avant notre ère. Peut-être y avait-il phénomènes semblables en Canaan. Toujours est-il que le yahvisme traditionnel leur donnait le cadre doctrinal adéquat et ils en furent les défenseurs : Samuel se joindra à eux.

3° *Cadre chronologique.* — Les travaux de ces dernières années permettent de fixer avec quelque certitude les termes qui enclosent la période.

Le terminus *ad quem* peut être précisé par la date de la fondation du Temple de Jérusalem. Celle-ci semble devoir être fixée aux alentours de 968 (cf. Desnoyers, *Hist. du peuple hébreu*, III, 380 sq.; P. Van der Meer donne 970 nomme date de l'avènement de Salomon, dans *The ancient chronology of western Asia and Egypt*, Leiden Brill, 1947), si l'on se fonde sur les données de Josèphe, de Justin et de Velleius Paterculus, données que n'infirment pas les documents cunéiformes. Cette date entraîne une date proche de 970 pour l'avènement de Salomon, de 1012 pour celui de

David (II Sam., v, 5), 1040 pour celui de Saül, bien que la Bible ne fournisse pas de données précises pour fixer ce dernier point. C'est cette date qui clôt approximativement la période des Juges.

Le terminus *a quo* est plus contesté, il dépend de la date de l'Exode (voir de Vaux, art. Israel, *Suppl.*, iv, 736 sq.) ou plus exactement de la campagne de Josué. L'archéologie permet de dater de la fin du Bronze récent (soit au cours du XII^e^ s.) la dévastation d'une série de sites palestiniens (de Vaux, *La Palestine et la Transjordanie au II^e^ millénaire*, dans *Zeitschr. für die alttest. Wissensch.*, 1938, p. 225 sq.; H. Vincent, dans *Rev. bibl.*, 1939, p. 58, n. 1; cf. *Vivre et penser*, III^e^ sér., p. 180 sq.; Albright, dans *Haverford Symposium*, p. 23). Cette date correspond aux données égyptiennes : la cour égyptienne ne s'installe dans le Delta qu'avec la XIX^e^ dynastie, et les Israélites ne sont mentionnés en Canaan que par la stèle de Ménephta, successeur de Ramsès II. On peut donc admettre les dates approximatives suivantes pour les étapes de l'Exode et de la conquête : 1290, départ d'Égypte, les révoltes de Palestine (Drioton-Vandier, p. 408) expliquant l'opposition de la cour de Tanis à un tel départ; 1250, chute de Jéricho (chronologie Vincent, Garstang lui-même admettant une réoccupation du site dans la première moitié du XIII^e^ s.); 1230, raid israélite dans le Sud (Jos., x; cf. prise de Lâkish d'après les fouilles de Starkey à Duweir), qui déclenche la campagne de Ménephtah (1227). La période des Juges commence à la mort de Josué, le chef éphraïmite, donc vers 1220-1200.

Cette période couvre donc 160 à 180 années. Pour expliquer en fonction de cette donnée les chiffres fournis par le livre lui-même, il est nécessaire de connaître les données de sa composition (voir plus loin, § VI, *in fine*, col. 1412).

IV. Données d'ordre littéraire. — Les grandes divisions du livre sont faciles à saisir. Il commence par une introduction, qui est en réalité une double introduction (I, 1-II, 5 et II, 6-III, 6). Vient ensuite le corps de l'ouvrage, où se trouvent racontés les hauts faits de six grands juges : Othniel, Aod, Débora, Gédéon, Jephté et Samson. Dans ces narrations sont insérées des notices concernant des personnages moins importants, dits petit juges : Shamgar (III, 31), Thola et Jaïr (X, 1-5), Abesan, Ahialon et Abdon (XII, 8-15). Faisant suite à la dernière grande section (Samson), viennent deux appendices, l'un relatif à l'établissement du sanctuaire de Dan (histoire du lévite de Mika, XVII et XVIII), l'autre à la ruine et la restauration de la tribu de Benjamin (histoire du lévite d'Éphraïm, XIX-XXI). Ces deux appendices paraissent avoir pour but de souligner l'inorganisation et le désordre du temps des Juges (« En ce temps-là il n'y avait pas de roi en Israël, chacun faisait ce qui lui paraissait bon »).

Le thème central du livre est exposé non seulement dans les introductions du début, mais aussi dans l'apostrophe d'un prophète anonyme, en tête de l'histoire de Gédéon-Yerubbaal (VI, 8-10), et dans un développement propre au rédacteur, mis en tête de l'histoire de Jephté (X, 10-16). C'est une sorte de théologie de l'histoire, qui s'exprime dans un cadre de formules rédactionnelles encadrant chacun des récits relatifs aux grands juges. Ces formules stéréotypées rappellent le thème général : « Les enfants d'Israël firent ce qui est mal aux yeux de Yahweh » (II, 11; III, 7, 12; IV, 1; VI, 1; X, 6; XIII, 1); « ils servirent les Baals et les Astartés » (II, 13; III, 7; X, 6); « la colère de Yahweh s'enflamma contre Israël » (II, 14; III, 8; X, 7); « les enfants d'Israël crièrent vers Yahweh » (III, 9, 15; IV, 3; VI, 6; X, 10); « Yahweh leur suscita un libérateur » (III, 9, 15); « (Moab) fut humilié sous sa main » (III, 30; IV, 23; VIII, 28); « le pays fut en repos pendant *(x)* années » (III, 11, 30; V, 31; VIII, 28); « (Othniel) fut juge d'Israël *(x)* années » (III, 10; X, 2, 3; XII, 7, 9; XV, 20; XVI, 31...), C'est par ces formules et quelques autres que le livre des Juges développe la thèse dite du « pragmatisme » à quatre termes : péché, punition, pénitence, délivrance. Tel est le cadre qui fait l'unité de l'œuvre. En fonction de cette idée directrice, on a fait le choix des morceaux littéraires insérés à l'intérieur du cadre. On a en effet observé depuis longtemps la différence de style et de mentalité qui existe entre les phrases rédactionnelles et les récits historiques insérés. Notre rédacteur n'a pas récrit les sources qu'il utilisait, il les a seulement choisies et groupées, non cependant sans leur faire parfois subir le traitement nécessaire aux fins religieuses qu'il poursuivait. Il a parfois élagué, parfois combiné, de manière à faire une œuvre qui répondait au but poursuivi et à l'inspiration divine. Une des données littéraires est donc cette pluralité de sources, groupées dans un certain but sous un certain schéma littéraire.

Cela dit, il faut tenir compte de deux autres constatations, également d'ordre littéraire, qui peuvent éclairer le problème de la composition du livre :

1° Abstraction faite de la première introduction (I, 1-II, 5), d'allure historique, la seconde introduction (II, 6-III, 6), de tendance doctrinale, n'apparaît pas comme d'une seule venue :

1. Deux fois il y est dit que la colère de Yahweh s'enflamma contre Israël (II, 14 et 20).

2. En II, 12 la faute d'Israël consiste à « abandonner » Yahweh et à « se prosterner » devant les autres dieux; en II, 17 elle consiste à ne pas obéir aux « commandements de Yahweh » et à « se prostituer » aux autres dieux.

3. En II, 14 la punition consiste à livrer, voire à « vendre » Israël à ses ennemis; en II, 21 il s'agit seulement de laisser sur place les nations non exterminées, de manière à « tenter », c'est-à-dire à éprouver Israël, soit religieusement (II, 22), soit militairement (III, 1 et 2).

4. En II, 16 le juge est un libérateur; en II, 17 il a une mission d'enseignement.

Ces idées ne sont pas contradictoires, mais on a l'impression que les données premières ont été reprises et approfondies par un second rédacteur, qui a mis plus en relief la notion de Juge et a développé la thèse en utilisant des expressions deutéronomiques et prophétiques. Il est même possible qu'il ait, en II, 16, substitué le terme de *juge* à celui de *libérateur;* en III, 15, en effet, ce dernier terme est le seul dont on se serve pour désigner Aod.

2° Cette dualité de rédaction paraît bien confirmée par la seconde constatation d'ordre littéraire, qui est due à Desnoyers. Cet auteur a signalé que les formules rédactionnelles servant de cadre n'étaient pas les mêmes pour Aod, Débora, Gédéon, et pour les autres (cf. *Hist. du peuple hébr.*, I, 382). Ces personnages ne sont pas désignés comme juges, même Débora (sauf dans le récit); on ne dit pas dans les formules rédactionnelles que « la colère de Yahweh s'enflamma contre Israël », par contre on dit que l'adversaire (par ex. Moab, III, 30) « fut humilié sous la main d'Israël » et que « le pays fut en repos pendant *(x)* années ». Dans les sections relatives à Othniel et aux autres juges, au lieu de cette dernière expression on en trouve une autre : « *(x)* jugea Israël *(y)* années. »

Ces remarques sont capitales pour juger des théories sur la composition du livre, mais auparavant il est bon d'étudier de près les différents épisodes.

V. Les épisodes. — Certaines judicatures ne sont racontées qu'au moyen de formules rédactionnelles et

de traditions locales sommaires (Othniel, les petits juges). Mais pour ce que l'on appelle les grandes judicatures (Aod, Débora-Baraq, Gédéon-Yerubbaal, suivi d'Abimélek, Jephté, Samson), le ou les auteurs inspirés ont eu recours à des documents antérieurs, qui n'avaient pas été rédigés dans le même esprit que le livre. C'étaient des narrations relatives à tel ou tel héros israélite et à la manière dont ils avaient sauvé chacun leur ou leurs tribus.

Le premier récit concerne le benjaminite Aod (Éhoudh) qui, grâce à sa qualité de gaucher, son coup d'œil et sa présence d'esprit, assassine le roi de Moab et assure le succès de la révolte. Budde, Moore et encore Eissfeldt discernent les traces de deux documents. Les indices sont ténus et les explications fournies par le P. Lagrange (p. 53) paraissent satisfaisantes. Desnoyers admet également comme vraisemblable l'unicité du récit. C'est une narration populaire, assez brutale, témoignant d'une religion très sommaire et d'une morale rudimentaire.

L'histoire de Baraq-Débora ne présente pas la même unité, mais la facture littéraire en est encore simple. Nous avons là deux documents accolés : un récit en prose et un poème. Le poème a été étudié de très près (bibliogr. dans Burney, *The Book of Judges*, p. 94 sq.; voir aussi Grether, *Das Deboralied*, Gütersloh, 1941; cf. Tournay, dans *Vivre et penser*, II[e] sér., p. 172 sq.; J. Pedersen, *Israel*, III-IV, Londres-Copenhague, 1940, p. 2 sq.; pour certains détails : Goodwin, *The meaning of Judges*, v, 8*b*-13, dans *Journal of bibl. liter.*, 1944, p. 257-262; Sellin, *Zu Jud.*, v, 15 *ab*, dans *Zeitschr. für die alttest. Wissensch.*, 1942, p. 218...). C'est une composition strophique rédigée dans la langue du Nord (d'où certains aramaïsmes), qui a été faite sous le coup des événements, et sans doute improvisée par la prophétesse, comme le cas peut encore se produire dans les campements bédouins après un haut fait. L'accent national et guerrier donne son ton au morceau.

Le récit en prose est d'un genre différent. Il ajoute au poème quelques détails concrets, surtout d'ordre topographique, et présente quelques obscurités (Jabin, roi de Hasor et de Canaan; cf. Jos., XI, 1-10). Le récit insiste sur le fond religieux des événements : Baraq reçoit un ordre de Dieu et c'est pour le punir de son manque de zèle dans l'exécution de cet ordre que la mort de Sisara, le général ennemi, sera l'œuvre de Jaël et non la sienne. Il semble que nous ayons là un récit populaire d'inspiration prophétique, qui aurait vu le jour en Éphraïm. Baraq, pour son manque de foi, est supplanté au début par Débora, et à la fin par Jaël : là serait la pointe du récit.

Beaucoup plus complexe est l'histoire de Gédéon-Yerubbaal. L'ensemble des auteurs (Lagrange, Desnoyers, Zapletal, Budde, Burney...) discerne ici deux récits entremêlés l'un dans l'autre. Eissfeldt en distingue même trois, mais cette dernière position ne semble pas avoir rencontré beaucoup d'écho (cf. Weiser, *Einleitung..., in loco*). La dualité des récits paraît suffisante pour rendre compte de la dualité des autels, de la double convocation des tribus, des divergences de détail dans le combat contre les Madianites, de la double fin de la campagne. Gressmann voit cependant les choses assez différemment. Il y aurait pour lui un récit relatif à la guerre de Gédéon et des Madianites, qui comprendrait les textes de VI, 2 à VIII, 3, défalcation faite de trois morceaux indépendants : l'intervention du prophète (VI, 6-10), la vocation de Gédéon (VI, 11-24), l'affaire de l'autel de Baal (VI, 25-32). Après cette « saga » viendrait en VIII, 4-21 un récit historique de la campagne d'outre-Jourdain contre Zébée et Salmana, rois de Madian. La fin aurait été troublée par le rédacteur; les ỿ. 24-35 du ch. VIII se rattacheraient à la « saga » de Gédéon. De fait, l'hypothèse de deux récits continus et parallèles se heurte à certaines difficultés déjà signalées par Desnoyers (ainsi, dans un des récits supposés, le nom divin changerait). Les analyses de Gressmann, qui dégage l'armature du récit et les traits saillants mis en relief par l'auteur, méritent toujours considération.

La judicature de Gédéon est suivie par celle d'Abimélek. L'épisode de Gaal, son inconsistant adversaire, semble assez mal relié au contexte (comparer IX, 27*a* et 42). Moore et Burney en font un doublet et Buddey rattache quelques autres versets (1-5, 50-55). Mais Gressmann, Lagrange et Desnoyers maintiennent l'unité du morceau. Si l'on peut contester la traduction que donne Gressmann du ỿ. 28 (« En quoi Abimélek a-t-il affaire avec les seigneurs de Sichem? »), ainsi que son hypothèse d'après laquelle Abimélek se serait appuyé sur les Cananéens contre les Israélites, il paraît prouvé que la double attaque du chef israélite contre Sichem n'a rien d'un doublet. Il faudrait admettre l'unité du morceau, quitte à voir dans l'épisode de Gaal une insertion plus ou moins adroitement réalisée. Tous les auteurs par ailleurs reconnaissent la parenté de l'histoire d'Abimélek avec le récit de la victoire de Gédéon sur Zébée et Salmana.

La judicature de Jephté soulève d'autres problèmes. Les difficultés viennent du discours de Jephté au roi des Ammonites. Il semble en réalité s'adresser à des Moabites, car il y est fait mention du dieu Kamosh (et non de Milkom, le dieu des Ammonites) et de villes moabites; la rédaction curieuse du ỿ. 33 s'interpréterait bien comme destinée à faire la synthèse de deux campagnes différentes. Trois solutions sont en présence. L'une (Zapletal) voudrait supprimer le nom de Kamosh et maintenir l'unité du récit. Une autre, la plus courante, admet l'existence de deux documents imbriqués l'un dans l'autre. Ainsi Budde, Burney, le P. Lagrange attribuent-ils à un auteur yahviste « J » ce qui aurait trait au Jephté bandit (séjournant à Tob, posant ses conditions aux anciens et remportant une victoire rapide), et à un auteur élohiste « E » les passages qui font de Jephté un habitant de Miçpah, négociant avec les Ammonites (attribués par Budde à un rédacteur postérieur), ainsi que tout ce qui a trait à la fille de Jephté vouée par son père.

La troisième solution est celle de Gressmann, qui suit une autre voie et repousse la distinction des sources. Il y aurait ici quatre récits indépendants mis bout à bout, chacun étant pourvu de son introduction, chacun relevant d'un genre littéraire différent. Le premier aurait été assez profondément remanié lors de la fusion de l'ensemble, ce serait une « saga » à fond historique. Le deuxième serait plus artificiel et de date postérieure. Le troisième (fille de Jephté) serait une « saga » à fond mythique, le quatrième enfin, une légende établie sur quelques traits authentiques. Même si l'on conteste le caractère des genres littéraires auxquels Gressmann aboutit, la structure littéraire qu'il dégage est fort séduisante : vocation (X, 17-XI, 11); négociations (XI, 4 + 12-29); vœu (XI, 30-40); conflit avec les Éphraïmites (XII, 1-6).

Remarquons qu'aucune de ces quatre traditions de Galaad ne se rattache bien à la « manière » des morceaux littéraires qui composent l'histoire de Gédéon ou celle de Samson. Ainsi la querelle entre Jephté et les Éphraïmites pourrait paraître calquée sur celle de Gédéon (VIII, 1-3), mais elle est d'un style différent (même dans les paroles des Éphraïmites), et des expressions typiques ne se retrouvent pas ailleurs dans le livre des Juges (mettre sa vie dans sa paume, rassembler les hommes). Dans le premier cas, Gédéon s'incline et le point culminant du récit réside dans le petit mašal auquel il a recours : « Le grapillage

d'Éphraïm ne vaut-il pas mieux que la vendange d'Abiézer? » Dans le cas de Jephté au contraire, ce sont les armes qui tranchent le différend, Éphraïm est écrasé et le trait pittoresque vient d'une différence de prononciation. Il y a là une tradition transjordanienne relative aux origines de la tribu. Primitivement liée à Éphraïm et à Manassé (cf. Num., xxvi, 29), elle désirait s'en séparer malgré le mauvais vouloir des deux tribus joséphites, qui disaient : « Vous êtes des transfuges d'Éphraïm! Au milieu d'Éphraïm, Galaad! Au milieu de Manassé! » (Jud., xii, 4 est à maintenir tel quel). Il y a donc là probablement quatre traditions transjordaniennes mises en œuvre par le rédacteur : l'une relative aux origines de Jephté; la seconde aux droits des Israélites sur les territoires d'outre-Jourdain, contestés par les Ammonites et les Moabites; la troisième aux lamentations rituelles sur la fille de Jephté, et la dernière aux difficultés entre Galaadites et Éphraïmites. La troisième est la plus fine, sachant suggérer les choses en ne les disant qu'à demi-mot.

Si nous passons à Samson, nous trouvons des données littéraires assez différentes. Gunkel, dans ses *Reden und Aufsätze*, et Gressmann ont beaucoup contribué à dégager les lignes générales de ces récits. Il faut donner le premier plan aux ch. xiv et xv, qui composent la « geste » de Samson. A l'aide de traditions locales, l'auteur montre son héros impliqué pour une affaire d'amour dans des luttes sans fin avec les Philistins, et terminant sa carrière par un appel à Yahweh (qu'il est inutile de traiter comme une addition postérieure — c'est le terme d'un beau crescendo). On a là un morceau bien enlevé, dans le genre des morceaux J du Pentateuque, notamment par ses nombreuses étymologies populaires; une première conclusion de l'histoire de Samson termine cet ensemble. Le ch. xvi est consacré aux faiblesses du héros. Un premier récit raconte brièvement l'aventure des portes de Gaza; le second, très construit (à la différence du premier), traite de ses rapports avec Dalila. L'auteur, avec beaucoup de psychologie, note en trois ou quatre temps la faiblesse croissante de Samson devant la femme, lui livrant peu à peu le secret de sa chevelure; mais l'action de Yahweh outragé renverse la situation par un dernier acte imprévu. Le ch. xiii, mis en tête de tous ces épisodes, dégage la personnalité du héros. Il explique par le naziréat le secret religieux de cette chevelure et il reprend la donnée de xvi, 31 sur Manué, père de Samson. Attribuant ainsi un rôle important aux parents, le rédacteur final semble avoir été amené à remanier légèrement le début du ch. xiv, pour mettre en relief leur action. Le ch. xiii se rapproche beaucoup du récit de la vocation de Gédéon (théophanie et sacrifice). Il offre quelques difficultés si l'on veut y voir un récit de genre littéraire historique *stricto sensu*, ne serait-ce que par la donnée de I Par., ii, 54, qui fait de Manué le héros éponyme d'une population voisine de Sorea.

On a invoqué plusieurs indices pour admettre l'existence d'un double récit sur les origines du sanctuaire de Laïs-Dan (xvii-xviii). Dan, dit-on, est appelé tantôt clan et tantôt tribu. Mais, répond-on, Juda, certainement tribu, est appelé clan (ỿ. 7); ce n'est donc qu'une particularité stylistique. Les autres indices semblent également pouvoir être expliqués sans le recours à l'hypothèse. Il n'est point nécessaire d'invoquer un doublet dans le récit de l'excursion des Danites, si l'on admet que c'est de leurs mains et non directement, que le lévite prend les objets sacrés. Le P. Lagrange a montré comment s'évanouissent les objections faites à l'unicité du récit (p. 291-293 et commentaire). Comme le souligne Gressmann, ce récit a dû être composé avant le règne de Jéroboam Ier, qui a remplacé par une idole d'or l'idole d'argent du sanctuaire de Laïs. On a objecté les ỿ. 30 sq. du ch. xviii, qui parlent de la « captivité du pays ». Mais on peut l'entendre soit de l'exil de 722 (ou 733, après la guerre syro-éphraïmite) — et c'est le point de vue de Budde, Moore, Nowack, Gressmann, Desnoyers — soit de la migration des Danites à partir de leur premier habitat (Lagrange), soit de la captivité de l'arche, contemporaine de la chute de Silo, à laquelle fait allusion le verset suivant (il suffit de lire ארן au lieu de ארץ — et c'est la position de Kimchi, Houbigant, Ehrlich, Burney, Schulz. Zapletal hésite; plusieurs, dont Gressmann, voient dans le ỿ. 30 une addition.

Quoi qu'il en soit, nous avons là un récit sobre, dépourvu de phraséologie, se contentant d'exposer les faits avec suffisamment d'habileté pour que le lecteur juge de lui-même la valeur religieuse d'un sanctuaire ainsi fondé. L'auteur introduit le récit par deux tableaux : celui de la maison de Mika et celui de la tribu danite. Une particularité littéraire, sans analogie dans les autres épisodes du livre, est ce début *ex abrupto*. D'autre part, si nous cherchons les connexions littéraires, c'est vers les livres de Samuel, et non vers le livre des Juges ou les documents J et E du Pentateuque, que nous orienteraient les expressions typiques (xviii, 5, שאל־נא באלהים = « consulte Dieu »; cf. I Sam., x, 22; II Sam., xvi, 23. — דעו = « voyez ce que vous devez faire », impliquant réflexion; cf. I Sam., xiv, 38; xxiii, 22; xxv, 17). Les rapprochements avec l'histoire de Samson que font certains commentateurs restent assez décevants. Certes les mêmes lieux géographiques sont mentionnés, mais dans notre appendice l'auteur éprouve le besoin de préciser la situation du « camp de Dan » par rapport à Kiriath-Yeârîm, ce qui avait paru inutile à l'auteur de la geste de Samson. Celle-ci est basée sur des traditions enracinées en divers lieux, alors que dans le récit xvii-xviii on ne sait même pas où est la maison de Mika! Enfin, tandis que la geste de Samson est faite d'une collection d'épisodes qui pourraient subsister indépendamment les uns des autres, ce premier appendice au livre des Juges est un récit bien lié. Si le point de contact géographique (la région de Sorea et Eshtaol) est une donnée impressionnante, il faut avouer que les autres contacts restent flous. En tout cas, le récit serait dans la manière des ch. xiii et xvi plutôt que dans celle des ch. xiv et xv.

Le second appendice, enfin, fait le récit du crime de Gabaa et de ses effets désastreux pour la tribu de Benjamin (xix-xxi). Le genre littéraire en est encore différent et fort curieux. L'historicité du fait lui-même n'est pas mise en doute par la critique modérée : Osée, en effet, à deux reprises y fait allusion (ix, 9; x, 9). Il est également fort probable que des rapports particulièrement étroits ont existé entre Jabès de Galaad et la tribu de Benjamin, cette donnée étant confirmée par I Sam., xi, où nous voyons des messagers de cette ville, alors aux abois, supplier le Benjaminite Saül, qui habite à Gabaa.

Mais la présentation littéraire de ces données historiques est faite dans un genre très différent de ce que nous avons rencontré jusqu'ici. L'auteur a choisi un exemple typique parmi celle des tribus qui devait donner à Israël Saül, son premier roi; il a voulu montrer comment la faute de cette tribu avait entraîné sa chute, et comment Dieu avait voulu la relever. Pour cela, il a eu recours à des éléments pris aux différentes traditions israélites (Gen., xix; I Sam., xi, 7; Jud. iii, 15; Jos., vii-viii; Num., xxxi), à de larges tableaux liturgiques, et enfin à une certaine utilisation des chiffres. Ces chapitres additionnels, qui datent sans doute de l'exil (c'est alors que la leçon prenait toute

sa valeur au regard d'Israël dans son entier), étaient destinés par leur auteur à jeter une lumière plus vive sur le sens théologique de l'époque des Juges. Les prophètes (Os., IX, 9) avaient parlé du crime de Gabaa comme de la faute qui avait souillé Israël dès les débuts de son installation en Terre promise. De cette faute, comme de toutes celles qui avaient suivi, Yahweh pouvait relever son peuple, comme il avait relevé Benjamin. Nous avons donc là une vue profonde, mise en œuvre avec les procédés littéraires du temps, qui permettait de clore cette période sur une vue religieuse consolante.

De cette analyse littéraire des différents morceaux qui composent l'histoire des Juges, il résulte que ces derniers appartiennent à des genres littéraires variés. Certains sont apparentés, mais il serait épineux de trop vouloir systématiser. Plusieurs solutions sont en présence. Pour une bonne partie de l'école critique et pour le P. Lagrange, on peut rattacher l'ensemble à un double courant, yahviste et élohiste. Pour Desnoyers (p. 404), ces récits se classeraient en trois écoles du Nord et trois du Sud. Gressmann (p. 15 sq.) s'est borné à un classement littéraire et discerne des récits héroïques, historiques (par ex. campagne de Gédéon contre Zébée et Salmana), tribaux, locaux, cultuels, étiologiques, poétiques. Ses solutions sont toujours pénétrantes et suggestives, bien qu'il ait trop tendance à minimiser le substrat historique qui est à la base de ces différentes traditions : l'esprit humain travaille et développe, mais à partir de données concrètes.

VI. Théories sur la composition du livre. — Ayant ainsi reconnu la pluralité des documents utilisés par le ou les auteurs, pour décrire la période des Juges et en tirer les leçons religieuses que comportaient ces épisodes traditionnels, il faut voir comment ces matériaux ont été agencés pour devenir notre livre actuel. C'est le problème de la composition du livre des Juges. Plusieurs solutions en ont été proposées.

Pour certains (Schulz, Mangenot, Renié), il n'y a eu qu'une rédaction : « La parfaite unité du livre ne permet pourtant pas de l'attribuer à plusieurs auteurs qui, tour à tour, auraient enrichi le volume en narrant les faits dont ils auraient été témoins. Le livre des Juges a donc un auteur unique, contemporain de Samson, dont il raconte l'histoire, ou même postérieur à ce héros. Cet auteur s'est servi pour les faits les plus anciens qu'il rapporte de divers documents écrits (ce qui explique les différences de style relevées entre les différentes parties du livre), toutefois, il n'a pas juxtaposé gauchement ses sources, il les a groupées harmonieusement, suivant un plan rigoureusement déterminé et il a imprimé à l'ensemble de son ouvrage une indéniable unité » (J. Renié, *Manuel d'Écriture sainte*, II, 1940, p. 56). L'argumentation de ces auteurs est d'abord négative : « Quelle est la valeur des indices de tant de recueils divers, de tant de retouches successives? La plupart nous paraissent trop faibles pour appuyer les conclusions qu'on en déduit. Ce ne sont que des conjectures accumulées » (Mangenot, dans *Dict. de la Bible*, III, 1912, col. 1853). Elle est aussi positive : l'unité serait prouvée par la répétition des mêmes formules (forme) et l'uniformité du schéma qui règle tous les épisodes (fidélité, infidélité, repentir).

Que ce schéma ait été imposé à l'ensemble par le dernier rédacteur, c'est fort probable. Mais beaucoup d'auteurs contestent que les variations de style et de formules (car il y en a) puissent s'expliquer sans le recours à des éditions successives du livre. Il semble, par exemple, qu'un seul auteur n'aurait pas composé une introduction avec des idées si disparates.

La théorie critique classique est clairement exposée dans Moore. Le yahviste J compose au IX^e^ s. sa compilation; il y consigne avec les souvenirs patriarcaux et mosaïques les traditions qui se rapportent à l'invasion et aux conflits qui ont suivi. Près d'un siècle après, l'élohiste E fait une œuvre semblable, plus éloignée de l'histoire; puis un recenseur E^2, sous l'influence du mouvement prophétique, vers le début du VII^e^ s., donne à l'œuvre une nouvelle couleur. J et E sont alors réunis en un seul livre; cet ouvrage « jéhoviste » semble avoir commencé à la mort de Josué et s'être terminé en I Sam., XII; il comprend déjà toutes les judicatures, sauf celle d'Othniel. Ce travail est antérieur à la découverte du Deutéronome en 621, et à l'influence de Jérémie et du Deutéronome. Au début du VI^e^ s., un auteur deutéronomiste reprend cette histoire à sa manière; il en détache Héli et Samuel, qui lui apparaissent prêtres et prophètes plutôt que comme juges; il ajoute Othniel et surtout les éléments deutéronomiques de l'introduction (II, 6-III, 6); enfin il donne à l'ensemble son cadre chronologique. Au V^e^ ou au IV^e^ s., un compilateur unit cette nouvelle œuvre à la précédente, en y insérant la première introduction (I, 1-II, 5), Abimélek et les chapitres négligés par le Deutéronomiste. Peut-être est-ce le même qui ajoute les petits juges et qui remanie l'affaire de Gabaa (XIX-XXI). Le livre des Juges est alors parvenu à sa forme actuelle.

Nous ne pouvons reproduire toutes les formes qu'a reçues la théorie chez les auteurs non catholiques. Dans l'*Einleitung* d'Eissfeldt, on trouve des vues très voisines, bien que cet auteur admette personnellement l'existence d'une source « laïque » L, antérieure à J. Une première rédaction, sans tendance théologique précise, a consigné des traditions orales ou déjà fixées dans l'écriture (Débora), c'est L. J s'en est inspiré et a reproduit à peu près les mêmes judicatures, mais avec de profondes divergences de détail, en insistant sur la puissance et la miséricorde de Yahweh. Ce même matériel est réutilisé par E, qui ne garde qu'un petit nombre de juges à titre de prédécesseurs des rois; c'est lui qui compose les passages d'allure prophétique où la faute d'Israël est mise en relief. Ces trois séries de textes ont été fondues, et un rédacteur deutéronomiste (sinon deux) est intervenu, mais uniquement pour développer l'idée religieuse de E (généralement, à la suite de Budde, on lui en attribue davantage). S'inspirant du cadre chronologique du livre des Rois, il ajoute d'autres chiffres à ceux que donnaient déjà L, J et E. Enfin, un auteur de l'école sacerdotale de P a opéré quelques remaniements, et donné aux ch. XX et XXI leur teneur actuelle. C'est un schéma semblable que nous trouvons dans l'*Introduction* de Pfeiffer, avec certaines nuances telles que la date d'insertion du cantique de Débora : une série de récits J et une série de récits E, avec peut-être déjà une introduction due à E^2, sont fondues ensemble par un rédacteur R^{JE}. Après la chute de Jérusalem, une édition deutéronomiste transforme les héros tribaux en des juges. On y ajoute des portions de JE, puis de J, encore inutilisées, puis un éditeur sacerdotal insère des gloses, surtout au début et à la fin de l'ouvrage.

Mais d'autres exégètes ont apporté des corrections importantes à ces vues un peu schématiques, qui ne laissent pas toujours assez percevoir l'inspiration profonde des éditeurs successifs. Le P. Lagrange, tout en admettant une dernière rédaction au temps d'Esdras (p. XXXVI) souligne l'universalisme du rédacteur deutéronomiste. Il ajoute : « Tel qu'il était, le livre des Juges formait une unité avec son enseignement propre. Mais lorsqu'on voulut le ranger à sa place dans la série des ouvrages qui contenaient l'histoire entière du peuple de Dieu depuis ses plus lointaines origines, il put paraître opportun de le faire

précéder d'une préface, qui donnerait un tableau général de la situation au moment où commençait le livre, et qui insisterait sur le danger du commerce et des alliances avec les gens du pays » (xxxv). C'est sur le rédacteur deutéronomiste que M. Burney a fait porter son attention, et il lui est apparu moins deutéronomiste que prophétique. M. Desnoyers, au contraire, a examiné de plus près les séries primitives dites J et E : il a émis des doutes sur leur unité. Ces documents anciens sont l'œuvre d'écrivains du Nord et du Sud, appartenant aux écoles prophétique, lévitique et préprophétique. On y trouverait déjà quelques « groupes littéraires », ainsi « celui qui commence avec I Sam., I-III, pour se terminer avec Saül ». Puis vient le travail de rédaction. On pourrait « penser que les histoires des trois premiers grands libérateurs, Éhoud, Débora, Gédéon-Yeroubbaal, avaient été déjà groupées par un historien de l'école prophétique du Nord. Mais ce qui apparaît avec le plus de netteté, c'est l'intervention d'un rédacteur à partir de la liste des petits juges... Écrivant dans le royaume de Juda après la ruine du royaume d'Israël, il aurait remployé l'histoire des libérateurs du Nord, et, groupant tous ces héros de la période prémonarchique sous la dénomination de « Juges », que l'historien du Nord n'avait pas employée, aurait conçu et rédigé le livre des Juges en ajoutant, avec la liste des petits juges, qui pourrait émaner du Nord, les nombreux récits judéens et les souvenirs benjaminites qu'il put recueillir ». Le mouvement littéraire deutéronomien aurait laissé quelques traces dans l'introduction générale et les introductions particulières. « Enfin on dut y mettre la dernière main à cette période de la captivité et du retour, qui s'appliqua à sauver, à transcrire et à réviser les écrits de l'ancien Israël, pour mieux assurer la destinée du nouveau » (*Hist. du peuple hébr.*, I, 404-406).

Les études sur la préhistoire littéraire des récits, qui caractérisent l'école de Gressmann, ont fait sentir leur influence, en particulier sur A. Weiser. Voici comment celui-ci résume le devenir du livre : « Au début, il y a une période de tradition orale d'histoires isolées de héros appartenant à des tribus isolées ou réunies pour des entreprises communes (alliances amphiktyoniques, comme par ex. Jud., XIX sq., peut-être aussi le cantique de Débora). Il faut aussi attribuer à ce stade du développement l'addition de récits de différents types (étiologiques, locaux, cultuels, sagas de héros ou de tribus contenant des traditions historiques), ce qui s'observe tout particulièrement dans l'histoire de Gédéon et de Samson. Après cette évolution prélittéraire, vient la période où la tradition prend forme littéraire et se dispose *(Aneinanderreihung)* en un tout assez lâche, avec peut-être déjà l'intention de combler le vide de la tradition entre Josué et Samuel à l'aide de l'introduction yahviste et de la transformation *(umgedeuteten)* des chapitres finaux XVII-XXI; de plus, la réunion de traditions parallèles dans l'histoire de Jephté et de Samson et dans Jud., XVII sq., XXI, et l'addition de développements (par ex. dans Jud., IV et IX) seraient convenablement attribuées à cette période. On ne peut dire si ce livre des Juges prédeutéronomique possédait déjà, pour joindre les différentes unités dont il se composait, un cadre chronologique ou idéologique ayant pu dans une certaine mesure servir d'exemple au remaniement deutéronomique. A ce stade fait suite celui du remaniement deutéronomique, qui assure une cohésion plus étroite du tout par le cadre d'un schéma chronologique et théologico-pragmatique, en même temps qu'il émousse la pointe *(Neutralisierung)* des traditions qui s'y seraient mal adaptées (*Introduction*, c. IX, XVII-XXI). « Le livre des Juges deutéronomique paraît avoir été rédigé de nouveau à l'époque postdeutéronomique et postexilique, par l'insertion de notices sur les petits juges et un remaniement de genre midrashique de Jud., XIX-XXI » (*ibid.*, p. 122 sq.).

Tous ces travaux, malgré leurs multiples variations de détail, témoignent d'une impressionnante convergence de vues sur la ligne générale de la composition; par ailleurs les faits observés sont souvent solidement établis et semblent imposer l'adhésion. Que faut-il en retenir? Voici la solution qui, dans l'état actuel des recherches, semble la plus vraisemblable.

Il faut partir des données fournies par la seconde introduction (II, 6-III, 6; cf. IV, *in fine*). Une première rédaction du livre des Juges avait pour but de montrer aux Israélites que la source de leurs maux venait de leur abandon de Yahweh, et surtout de faire ressortir la fidélité de Yahweh. Il suffit de crier vers lui, de revenir à lui, pour qu'il suscite un libérateur. L'idée théologique centrale est donc celle du maintien de l'élection divine et de la protection divine, malgré la versatilité d'Israël. Cet enseignement était illustré par l'histoire du Benjaminite Aod, du Nephtalite Baraq (uni à l'Éphraïmite Débora), du Manassite Gédéon. Défendant le charisme de la libération, elle avait une pointe contre la royauté et se terminait sans doute par l'histoire d'Abimélek.

Ce n'était là qu'une esquisse. Le travail fut repris avec une théologie plus poussée et des exemples plus nombreux. Cette théologie précisait que l'abandon de Yahweh consistait dans l'abandon de ses commandements. S'inspirant de l'histoire de Débora, elle dégageait la notion de Juge. Elle assimilait l'apostasie d'Israël à une prostitution. Enfin, pour expliquer l'action divine, elle introduisait la notion d'épreuve, de tentation. C'est pour éprouver Israël que Dieu permet semblables situations. Le prophète Osée avait une théologie semblable.

Littérairement cette seconde rédaction se traduirait par la forme actuelle de la seconde introduction (sauf peut-être III, 1-6), l'insertion de la judicature d'Othniel (entièrement rédactionnelle), la rédaction d'une nouvelle introduction qui, après l'histoire d'Abimélek, préface les histoires de Jephté et de Samson, enfin l'addition de la judicature de Samuel (ce point ne serait pas admis par tous : cf. Budde, *Die Bücher...*, p. 200 sq.). L'ouvrage était en effet plus considérable qu'il ne l'est maintenant, menant de la mort de Josué à l'établissement de la monarchie, et se terminant par I Sam., XII : ce discours de Samuel servait de pendant au discours de Josué (Jos., XXIV). Ce point a été mis en relief par Burney et Desnoyers. Ainsi composé, le livre rappelait les exigences de Yahweh à la lumière des événements qui s'étaient déroulés depuis la mort de Josué. Il le faisait dans le même esprit que le discours de Josué, où les mêmes expressions se retrouvent appliquées aux événements antérieurs.

Ce n'est pas à dire que les douze premiers chapitres de I Sam. existaient alors dans l'état où nous les lisons. Cette section ne devait guère comprendre que I Sam., II, 12-26 (péché); IV, 1-18 (punition); VII (pénitence et délivrance); XII (conclusion de tout le livre). On retrouve ainsi pour la judicature de Samuel le « pragmatisme à quatre termes » et même les formules rédactionnelles : « Héli jugea Israël (40) ans » (I Sam., IV, 18); « Samuel jugea Israël tous les jours de sa vie » (I Sam., VII, 15). Les autres passages de ces chapitres ont été sans doute ajoutés par l'auteur de I Sam., lorsqu'il détacha du livre des Juges cette portion de son œuvre pour en faire l'exorde de la sienne, consacrée à l'établissement de la monarchie davidique. Il montrait Samuel, prophète et juge, à l'origine de sa légitimité.

Cette seconde rédaction, antérieure à la coupure dont nous venons de parler, comportait donc l'essen-

tiel du livre des Juges. On a longtemps cru, et beaucoup croient encore, que ce travail fut l'œuvre d'un rédacteur deutéronomiste. Mais Burney paraît bien avoir prouvé que ce rédacteur écrivait avant que se fût manifestée l'influence du Deutéronome. En effet, la phraséologie caractéristique de ce livre ne s'y trouve pas, ni certaines de ses idées centrales, telles que l'unité de sanctuaire.

Les pensées et le style de ce rédacteur sont ceux du discours de Josué en Jos., XXIV, que les critiques attribuent à JE. Cet auteur, qui aurait fusionné les traditions J du Sud et E du Nord, pourrait fort bien avoir opéré le même travail pour les traditions de la période postérieure à Josué. C'est lui qui aurait ajouté aux récits du Nord concernant Aod, Débora-Baraq, Gédéon-Abimélek, ceux du Sud concernant Othniel (Juda), Samson (Dan du Sud), voire transjordaniennes (Jephté). Cette fusion des traditions pourrait bien s'être faite après la chute de Samarie lorsque, les lettrés yahvistes du Nord refluant vers le Sud, la cour d'Ézéchias connut une certaine activité littéraire (cf. Prov., XXV, 1). De fait on peut noter des contacts d'expression et de pensée entre notre auteur et Osée, qui prophétisait à la fin du royaume du Nord (cf. Burney, XIV, n.). La tendance assez pessimiste de l'ouvrage tendrait à faire croire qu'il a été composé au début du règne, avant l'échec de Sennachérib, à moins qu'on n'attribue à cet événement l'insistance mise sur l'appel et la délivrance.

Le livre aurait perdu sa première conclusion au profit des livres de Samuel, consacrés à la gloire de la dynastie davidique et du sacerdoce sadocite de Jérusalem (I Sam., II, 35). Cette œuvre exaltait la monarchie davidique et sa pérennité, contre la monarchie du Nord; elle se terminait sans doute primitivement en I Reg., II, par l'affermissement du règne de Salomon. C'est alors probablement que, dans le même esprit, le livre des Juges reçut une nouvelle conclusion. Au lieu de la judicature de Samuel, on lui ajouta deux appendices empruntés à des traditions antérieures, mais rédigés à la gloire de la monarchie : « En ces jours il n'y avait pas de roi en Israël », aussi tout allait mal. La période des Juges était considérée comme une période de désordre, « chacun faisait ce que bon lui semblait ». De plus, ces appendices sont hostiles aux sacerdoces du Nord (fondation du sanctuaire de Laïs-Dan) autant qu'à la monarchie du Nord (affaire scandaleuse de la tribu de Benjamin).

Y eut-il des additions rédigées sous l'influence deutéronomiste? Certains passages pourraient donner à le croire, ainsi le discours du prophète anonyme qui introduit la judicature de Gédéon. A première vue, il y a là accumulation de formules deutéronomiques (« maison de servitude », « Yahweh votre Dieu », « Amorrhéens », « écouter ma voix »). Mais en réalité, ces formules se retrouvent dans d'autres documents, considérés par la critique comme prédeutéronomiques (pour « maison de servitude », cf. Ex. XX, 2; « Amorrhéens » est une expression considérée comme faisant partie du vocabulaire de E; pour « vous n'avez pas écouté ma voix », cf. Ex., XXIII, 21 sq.; Gen., XXII, 18). De plus, cette apostrophe prophétique est remplie de formules non deutéronomiques : « Yahweh le Dieu d'Israël », je vous ai fait monter de l'Égypte », « délivrer de la main des Égyptiens ». Il n'y a donc pas de preuve d'un remaniement opéré par un auteur d'esprit deutéronomique (tel que l'auteur du livre des Rois).

Par contre, lorsqu'il s'est agi de joindre notre livre au Pentateuque et à Josué dans leur état actuel, pour en faire cette grande fresque d'histoire sainte qui va des origines jusqu'à la captivité, quelques compléments ont été jugés nécessaires, dans l'esprit liturgique et sacerdotal qui caractérise la dernière rédaction du Pentateuque et les derniers chapitres de Josué. C'est alors sans doute que fut composée la première introduction telle que nous l'avons, où l'on insiste sur les assemblées cultuelles (II, 1-5), sur la consultation de Yahweh (I, 1-2). De même à la fin du volume on peut discerner, à tout le moins dans le dernier appendice, l'insertion de morceaux qui diffèrent du vieux récit par leur style et leur esprit (ce seraient, d'après le P. Lagrange, XX, 1 *aα*, 2 *b*, 9, 10 *a*, 11-36 *a*, 42-46, 48; XXI, 1-14, 24 *a;* mais d'autres exégètes trouveront plus probable d'admettre que le récit entier a été composé à cette époque). Il faudrait peut-être également attribuer à ce dernier travail III, 1-5 ou 6 : sous la lumière accrue de la Révélation, on ne peut pas laisser croire que Dieu ait tenté Israël vers le mal comme Jud., II, 22 aurait pu le faire entendre. La liste des petits juges, d'après beaucoup, fut insérée à cette occasion. Par cette insertion on obtenait un total de douze juges, un par tribu (Abimélek ne compte pas; Débora-Baraq ne font qu'un ; Samuel était déjà exclu de ce recueil). Comme cette liste, avant d'être insérée, comprenait Jephté, la liste des petits juges encadra cette judicature. Seul Shamgar, cité dans le cantique de Débora, fut placé avant cet épisode, en Jud., III, 31. Encore est-il que la tradition textuelle n'est pas unanime sur ce point.

Ce serait donc le développement de la Révélation et l'extension du recueil sacré qui auraient entraîné les remaniements successifs du livre des Juges, depuis sa première esquisse jusqu'à l'œuvre que nous lisons maintenant sous ce titre. Cette esquisse première (II en partie, III, 12-IX, 57) pourrait fort bien remonter aux débuts de la monarchie; ce serait l'œuvre d'un prophète en opposition avec les dynasties schismatiques du Nord. On sait la résistance de ce milieu prophétique à cette institution suspecte d'importation étrangère (et pour bien des motifs!), et de caractère non purement yahviste.

Reste une dernière question à résoudre : à qui faut-il rapporter les données chronologiques contenues dans le livre? Leur total actuel est difficilement conciliable avec les conclusions solides de l'archéologie. D'où le problème soulevé à leur sujet. En fait, la réponse ne doit pas être simpliste. Certaines données peuvent fort bien venir des récits anciens. Mais dans l'ensemble, ces données paraissent être le fait des rédacteurs et ne pas avoir la signification qu'on leur donnerait à première vue. Leur signification paraît même varier avec chaque rédacteur.

Le premier rédacteur, celui qui a groupé les judicatures d'Aod, Baraq et Gédéon, a utilisé les données traditionnelles. Il a de plus réparti les quelque deux cents ans de la période des Juges entre ces trois judicatures. Il l'a fait, pourrait-on dire, grosso modo, sans donner des précisions qu'il ignorait et que l'Esprit-Saint ne voulait pas lui révéler avec précision. Il a d'ailleurs noté les périodes de repos et de sujétion, non la durée des judicatures. Le total exact donne : 18 (III, 14) + 80 (III, 30) + 20 (IV, 3) + 40 (V, 31) + 7 (VI, 1) + 40 (VIII, 28)= 205. Ce total dépasse de peu les données de l'archéologie, d'ailleurs flottantes, qui évalueraient cette période à 170-180 années. Mais les chiffres des périodes de repos (80, 40, 40) ne sont pas à prendre avec une précision mathématique. Comme dans d'autres passages de la Bible, 40 indiquerait la durée approximative d'une génération.

Le second rédacteur, qui ajoute les judicatures d'Othniel, de Jephté, de Samson et de Samuel, conserva le schéma de son prédécesseur et donna les durées telles qu'il pouvait les connaître à son époque. Peut-être a-t-il tenu compte d'une idée théologique exprimée dans le livre des Rois, d'inspiration deuté-

ronomique (VI, 1), celle que le Temple de Jérusalem est au centre de la vie d'Israël : la fondation de ce Temple est donc à placer chronologiquement au milieu de l'histoire de la première alliance : 480 ans de Moïse à la construction du premier Temple; 480 ans depuis cette fondation jusqu'au retour de l'exil et la construction du nouveau Temple. 480 ans, cela fait douze générations, et ces douze générations sont celles de Moïse, Josué, Othniel, Aod, Baraq, Gédéon, Jephté, Samson, Héli, Samuel, Saül et David. On peut obtenir un total exact, les durées de Samuel et de Saül n'étant pas précisées. Une vue théologique aurait permis au rédacteur de compléter ce qui lui manquait comme données chronologiques.

Le dernier rédacteur, enfin, d'esprit sacerdotal, celui qui aurait ajouté la liste des petits juges, leur aurait donné les durées qu'il crut devoir leur attribuer. Ce sont tout d'abord des chiffres assez considérables. Puis, après la judicature de Jephté, qui coupe cette liste, il aurait choisi des chiffres en rapport avec la durée de cette judicature.

VII. Sens religieux du livre. — Tout au long des paragraphes précédents, nous avons pu voir comment une inquiétude religieuse et des vues théologiques ont présidé à l'élaboration des données traditionnelles. Quand ils utilisent de vieux récits héroïques, d'anciennes traditions nationales ou tribales, les rédacteurs veulent faire comprendre à leur lecteur l'action de Yahweh, le seul vrai Dieu, dans l'histoire de ce peuple d'Israël qui est le sien.

Écrit avec les procédés du temps, soumis lui-même à cette progression dans la Révélation qui caractérise l'A. T., ce livre nous montre Dieu conduisant les destinées de son peuple, à une époque où la monarchie davidique, donc messianique, n'est pas encore fondée. Aux yeux du croyant, c'est la première esquisse, encore bien lointaine, du royaume de Dieu organisé que sera l'Église.

Le livre des Juges n'a pas la valeur religieuse du Pentateuque, dont il prend la suite. Ce dernier exposait, par le mélange de l'histoire et des prescriptions divines, le caractère surnaturel de la Loi d'Israël, et donc suggérait qu'elle assure la vie du peuple choisi. Prolongeant cette ligne de pensée, les prophètes et l'auteur des Rois font comprendre que la monarchie, par suite de ses prévarications, a mérité d'être rejetée. Le livre des Juges s'insère dans les premiers plans de la même perspective : il explique que l'infidélité au Dieu des Pères et de Moïse est la cause des malheurs de la nation, mais aussi il montre comment Yahweh est en quelque sorte plus miséricordieux que le peuple n'est infidèle (cf. Os., XI, 8). Il y a donc pour Israël un salut et une pérennité, dont il reçoit l'assurance à travers le châtiment et la pénitence.

Bibliographie. — Voici les principaux compléments à apporter à la bibliographie donnée par A. Mangenot à l'art. *Juges* du *Dict. de la Bible*, t. III, col. 1846-1859.

1° *Ouvrages consacrés à l'ensemble du livre.* — C.-F. Burney, *The Book of Judges*, Londres, 1918; L. Desnoyers, *Hist. du peuple hébreu*, t. I, *La période des Juges*, Paris, 1922; art. *Juges (Livre des)*, dans *Dict. de théol. cath.*, VIII, 1925, col. 1832-1834; Zapletal, *Das Buch der Richter*, Münster, 1923; A. Schulz, *Das Buch der Richter und das Buch Ruth*, Bonn, 1926; J. Garstang, *Joshua-Judges*, Londres, 1930; R. Kittel, *Das Buch Richter*, dans *Heilige Schrift des A. T.*, Tübingen, 1922; F. Dornseiff, *Das Buch Richter*, dans *Archiv für orient. Forschung*, XIV, 1944, fasc. 5-6, p. 319-326.

2° *Sur des points plus particuliers.* — O. Pretzl, *Septuaginta Problem im Buch Richter*, dans *Biblica*, 1926, p. 233 sq., 353 sq.; A. Segal, *The text of Judges ch. 17-18*, dans *Journ. of the Manchester Egyptian and Oriental Society*, 1916-1917, p. 38-48; O. Eissfeldt, *Die Quellen des Richterbuches*, Leipzig, 1925; *Die geschichtliche Hintergrund der Erzählung von Gibeas Schandtat (Jud., 19-21)*, dans *Beer Festschrift*, 1935, p. 19 sq.; E. Auerbach, *Untersuchungen zum Richterbuch*, dans *Zeitschr. für die alttest. Wissensch.*, 1930, p. 286-295; 1933, p. 47-51; K. Wiese, *Studien... zu dem Buch der Richter*, dans *Beiträge zur Wissensch. vom A. T.*, Stuttgart-Leipzig, 1926; H. Gunkel, *Simson*, dans *Rede und Aufsätze*, Göttingen, 1913, p. 38 sq.; J.-A. Bewer, *The composition of Judges, ch. 17-18*, dans *Amer. Journ. of Semitic languages*, 1913-1914, p. 261 sq.; O. Grether, *Das Deboralied*, Güttersloh, 1941; E. Power, « *He asked for water, milk she gave* » *(Jud., V, 25)*, dans *Biblica*, 1928, p. 47; H. Hänsler, *Der historische Hintergrund von Richt. III, 8-10*, dans *Biblica*, 1931, p. 391-418; 1931, p. 3-26, 271-296, 396-410; R. Schreiber, סֵפֶר שׁוֹפְטִים *(Livre des Juges)*, Jérusalem, 1945 (en hébreu moderne, sur les commentaires rabbiniques).

3° *Ouvrages plus généraux.* — H. Gressmann, *Die Anfänge Israels*, dans *Schriften des A. T.*, Göttingen, 1922, fasc. 2, p. 14-16, 144, 153 sq., 164-171, 184-263; O. Eissfeldt, *Einleitung in das A. T.*, Tübingen, 1934, p. 288-301; A. Weiser, *Einleitung in das A. T.*, Stuttgart, 1939, p. 114-123; R. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, New-York, 1942, p. 314-337; M. Noth, *Das system der zwölf Stämme Israels*, Stuttgart, 1930; A. Allgeier, *Biblische Zeitgeschichte*, Freiburg, 1937, p. 77-107; J. Göttsberger, *Einleitung in das A. T.*, Freiburg, 1928, p. 124-132; J. Renié, *Manuel d'Écriture sainte*, II, Paris, 1940, p. 52-95; H. Höpfl-A. Miller-A. Metzinger, *Introductio specialis in Vetus Testamentum*, Rome, 1946, p. 137-146; W.-F. Albright, *From the stone age to christianity*, Baltimore, 1940, p. 216-218; R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, II, Gotha, 1922, p. 1-85.

H. Cazelles.

JUIVE (THÉOLOGIE). — Voir Judaisme, Théologie biblique.

JÜLICHER (Adolf). — Théologien libéral, est né à Falkenbourg, près de Berlin, le 27 janvier 1857. Il fut d'abord lecteur (1887), puis professeur ordinaire d'histoire ecclésiastique (1888) à l'université de Berlin. La même année 1888, il enseigna, avec le titre de professeur extraordinaire, le N. T. et l'histoire ecclésiastique à l'université de Marbourg. Il y resta comme professeur ordinaire, de 1889 à 1923. Il est décédé en août 1938.

I. Après un travail sur les sources de l'Exode, dont la première partie fut présentée comme dissertation doctorale de philosophie (Halle, 1879), Jülicher voua sa vie entière à l'étude du N. T. et de l'histoire de l'Église ancienne.

Il doit avant tout sa réputation à un ouvrage en deux volumes : *Die Gleichnisreden Jesu*. Le premier volume, qui fut sa thèse de licence en théologie (Berlin, 1886), contient une étude sur l'essence et le but des paraboles; dans le second volume, l'auteur explique les paraboles synoptiques à la lumière de ces considérations générales. Très répandue aussi est sa concise *Introduction critique au N. T.* (1894; éd. refondue, Jülicher-Fascher, 1931).

Une grosse part de son activité scientifique prit la forme de contributions aux encyclopédies : *Encyclopædia biblica* de T. K. Cheyne-J. S. Black (articles sur le N. T.); troisième édit. de la *Protestantische Realencyclopädie* (patrologie et N. T.); *Realencyclopädie für klassische Altertumswissenschaft* (patristique); *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. — En outre, il écrivit des articles et des recensions pour les revues : *Göttingischen Gelehrten Anzeigen, Theologische Literaturzeitung, Deutsche Literaturzeitung, Christliche Welt, Protestantische Monatshefte, Historische Zeitschrift*, etc...

Très importante pour la critique textuelle est son édition de l'ancienne traduction latine du N. T. Jusqu'à présent deux vol. seulement ont été publiés (Matthieu, 1938; Marc, 1940), en collaboration avec W. Matzkow. Le manuscrit de Jülicher avait été utilisé par H. Lietzmann pour la 9e édit. de la *Synopse* de Huck (1936).

Comme exégète, Jülicher, sans aliéner son indépendance, a subi l'influence de A. Kuenen, J. Wellhausen, B. Weiss, Koetsveld, mais surtout de Pfleiderer, Weiszäcker, H. J. Holtzmann. En patrologie, il a beaucoup appris, comme il le confesse lui-même, de Lagarde et Harnack. Il resta sur la réserve vis-à-vis de la *Religiongeschichte* avec ses erreurs initiales, comme aussi devant les tendances barthiennes.

II. Sa théorie des paraboles. — 1° A première vue, les paraboles de l'Évangile sont en contact avec deux figures littéraires différentes : la comparaison développée *(sensu lato)* et la métaphore développée ou allégorie. C'est là, d'après Jülicher, que réside le problème. Il admet une différence essentielle entre les deux figures. Dans la première, pour éclairer l'objet, on propose une image comme point de comparaison. Les formules qui indiquent l'image sont à prendre *in sensu proprio* et excluent par conséquent toute application allégorique. Dans l'allégorie, par contre, l'objet s'identifie avec l'image. Aucune des formules n'est à prendre *in sensu proprio.* Elles signifient autre chose (l'objet). Au lieu de l'éclairer, l'image a comme fonction de cacher l'objet; elle impose aux auditeurs de le chercher. Sans explication, l'allégorie conserve généralement une certaine obscurité.

D'après Jülicher, ces figures sont tellement disparates qu'elles excluent l'hypothèse d'un alliage. D'où le dilemme : les paraboles de Jésus étaient-elles selon leur nature des comparaisons (au sens large) ou des allégories?

a) Dans la bouche de Jésus, les paraboles ne furent pas des allégories. — Une double considération conduit notre auteur à cette conclusion. Premièrement, les paraboles évangéliques possèdent surtout les caractéristiques de la comparaison développée. En général, elles laissent nettement l'impression qu'elles doivent être prises *in sensu proprio;* du moins ont-elles toujours ainsi une signification satisfaisante. Presque toutes sont exposées sans explication. La formule d'introduction indique fréquemment une comparaison et non une conversion allégorique. Ensuite, on ne peut pas s'attendre à ce que Jésus parle en allégories. Le discours allégorique est difficile à comprendre; dès lors, il ne convient pas à un orateur populaire comme Jésus, qui, avant tout, cherchait à enseigner. Ce genre de discours est difficile aussi pour l'orateur. Il exige de lui une préparation plus longue, voire une formation littéraire que Jésus ne possédait pas. Antagoniste des scribes, il est vraisemblable que le Christ dépendait de leurs conceptions (voir *infra*, au *b*) et de leur manière de parler.

Dans ces conditions les paraboles de Jésus se rattachent à une figure qu'on peut retrouver dans n'importe quelle littérature. Jülicher renvoie à des parallèles pris dans l'ancienne rhétorique grecque. D'après leurs formes principales, il distingue trois catégories de paraboles : 1. des *Gleichnisse* (paraboles grecques), qui comparent deux idées l'une à l'autre; — 2. des *Parabeln* (fables grecques), qui rapprochent deux situations; — 3. des *Beispielerzählungen*, participant aux deux catégories précédentes. Sous leur forme différente, ces discours ont un trait commun : ils sont à prendre au sens propre, ce qui exclut une explication allégorique.

Du vivant de Jésus déjà tous ces discours pouvaient être appelés — et peut-être l'ont-ils été réellement — des « paraboles », d'après l'acception plus large que possédait le mot *mâšal* (LXX = παραβολή) dans l'A. T.

b) Mais les évangélistes ont mal compris les paraboles de Jésus. — Suivant eux, c'étaient des allégories. Leur concept des paraboles est celui des apocalypses juives, identifiant παραβολή avec αἴνιγμα. Une explication s'imposa donc presque fatalement. Cette conception des évangélistes n'a rien de surprenant; elle est celle de leurs contemporains, les scribes judéo-hellénistes. Il va sans dire que les évangélistes dépendent de ceux-ci et les Pères de l'Église ont suivi la même ligne. Dès lors, toutes les explications allégoriques des paraboles sont inauthentiques et relèvent exclusivement de la rédaction des évangélistes ou de leurs sources.

2° Quant au but des paraboles, d'après Marc., IV, 12, Jésus aurait déclaré que les paraboles furent prononcées avec l'intention d'endurcir et d'aveugler les Juifs (thèse de justice). Ce *logion* ne peut pas être authentique. Vu le genre littéraire auquel appartiennent les paraboles, celles-ci sont tout à fait incapables de conduire à l'aveuglement; elles sont au contraire des moyens fâciles de faire comprendre la vérité *(Anschauungsmittel)*, et telle était sûrement la préoccupation de Jésus.

La volonté d'aveuglement impliquerait une cruauté en contradiction totale avec la personnalité et la conduite du Christ. Le *logion* répond à la théorie des évangélistes, qui considèrent les paraboles comme des allégories, même comme des énigmes, et qui veulent expliquer par une intention formelle de Jésus l'indifférence obstinée de ses auditeurs.

Si cette théorie n'est pas entièrement nouvelle, elle doit à Jülicher un développement systématique et plus précis. En Allemagne elle fut acceptée par H. J. Holtzmann, E. Wendling, J. Wellhausen, W. Haupt, J. Weiss, W. Bousset, H. Weinel, K. L. Schmidt, E. Klostermann, F. von Edelsheim, R. Otto; en Angleterre par Ch. F. Kent, A. J. Buttrick, W. O. E. Oesterley, B. T. D. Smith et d'autres. Quelques-uns parmi eux ont ajouté des nuances; ainsi A. Loisy, qui va plus loin que son maître et qui distingue, par ex., jusqu'à trois stades dans la rédaction de Marc., IV. Bien que l'œuvre de Jülicher n'appartienne pas à la *Formgeschichte*, elle a aidé à frayer le chemin à cette tendance (Bultmann est un disciple de Jülicher). Cependant, la critique n'a pas fait défaut, aussi bien du côté protestant (P. Fiebig, C. A. Bugge, A. Nigren) que catholique (M.-J. Lagrange, D. Buzy, J.-M. Vosté, M. Hermaniuk).

En fait, le dilemme de Jülicher, reposant sur la rhétorique grecque, est inadmissible. Le problème est plus compliqué que l'auteur ne le suppose. Un discours peut passer très facilement à l'allégorie lorsqu'on propose, comme image ou point de comparaison, des thèmes qui possèdent déjà, pour l'orateur aussi bien que pour l'auditoire, une signification allégorique plus ou moins fixe. La construction grammaticale et la logique aristotélicienne rigide ne suffisent pas à marquer les limites de la pensée vivante. Pour déterminer la signification concrète d'une parabole, on doit toujours tenir compte de multiples associations, en sorte que parfois elle est tout aussi bien comparaison qu'allégorie. Il faut surtout tenir compte du milieu judéo-palestinien. Pour toutes ces raisons, on ne peut traiter à la légère le témoignage de nos documents sur l'intention de Jésus (Marc., IV, 10, et parall.) et exclure *a priori* de son enseignement toute représentation allégorique.

A propos des évangélistes, Jülicher considère — et avec raison — comme « allant de soi », ce qu'il traite « d'invraisemblable » lorsqu'il s'agit de Jésus, à savoir la dépendance vis-à-vis du même milieu juif concret. Trop facilement Jülicher place Jésus-orateur en dehors de son ambiance, voire l'y oppose. Voilà le talon d'Achille de son système. Un éclaircissement de la notion, du contenu et de la forme des paraboles évangéliques est à chercher, non dans la rhétorique grecque, mais sur le sol palestinien.

III. L'édition de la traduction latine ancienne est une œuvre monumentale et le fruit précieux d'un long travail. Elle peut être le point de départ de recherches ultérieures.

Œuvres principales de Jülicher. — *Die Gleichnisreden Jesu :* I, 1888; 2e éd., 1899; 3e éd., 1910. II, 1899; 2e éd., 1910. — *Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche*, 1892. — *Einleitung in das N. T.*, 1894; 5e et 6e éd. refondues, 1906; 7e éd., 1931. — *Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums*, 1906; 3e éd., 1922-1923. — *Neue Linien in der Kritik der evangelischen Ueberlieferung*, 1906. — *Paulus und Jesus*, 1907. — *Die griechische Vorlage der gotischen Bibel*, dans *Zeitsch. für deutsches Altertum*, LII, 1910; *Ein letztes Wort zur Geschichte der gotischen Bibel, ibid.*, LIII, 1911. — *Kritische Analyse der lateinischen Uebersetzungen der Apostelgeschichte*, dans *Zeitschr. für neutest. Wiss.*, 1914. — *Der echte Tatiantext*, dans *Journal of Biblical Literature*, 1924. — *Bibelübersetzungen :* II, *Lateinische altkirchliche*, dans *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, 2e éd., I, 1927. — *Itala. Das N. T. in Altlateinischer Ueberlieferung*, I, 1938; II, 1940.

BIBLIOGRAPHIE. — *Festgabe für A. Jülicher*, 1927. — *Autobiographie*, dans *Die Religions Wissenschaft der Gegenwart*, IV, 1928.

N. VAN BOHEMEN.

JUSTICE ET JUSTIFICATION. —

I. L'ANCIEN TESTAMENT. — Préliminaires : état de la question; méthode adoptée.

1° « *Justice* », « *juste* », « *justifier* », *en rapport avec l'homme* (col. 1422). — 1. Le vocabulaire du droit (col. 1422). — 2. Les genres prophétiques avant l'exil (col. 1425). — 3. Influence du légalisme préexilien (col. 1427) : « justice », « juste » désignant soit la conduite réglée par la Loi (Proverbes; récits; Ézéchiel), soit la récompense de la justice selon la Loi (Deutéronome; Proverbes; textes divers); vocabulaire légaliste et pensée non légaliste. — 4. Les lamentations et les genres apparentés (col. 1435). — 5. Les hymnes (col. 1436). — 6. La prophétie en rapport avec l'exil : Is., XL sq. (col. 1438). — 7. Courant légaliste après l'exil, et surtout notion correspondante du juste : textes de forme sapientielle; usage lyrique; le juste persécuté; le juste dans l'au-delà (col. 1440). — 8. Conception judiciaire de la justice après l'exil (col. 1443). — Conclusions.

2° « *Justice* », « *juste* », « *justifier* », *en rapport d'origine avec Dieu* (ses châtiments et ses bienfaits) (col. 1448). — 1. Le genre lyrique dans les textes les plus anciens (col. 1448). — 2. Les genres prophétiques avant l'exil (col. 1449). — 3. Les lamentations (col. 1451). — 4. Les hymnes (col. 1454). — 5. Les chap. XL-LXVI d'Isaïe (col. 1455). — Conclusions.

II. LE NOUVEAU TESTAMENT. — Préliminaires : les sources et le milieu (col. 1460).

1° *La prédication de Jésus* (col. 1462). — 1. La préparation messianique (col. 1462). — 2. L'intervention messianique : l'accomplissement de la justice ancienne (col. 1463). — 3. La première prédication de Jésus (col. 1464) : Matth., V, 6, 10 (col. 1464); Matth., V, 20; VI, 1, 33 (col. 1465); Matth., IX, 13 et parall. (col. 1465). — 4. Le discours de mission (col. 1467). — 5. L'enseignement des mystères aux disciples (col. 1468). Les disciples plus heureux que les anciens justes (col. 1468). Le mystère des justes provisoirement mêlés aux pécheurs (col. 1468). — 6. La condamnation de la fausse justice des pharisiens (col. 1469). — 7. La consommation eschatologique et le salut des justes (col. 1470).

2° *Saint Paul* (col. 1471). — Préliminaires (col. 1471). — 1. Développement de la pensée paulinienne (col. 1471). La justice dans la perspective du judaïsme (col. 1472). La dispute d'Antioche, Gal., II, 11-12 (col. 1474). Les grandes controverses (col. 1475). Le message de la « justice de Dieu » (col. 1478). Conclusion (col. 1481). — 2. La justice dans la perspective chrétienne (col. 1482). Justification et justice (col. 1483). Foi, rédemption, justice (col. 1486). Justice de Dieu (col. 1487) : justice de Dieu anticipant les biens célestes (col. 1487); justice, attribut divin proprement dit (col. 1488); le Christ, justice de Dieu (col. 1488). Justice et jugement (col. 1489). La justice et « l'être » chrétien (col. 1491).

3° *Le christianisme non paulinien* (col. 1496). — 1. La préparation messianique; les justes attendant le Messie (col. 1496). Le thème dans les récits chrétiens (col. 1496). Luc., I, 17 (col. 1497). — 2. L'œuvre messianique, objet essentiel de la prédication apostolique et de la foi des fidèles (col. 1497). Formule élémentaire (col. 1497). Formules messianiques (col. 1498). Quelques textes isolés (col. 1499). — 3. Exhortations (col. 1501). Formules ordinaires (col. 1501). Les anciens justes, modèles à imiter (col. 1502). L'exemple du Christ (col. 1503). — 4. La consommation eschatologique (col. 1504).

Conclusion générale (col. 1504). 1. L'Ancien Testament (col. 1504). 2. Le Nouveau Testament (col. 1506).

I. L'ANCIEN TESTAMENT. — PRÉLIMINAIRES.

— 1° *État de la question.* — Compris au sens le plus large, les termes en question évoqueraient un vaste ensemble comportant plusieurs complexes de vocables : les dérivés de צָדַק (« être juste »), יָשַׁר (« être droit »), תָּמַם (« être parfait »), כּוּן (« être debout »), נֹכַח (« devant »), טוֹב (« être bon »), etc.

Nous nous bornons à l'aspect le plus caractéristique de la justice, exprimé, en hébreu, par les dérivés de צָדַק, en grec, par les mots du groupe δίκαιος. Le champ ainsi délimité reste suffisamment vaste, puisqu'il comporte quelque cinq cents passages bibliques.

1. *Étymologie et ensemble du vocabulaire.* — On n'a guère retenu l'étymologie proposée autrefois par L. Diestel, *Die Idee der Gerechtigkeit*, 1860. D'après cet auteur, צָדַק aurait évoqué, à l'origine, l'image d'un mouvement en ligne droite; attribuée à Dieu, cette même justice pourrait prendre l'acception tout autre de grâce, de faveur. En réalité, le radical צָדַק, contrairement à יָשַׁר, ne semble pas évoquer précisément cette ligne droite : il exprimerait plutôt, fondamentalement, l'idée de conformité à la norme. Telle est du moins l'opinion de E. Kautzsch, *Die Derivate des Stammes* צדק, 1881, p. 53. Les vues de ce philologue ont été reprises par la presque totalité des auteurs postérieurs, malgré la note discordante de G. Wildeboer, *Die älteste Bedeutung des Stammes* צדק, 1902, qui assigne au radical en question la signification primitive de « remporter la victoire », et renvoie à Ex., IX, 27; Zach., IX, 9; Is., XL sq., *passim*. (Notons que זָכָה, « être pur », souvent équivalent à צָדַק (Ps., LI, 6, etc.), signifie en araméen et en syriaque « vaincre »; cf. J. Calès, *Le livre des Psaumes*, I, Paris, 1936, p. 512.) Le sens fondamental *(Normalität)* serait donc déjà assez abstrait, ce qui explique l'extrême mobilité sémantique des dérivés, et fait pressentir l'une des difficultés de notre tâche.

L'essai ainsi tenté par E. Kautzsch de ramener toutes les significations de notre vocabulaire au sens fondamental de conformité à la norme (tantôt objective : vérité, commandement divin; tantôt subjective : sincérité, conscience) avait quelque chose d'artificiel. C'est le mérite de H. Cremer, *Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhange ihrer geschichtlichen Voraussetzungen*, Gütersloh, 1900, suivi par tous les auteurs allemands postérieurs, d'avoir montré en צדק un concept de relation *(Verhältnisbegriff)*, modelé sur les rapports concrets entre deux êtres, c.-à-d. variable suivant les exigences résultant de ces divers rapports. On a voulu voir des confirmations de cette vue dans les travaux mettant en lumière, les uns l'importance primordiale du concept d'alliance, les autres la fonction du « rapport de communauté » en Israël (cf. W. Eichrodt, *Theologie*, I, 121).

La justice, notion si importante dans Is., XL sq., avait retenu autrefois l'attention de B. Bauer, *Der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit im 2. Teil des Proph. Jesaia*, 1837, et de A. Ortloph, *Ueber den Begriff von* צדק *im 2. Teil des Proph. Jesaia*, 1860; ces travaux sont utilisés et remplacés par l'étude de K. Cramer, *Der Begriff* צדקה *bei Tritojesaja*, 1907. Rappelons ici que l'un des motifs apportés par B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, 1892, pour identifier son « Trito-Isaïe », était précisément l'emploi, par celui-ci, de צדקה au sens de justice des œuvres, contrastant avec la justice de Dieu du Deutéro-Isaïe. K. Cramer a voulu vérifier l'assertion de B. Duhm; son exégèse, tout en différant plusieurs fois de celle de B. Duhm, aboutit à la même conclusion; pour K. Cramer, les chap. XL-LXVI d'Isaïe présentent, le plus souvent, des acceptions homogènes de la justice; mais dans quatre ou cinq textes du « Trito », se rencontre un sens nouveau, celui de justice légale, ce qui s'explique au mieux, non seulement par un changement de situation historique, mais par une réelle diversité d'auteurs (p. 98 sq.). Quoi qu'il en soit de cette conclusion, nous utiliserons plus d'une fois le consciencieux commentaire de K. Cramer.

La dissertation inaugurale de K. Hj. Fahlgren, *Sedaka*, 1932, aurait pu constituer la véritable monographie sur l'ensemble du vocabulaire; elle fut malheureusement conçue dans des limites beaucoup trop larges. L'auteur étudie successivement : une douzaine de vocables exprimant le contraire de la justice (p. 1-77), les dérivés de צדק (p. 78-119), plusieurs termes synonymes ou apparentés, presque tous très importants, משפט, חסד, אמת, etc. (p. 120-157), les notions de bénédiction et de malédiction (p. 158-208), enfin l'idée de communauté et le problème de la souffrance (p. 209-251). Dans ces conditions, il n'a pu replacer les textes dans leur contexte historique et littéraire, mais s'est borné à illustrer rapidement des vues tributaires d'ouvrages généraux, auxquels se borne trop souvent son information.

L'introduction sur l'A. T. de G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch*, II, 1935, p. 176-180 (article δίκη, etc.), se confine à quelques généralités sur l'idée de droit dans l'A. T.

2. *Justice de Dieu.* — L'idée de justice de Dieu a bénéficié, en raison de sa place dans les préoccupations dogmatiques depuis l'apparition du protestantisme, d'études particulièrement attentives de la part des exégètes de l'A. T. (cf. un aperçu dans F. Nötscher, *Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten*, 1915).

La première étude importante fut celle de L. Diestel, *Die Idee der Gerechtigkeit*, 1860. L'auteur nous paraît avoir caractérisé, avec une exceptionnelle perspicacité, un aspect important de la justice divine. Dieu est juste, non pas toujours en ce qu'il manifeste cette justice essentiellement désintéressée que nous concevons spontanément, mais en ce qu'il agit, dans ses rapports avec le monde, suivant une norme intérieure constante, pour réaliser un but concret, le salut du peuple élu, ou, tout au moins, des Israélites pieux. Quand elle est punitive, cette justice ne poursuit donc pas toujours le méchant comme tel, mais comme obstacle au but salvifique de Dieu. Pourtant L. Diestel (et, sous son influence, A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung*, II, 1874, p. 101-112) a trop séparé justice et rétribution; il rapporte celle-ci à la sainteté divine, tandis qu'il identifie formellement justice et grâce, dans le cadre de l'Alliance, initiative salvifique de Dieu envers son peuple.

A l'extrême opposé, la justice de Dieu fut conçue comme essentiellement punitive par J. Monnier, *La justice de Dieu*, 1878. Par contre, J. Martin, *La notion de la justice de Dieu*, 1892, soucieux de différencier les diverses acceptions de צדקה, remarque, non sans raison, l'extrême souplesse de ce terme, affecté dans son contenu par les contextes les plus variés. Il distingue cinq acceptions principales, correspondant à autant d'étapes chronologiques; la justice divine aurait été successivement pureté morale (Ex., IX, 27; Deut., XXXII, 4; Soph., III, 5), sainteté active s'exerçant dans le jugement et la rétribution (les prophètes), bonté, fidélité, miséricorde (les psaumes), activité salvifique en faveur du peuple (Is., XL sq.), justice justifiante, rendant juste celui qui la reçoit.

Les ouvrages de théologie biblique antérieurs à l'étude citée de F. Nötscher tantôt définissent la justice de Dieu d'une manière très générale (attitude conforme à la norme que constitue l'essence divine elle-même), tantôt la conçoivent, à la suite de L. Diestel, comme formellement salvifique. F. Nötscher combat ces deux tendances, en montrant l'existence, chez les prophètes préexiliens, d'une justice divine judiciaire et rétributive : judiciaire, donc essentiellement active, et non simple possession d'une propriété; rétributive, c'est-à-dire formellement punitive autant que salvifique. W. Eichrodt, *Theologie des A. T.*, I, 1933, fait écho à H. Cremer quand il refuse de ramener la justice à la conformité aux normes, pour y voir un concept plus relatif, aussi variable que peuvent l'être les rapports entre hommes, et il reprend l'idée de L. Diestel, lorsqu'il caractérise essentiellement la justice divine, non comme rétribution impartiale, mais comme fidélité à une volonté d'union avec le peuple élu (p. 121 sq.).

L'étude érudite mais trop laborieuse de J. Hempel, *Das Ethos des A. T.*, 1938, juxtapose les deux conceptions : la justice de Dieu est tantôt activité judiciaire, tantôt fidélité à l'alliance (p. 156-162). Pour F. Ceuppens, *Theologia biblica*, I, 1938, p. 223 sq., la justice divine est formellement rémunératrice et vindicative; on ne peut parler en termes propres d'une justice commutative de Dieu envers ses créatures (p. 225 sq.); l'auteur s'élève contre la « partialité » attribuée au Dieu de l'ancien Israël par plusieurs auteurs non catholiques. W. F. Lofthouse, *The Righteousness of Jahveh*, 1939, s'attache à montrer que la justice forensique, celle que nous connaissons par les tribunaux, caractérise bien mal la צדקה de Jahvé. Si Dieu est le juge d'Israël, il est bien plus son défenseur, celui qui, depuis la Mer Rouge, le délivre de la

détresse. L'ouvrage de P. Heinisch, *Theologie des A. T.*, 1940, reste fidèle à la conception ordinaire de la justice : le Dieu juste des Hébreux est, depuis la plus haute antiquité, le Dieu de la rétribution, châtiant et récompensant les hommes suivant leur conduite. Mais lorsque la restauration du droit a lieu en faveur d'opprimés, « justice » peut signifier « salut et grâce » (p. 59 sq.).

2° *Méthode adoptée.* — En définitive, il apparaît que si la justice de Dieu a fait l'objet de quelques études excellentes, les monographies sur l'*ensemble* du vocabulaire ne sont guère autre chose que des inventaires assez matériels, donnant une première orientation. Il est donc légitime d'essayer ici une étude plus attentive de cette terminologie. Notre premier souci a été de replacer chaque mention de « justice », « juste », etc. dans son contexte historique. Il était impossible, évidemment, de dater avec précision chacun des passages à étudier, mais heureusement, le contexte de vie peut être déterminé souvent d'une manière plus concrète par l'identification du genre littéraire; nous avons porté sur ce point une grande partie de notre effort, nous souvenant de l'encyclique *Divino afflante*, qui veut que l'exégète catholique recherche « comment la forme du langage ou le genre littéraire... peuvent conduire à la vraie et exacte interprétation » (*Encyclique sur les études bibliques*, introduction et commentaire par L. Cerfaux, Bruxelles, 1945, p. 69; cf. aussi p. 66-70). Le classement des textes est donc fait, en ordre principal, sur la base des différences littéraires. « L'analyse des genres littéraires de l'A. T. est en effet assez avancée et assez solide aujourd'hui pour qu'il ne soit plus permis d'en faire abstraction, et pour que nous nous imposions la règle de n'étudier aucun mot... en dehors de son cadre littéraire... Il ne saurait être question de confondre « complaintes », « oracles », « imprécations », etc., mais chaque mot doit être considéré en fonction de la destination spéciale du morceau où il est employé » (P. Humbert, *Problèmes du livre d'Habacuc*, dans *Mémoires de l'univ. de Neuchâtel*, XVIII, Neuchâtel, 1944, p. 81). Dans notre exposé, les genres, une fois identifiés, ont été rangés autant que possible par ordre chronologique, mais il y a, en bien des cas, simultanéité plutôt que succession.

La présente étude ne prétend pas résoudre la question d'étymologie, assez éloignée, à vrai dire, de l'exégèse proprement dite. L'étude étymologique ne pourrait se passer d'une vaste enquête sur les idiomes sémitiques de l'Ouest et du Sud (le radical צדק n'a pas son correspondant en babylonien : W. Baudissin, *Kyrios*, III, p. 402). La question paraît ardue, ne fût-ce qu'en raison d'une certaine dualité, difficile à réduire, entre les idées de conformité à la norme et de fermeté. L. Diestel, *Die Idee der Gerechtigkeit*, p. 174, avait déjà noté que, malgré le sens fondamental « droiture », l'acception *verax fuit, promissis stetit*, domine dans les dialectes. En arabe, les deux significations sont représentées, ainsi que celle de « combattre l'ennemi avec courage » (cf. aussi Jud., v, 11, etc.), mais le sens « réaliser sa promesse » semble dominer; aujourd'hui encore, « juste », pour les Arabes, signifie avant tout « fidèle ».

Note. — Pour ne pas multiplier les citations de mots hébreux, nous adoptons les conventions suivantes. Chaque fois que nous employons, dans la *version* française des textes bibliques, les mots « justice », « juste », on doit supposer respectivement צֶדֶק et צַדִּיק; quand nous écrivons en italiques *justice*, il faut lire צְדָקָה. Quand ce dernier mot se rencontre au pluriel, nous l'écrivons en hébreu; de même, souvent, pour les diverses formes du verbe צָדַק. Enfin, les mots « droit » et « jugement » rendent toujours מִשְׁפָּט.

Dans les références, les titres abrégés renvoient, soit à la bibliographie, soit à la première citation de l'ouvrage ou de l'article.

I. « JUSTICE », « JUSTE », « JUSTIFIER », EN RAPPORT AVEC L'HOMME. — 1° *Le vocabulaire du droit.* — 1. *Justice.* — L'ancienne législation israélite (Code de l'alliance, lois J, E) est muette sur la « justice » (צֶדֶק, צְדָקָה), mais on trouve quelques mentions de צֶדֶק dans la législation D, P. Comme celle-ci s'inspire largement des lois J, E, lesquelles se rattachent en fin de compte à Moïse lui-même, nous sommes en droit de placer les textes suivants au début du développement sémantique. « Écoutez (les débats de) vos frères, et jugez selon la justice les différends » (Deut., I, 16); « Tu institueras des juges et des scribes dans toutes les villes que Jahvé, ton Dieu, veut te donner..., et ils devront juger le peuple avec justice... C'est la stricte justice (צֶדֶק צֶדֶק) que tu dois rechercher afin que tu demeures en vie et que tu prennes possession du pays que veut te donner Jahvé, ton Dieu » (*ibid.*, XVI, 18, 20). Contrairement au Code de l'alliance et aux autres lois que nous aurons à citer, ce texte fait allusion à des juges, et, plus précisément, à une justice laïque. L'ancienne procédure judiciaire était religieuse et se déroulait dans le cadre du Temple : le prêtre y soumettait le prévenu à des épreuves qui étaient comme des jugements de Dieu; le Deutéronome, au contraire, demande d'instituer partout des tribunaux de forme civile. « Tu auras un poids parfait et de justice, tu auras un épha parfait et de justice » (Deut., XXV, 15; cf. aussi Lev., XIX, 36). « Tu n'auras pas de faveur pour le pauvre, et tu n'auras pas de complaisance pour le puissant; mais tu jugeras ton prochain selon la justice » (Lev., XIX, 15).

Ces textes sont clairs et supposent une notion de la justice stricte pareille à la nôtre; צֶדֶק exprime la conformité à la norme, dans la manière de rendre les sentences et dans l'emploi des unités de mesure; les péchés opposés sont l'acception de personnes et l'usage de mesures faussées; le mot est donc synonyme de אֱמֶת (« vérité »). Le terme צֶדֶק n'ayant aucun relief dans les textes prophétiques, nous n'avons pas de raison de considérer ces formules législatives comme postérieures aux prophètes.

L'ancienneté de צֶדֶק comme expression de la justice stricte nous est confirmée par quelques proverbes; on sait que les plus anciens se situent dans Prov., X-XXII, 16 et XXV-XXIX. « Ote le méchant de devant le roi, et son trône sera affermi dans la justice » (XXV, 5). « La faveur du roi est pour les lèvres de justice, et celui qui dit les choses telles qu'elles sont, il l'aime » (XVI, 13). « Celui qui fait connaître la vérité (אֱמוּנָה) manifeste la justice, mais le témoin de mensonge, la perfidie » (XII, 17). Les proverbes ont subi en partie l'influence de l'Égypte (cf. P. Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël*, dans *Mémoires de l'univ. de Neuchâtel*, VII, Neuchâtel, 1929, p. 17 sq. et A. Mallon, *La « Sagesse » de l'égyptien Amen-em-ope et les Proverbes*, dans *Biblica*, VIII, 1927, p. 3-30). Comme la littérature égyptienne rapproche déjà

constamment justice et vérité, il est probable que ces anciens proverbes nous mettent en présence d'un vocabulaire très archaïque; dès lors, même l'emploi semblable de צֶדֶק dans les lois devait peut-être s'expliquer par l'influence de l'Égypte, d'autant plus que la même dépendance apparaîtra pour צֶדֶק dans le Code de l'alliance (col. 1423) et que notre vocabulaire ne peut venir de Babylone (col. 1421). Signalons ici également deux reproches de genre prophétique qui font écho à l'ancienne formule sapientielle et juridique, plutôt qu'au langage typiquement prophétique : « Tu aimes le mal plus que le bien, le mensonge plus que le discours de justice » (Ps., LII, 5). « Est-ce vraiment, ô dieux (rois, juges, etc.), la justice que vous rendez? Est-ce d'après le droit que vous jugez les enfants des hommes? » (Ps., LVIII, 2).

2. *Juste.* — Citons d'abord deux anciennes lois. « Tu ne feras pas fléchir le droit du pauvre dans son procès. Tu t'éloigneras d'une cause mensongère et tu ne feras pas mourir l'innocent et le juste, car je n'absoudrai point un coupable. Tu n'accepteras pas de présents, car les présents aveuglent les clairvoyants et ruinent les causes des justes » (Ex., XXIII, 6-8). Les « clairvoyants » sont les témoins; les juges ne sont mentionnés nulle part (H. Cazelles, *Études sur le Code de l'alliance*, Paris, 1946, p. 90). « Si une contestation s'élève entre des individus et qu'ils se présentent devant le tribunal, qu'on les aura jugés, qu'on aura acquitté le juste et condamné le coupable; si le coupable a mérité d'être battu, le juge le fera s'étendre et frapper en sa présence proportionnellement à sa faute » (Deut., XXV, 1 sq.). Le mot « juste » désigne, comme ci-dessus, l'ayant-droit ou l'innocent. Cf. aussi I Reg., VIII, 32 (col. 1450), et Dan., XIII, 53 (LXX et Théod.) qui cite une partie du ℣. 7 d'Ex., XXIII.

L'emploi de צַדִּיק au sens juridique d' « innocent » est très ancien, connu à Ras Shamra et Tell el-Amarna (W. F. Lofthouse, *The Righteousness of Jahveh*, p. 341; H. Cazelles, *op. cit.*, p. 89), mais ignoré des Accadiens et des Arabes; cette conception de la « justification » pourrait s'expliquer par l'influence égyptienne (cf. H. Cazelles, *op. cit.*, p. 89; texte très suggestif dans la « confession négative » du « Livre des morts » ; cf. R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig-Berlin, 1927, p. 258 sq.).

On trouve des expressions très nettes du même langage juridique dans Prov., XVII, 15, 26; XVIII, 5, 17; XXIV, 24, et en quelques récits anciens, Gen., XX, 4 (E); II Sam., IV, 11 (J). Dans tous ces textes, « juste » signifie « innocent », au sens juridique.

Cette épithète présente, dans la plupart des langues, une forme négative : ἀθῷος, *innocens*, *insons*, *innocent*, *unschuldig*, etc.; dans le vocabulaire juridique, ces mots sont précis et irremplaçables : en français, on dira du comparant acquitté justement qu'il est innocent; on éprouverait quelque malaise à l'entendre appeler « juste ». A la différence de ces termes, צַדִּיק n'a par lui-même aucune nuance privative : la traduction « juste », de préférence à « innocent », a le mérite de faire percevoir la nuance de soi positive de l'original. L'hébreu ne dispose pas de termes morphologiquement négatifs; il possède le vocabulaire de pureté (נָקִי, etc.), essentiellement privatif, la pureté étant l'absence de toute souillure, mais צַדִּיק n'appartient pas à ce complexe. Cependant, le cadre du terme est, ici, le même que dans nos langues : c'est le tribunal, avec l'exercice de la justice tel que nous le concevons. Or ce contexte suffit à imposer parfois à צַדִּיק, de soi positif, une nuance négative. Les actes positifs de conformité à la loi, en effet, ne relèvent pas du tribunal : le juge ne distribue pas de prix de vertu; le comparant, s'il est innocent, n'est qu'un homme qui n'a pas failli; d'où parfois l'équivalence concrète entre צַדִּיק et נָקִי (Ex., XXIII, 7). Toutefois, il faut souligner l'originalité du mot hébreu צַדִּיק, plus positif que nos termes correspondants; il ne faudra pas s'étonner de lui voir reprendre son sens positif dès que le permettra le contexte; ainsi, le juste persécuté des passages prophétiques ou des lamentations sera le pieux fidèle, l'homme religieux.

Ce sens juridique et passif d'innocent est le plus ordinaire, pour צַדִּיק, dans les formules juridiques. Il est exceptionnel de rencontrer le mot au sens corrélatif, et cette fois actif, de « juste juge »; c'est le cas cependant dans Deut., XVI, 19 : « Tu ne feras pas plier le droit, tu n'auras point égard aux personnes et tu n'accepteras point de présents, car les présents rendent aveugles les yeux des sages et corrompent les paroles des justes. » La dernière partie reprend presque littéralement Ex., XXIII, 8 (col. 1423); cependant, des modifications significatives trahissent une interprétation libre du Code de l'alliance; les « clairvoyants » sont devenus les « sages », et cette dernière épithète s'applique mieux à des juges qu'à des témoins; du coup, les justes sont aussi les juges et non plus les comparants; דִּבְרֵי, qui désignait les causes, doit se traduire maintenant « les paroles » (A. Clamer, dans *La Sainte Bible*, II, p. 621). Le sens juridique actif (le juge rend à chacun son dû) de צַדִּיק est en quelque sorte fortuit : le rédacteur reprend à Ex., XXIII, 8 le terme habituel (צַדִּיק) tout en l'appliquant cette fois aux juges, conformément au changement institutionnel introduit (col. 1422). Dans Ez., XXIII, 45 aussi, les « hommes justes » sont les juges (les deux femmes adultères représentant Samarie et Jérusalem). L'épithète « juste » présente sans doute, en II Reg., X, 9, un sens analogue; Jéhu semble en appeler à des témoins; or ceux-ci exercent à l'instar des juges, une justice active. C'est dans la même ligne, sans doute, qu'il faut situer quelques mentions de « juste » au sens de « bon ». David ayant épargné Saül dans la caverne d'Engaddi, celui-ci lui dit : « Tu es plus juste que moi, car toi tu m'as rendu le bien, tandis que moi je te faisais le mal. Et toi, aujourd'hui, tu as mis le comble à la bonté que tu as eue pour moi, puisque, Jahvé m'ayant livré entre tes mains, tu ne m'as pas tué » (I Sam., XXIV, 18 sq. [E]). « Juste » ne signifie pas simplement « innocent »; le sens actif rencontré à l'instant (« juste » à la manière d'un juge), convient déjà mieux, mais il faut aller au delà : David a fait plus qu'exercer correctement la justice, il a posé un acte de bienveillance et de générosité : « juste » signifie ici « bon », au sens profane et psychologique. On donnera la même nuance à l'épithète en I Reg., II, 32 (טֹבִים rappelle d'ailleurs טוֹבָה du ℣. 19 ci-dessus; noter aussi le même comparatif).

3. *Être juste, justifier.* — Le verbe « être juste » (צָדַק, au qal) se présente avec une nuance juridique dans Gen., XXXVIII, 26 (J), où Juda proclame que

Thamar apparaît « plus juste » que lui; le sens n'est pas purement négatif (d'ailleurs le comparatif « plus innocent » ne se conçoit pas) : Thamar a fait preuve de magnanimité.

L'acte de justifier (hiphil), quand il n'est pas attribué à Dieu, peut l'être d'abord au juge; ainsi dans ce texte de loi (comme pour Dieu dans Ex., XXIII, 7) : « quand on aura justifié le juste et condamné le coupable... » (Deut., XXV, 1; cf. col. 1423). On peut citer, à défaut d'autres lois, plusieurs textes ayant conservé la même formule juridique : II Sam., XV, 4; Prov., XVII, 15; Is., V, 23. « Justifier » signifie, dans le contexte hébreu du droit, « prononcer une sentence d'acquittement au tribunal », quel qu'en soit le bénéficiaire; mais si celui-ci est coupable, la « justification » est une perversion. Le verbe n'est susceptible que de ce sens favorable et ne signifie pas, comme δικαιοῦν, « traiter suivant la justice » au sens neutre et double (acquitter l'innocent et châtier le coupable). Parfois le contexte donne à cette justification une portée surtout négative (« déclarer non coupable »). Le caractère purement déclaratoire de cette justification apparaît dans l'expression : « justifier le coupable »; s'il s'agissait d'un acte rendant réellement juste, cette formule n'exprimerait pas la perversion du jugement. Dans Gen., XLIV, 16 (J), le sens de l'hithpael (le seul dans l'A. T.) est analogue : Juda parle en accusé et se dit incapable de se justifier, c.-à-d. de montrer son innocence (nuance négative : Juda doit prouver qu'il n'a pas commis le vol).

2° *Les genres prophétiques avant l'exil.* — La plupart des textes concernant notre sujet présentent les substantifs צֶדֶק et צְדָקָה; nous signalerons au passage quelques mentions de צַדִּיק.

1. *Les reproches.* — *a) Justice.* — Amos dénonce énergiquement les péchés d'Israël : « Ils changent le jugement en absinthe, et jettent la *justice* par terre » (Am., V, 7; cf. aussi Is., XXVIII, 2). « Vous changez... le jugement en venin et le fruit de la *justice* en absinthe » (Am., VI, 12; génitif épexégétique : F. Zorell, *Lexicon græcum N. T.*, 2e éd., Paris, 1931, col. 317). Dans ces deux textes, jugement et justice forment un parallèle d'équivalence. Le jugement (מִשְׁפָּט) n'est pas l'acte, au sens neutre, comme si la qualification morale en était réservée à צְדָקָה; encore moins faut-il faire de « justice » aussi bien que de « jugement » le simple acte de juger (E. Kautzsch, *Die Derivate*, p. 42 et F. Nötscher, *Die Gerechtigkeit*, p. 4, à tort). Il s'agit, pour les deux épithètes, de « jugement droit », expression concrète d'une réalité morale, l'exercice correct de la justice judiciaire, et d'une manière plus large de la justice stricte dans les rapports entre personnes privées. Cette justice comporte surtout ici l'attribution à chacun de son dû; l'autre aspect de la justice judiciaire — la condamnation du coupable — est laissé dans l'ombre. Cela se comprend, d'une part, en fonction d'une tendance au concret, qui caractérise la pensée hébraïque et la porte à considérer séparément délivrance et condamnation, d'autre part, à la lumière des circonstances : au temps d'Amos, l'injustice, en fait, c'est presque uniquement la condamnation d'innocents pauvres, incapables de se défendre (non pas, comme c'est plutôt le danger aujourd'hui, l'acquittement de coupables); la justice réclamée par le prophète, c'est donc en fait l'acquittement de ces pauvres (non pas la condamnation de coupables); pour Amos, juger, concrètement, c'est sauver (cf. aussi Dan., XIII, 60 (Théod.); les lamentations, col. 1435, etc.). C'est pourquoi le jugement correct est comparé implicitement à un bon vin, l'injustice (le jugement défavorable à l'innocent) étant comme l'absinthe. C'est Amos qui semble avoir frappé le couple « jugement-justice » (צ-מ) au sens ainsi défini; l'expression connaîtra un immense succès; on la retrouve, par l'intermédiaire de la Vulgate — *judicium et justitia* — dans la locution « le droit et la justice », si ferme, en français, depuis Joinville, qui l'applique à S. Louis, le modèle parfait de l'équité dans les jugements. Il faudra, dans la suite de cette étude, se souvenir du sens judiciaire qui marqua d'abord cette expression, sans préjudice toutefois d'une réelle évolution sémantique.

Isaïe présente le couple צ-מ, avec le même sens qu'Amos. L'apologue de la vigne unit le reproche à la menace : « La vigne de Jahvé des armées, c'est la maison d'Israël, et les gens de Juda sont sa plantation chérie. Il a compté sur le droit, et voici le sang répandu; sur la *justice*, et voici les cris (des opprimés) » (V, 7). Le sang, les cris, expriment l'oppression, antithèse de la justice; l'allitération construite sur צ-מ atteste que le couple d'Amos devient courant pour désigner la justice judiciaire. « Malheur... à ceux qui acquittent le méchant pour un cadeau, et privent le juste de sa *justice* » (V, 23). Il s'agit toujours d'une même exigence de justice stricte, mais « justice » désigne ici le droit d'un particulier, non le droit en général. Dans l'oracle d'introduction, le ℣. 21 esquisse en quelques mots un tableau historique, destiné à donner du relief aux reproches en évoquant, par contraste, les grandeurs du passé : « Comment s'est prostituée Sion, la cité fidèle, pleine de droit? La justice l'a habitée; et maintenant, les homicides » (antithèse implicite avec le temps de David). Aux reproches succède la menace (℣. 24-31), qui n'est pas générale, mais ne s'adresse qu'aux pécheurs; du châtiment des Juifs infidèles, la Jérusalem idéale et éternelle, celle dont on vient d'évoquer le passé glorieux, renaîtra toute pure : « Alors on t'appellera ville de *la* justice, cité fidèle » (I, 26). Il s'agit, on le voit par le contexte, de justice stricte, comme chez Amos : même cette « fidélité » est l'exercice correct de la justice, vue comme acte d'attachement au Dieu qui exige la justice.

Un reproche de Jérémie (XXII, 13, 15) présente le même couple צ-מ à la manière d'Amos et d'Isaïe. Cf. aussi Ps., XCIV, 15.

b) Juste. — Les reproches d'Amos évoquent aussi le « juste » opprimé (Am., II, 6; V, 12; cf. aussi VIII, 6). Il s'agit, comme dans les lois, de celui qui est dans son droit, mais la nuance n'est plus seulement juridique et impersonnelle; les prophètes, plus libres que les législateurs, sont aussi plus concrets; « juste » désigne une catégorie sociale, celle des pauvres; ce sont eux qui s'identifient, pratiquement, aux ayants-droit, aux innocents. Isaïe fait allusion, lui aussi, au « juste » opprimé (Is., V, 23; XXIX, 21), et le mot désigne, comme chez Amos, la catégorie sociale des pauvres (cf. Is., I, 17, 23; III, 14 sq. Cf. aussi Lam., IV, 13; Ps., XCIV, 21).

2. *L'exhortation prophétique.* — La formule-type est, cette fois : « Pratiquez le droit et la justice »; cf. Os., X, 12; Jer., XXII, 3 sq.; Ez., XLV, 9 sq. (texte exilien). Le sens du couple צ-מ est le même que ci-dessus; mais si précédemment le prophète reprochait à Israël de négliger cette justice, ici il lui demande de la pratiquer. On perçoit dans certains récits un simple écho de la même exigence. « David régna donc sur tout Israël, et David pratiquait la *justice* et le droit à l'égard de tout son peuple » (II Sam., VIII, 15 = I Chr., XVIII, 14; cf. aussi I Reg., X, 9 = II Chr., IX, 8). L'historien, dans ces brèves notations, est

moins soucieux de résumer un ensemble de faits que de proposer discrètement à l'imitation des rois de son temps, voire du peuple tout entier, l'idéal d'équité dans les jugements inculqué par les prophètes (cf. aussi Prov., xxxi, 9). Gen., xxx, 33 et II Sam., xix, 29, sont plus difficiles, mais on peut les placer dans l'éclairage des prophètes, car צְדָקָה semble y désigner la justice stricte à l'égard du prochain.

3. *L'annonce messianique.* — La « justice » des prophètes préexiliens apparaît dans un troisième genre littéraire, l'annonce messianique, forme particulière de la prophétie de bonheur. On peut ramener les diverses descriptions à ce schéma essentiel : le Messie exercera sans défaillance le droit et la justice (cf. Is., ix, 6; xi, 4 sq.; xvi, 5; xxxii, 1; Jer., xxiii, 5 = xxxiii, 15). Dans ces textes messianiques, la justice transcendante de l'avenir est donc conçue sur le modèle de la justice judiciaire (*sic* pour plusieurs de ces textes, F. Nötscher, *Die Gerechtigkeit*, p. 4-8); même la « fidélité » du Juge messianique (Is., xi, 5) fait allusion à sa justice dans le jugement. C'est Isaïe qui est à l'origine de ce thème messianique, que l'on ne rencontre plus après Jérémie. On peut joindre ici des psaumes royaux; leur forme se rapproche des hymnes plutôt que de la prophétie, mais la description de la justice royale rappelle les textes prophétiques signalés : Ps., xlv, 4 sq., 7 sq.; lxxii, 1-3, 7. Ces pièces font même songer, très précisément, au Juge messianique des prophètes; s'il est permis, en effet, de situer les psaumes royaux (reconnus aujourd'hui comme préexiliens) dans la lyrique se rapportant à l'intronisation ou à la fête des rois, le simple rapprochement avec les textes messianiques des prophètes nous recommande de leur attribuer aussi une valeur messianique (contre H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen*, Gœttingue, 1933, p. 361).

La prophétie messianique évoque parfois dans le Messie le « juste » de l'avenir. D'un passage obscur de II Sam., xxiii, 3, rapportant les dernières paroles de David (cf. S. Mowinckel, *Die letzten Worte Davids, II Sam., xxiii, 1-7*, dans *Zeitschr. für die alttest. Wiss.*, xlv, 1927, p. 41), retenons que David y contemple un roi *juste*, de sa dynastie, amenant la lumière et le bonheur sur son peuple et son pays. L'épithète « juste » fait allusion aux sentences équitables du futur roi, figure messianique. On lit dans Jer., xxiii, 5 : « Voici que des jours viennent, déclare Jahvé, où je susciterai à David un Rejeton juste,... on l'appelera : « Jahvé notre Justice ». A l'origine, l'expression צֶמַח צַדִּיק, si elle fut homogène, signifia : « rejeton franc, authentique »; si elle fut frappée comme locution composite, combinant artificiellement, avec la métaphore du rejeton, l'idée de justice judiciaire, elle désigna le « rejeton pratiquant la justice (judiciaire) »; tel est, en toute hypothèse, le sens du présent passage, où il s'agit du Messie, Juge intègre. Dans Zach., ix, 9, le Messie est juste non parce qu'il administre la justice, mais parce qu'il est l'objet de la justice de Dieu, c.-à-d. de sa protection puissante (A. Gelin, *Aggée, Zacharie, Malachie*, Paris, 1948, p. 44); on prélude ainsi au sens passif de « juste » et et de « justice », si important dans les descriptions apocalyptiques du Messie.

3° *Influences du légalisme préexilien.* — On ne peut parler d'un genre littéraire légaliste, mais plutôt d'une influence de la religion légale sur les diverses formes littéraires; aussi, on observe, durant les dernières décades préexiliennes, des modifications du vocabulaire de justice, dues au développement de la piété légale.

1. *Justice, juste, désignant la conduite conforme à la Loi. — a) Proverbes.* — α. *Justice.* Nous avons relevé ci-dessus les quelques proverbes attestant un vocabulaire préprophétique; les proverbes suivants, encore que préexiliens, nous paraissent avoir subi l'influence du courant légaliste. Il s'agit toujours de צְדָקָה (non de צֶדֶק). L'acception légaliste est manifeste dans Prov., xi, 5 sq. : « La *justice* de l'homme intègre (תָּמִים) dirige sa voie, mais par sa méchanceté l'impie s'effondre. La *justice* des hommes droits les délivre, mais par leur malice les perfides sont pris »; à cause de ce contexte, il faut donner le même sens général à la justice du ℣. 4, bien que l'opposition à la richesse suggère, à première vue, le sens plus tardif d'aumône : « Elle ne sert pas, la richesse, au jour de la colère, mais la *justice* délivre de la mort. » D'autres proverbes rappellent, par la métaphore du chemin et par la mention de la même justice, le ℣. 4 cité : cf. xiii, 6; xv, 9; xvi, 31. La même image se retrouve en viii, 20, postexilien, mais dans un thème nouveau, celui de la Sagesse personnifiée; ici, en outre, le couple מ-צ atteste l'influence prophétique. Cf. A. Robert, *Les attaches littéraires bibliques de Prov. i-ix*, dans *Rev. biblique*, xliv, 1935, p. 345 sq. Cf. aussi Bar., iv, 13 (reproche); Tob., i, 3. Pour les antécédents égyptiens, cf. P. Humbert, *Recherches*, p. 71. On notera aussi la formule « poursuivre la justice » : xv, 9 (lien avec la voie); xxi, 21 *a;* cf. aussi I Macc., ii, 29; Eccli., xxvii, 8. Dans I Macc., vii, 12 (ἐκζητῆσαι δίκαια), il s'agit de justice stricte au sens profane.

Quant au thème « justice-vie » évoqué par antithèse dans Prov., xi, 4, comparer : x, 2 (où il est douteux qu'on doive, avec G. Schrenk, dans *Theol. Wörterbuch*, ii, p. 198, interpréter « justice » au sens d'aumône); xi, 19; xii, 28; xvi, 8. Le lien entre la justice et la vie sera marqué aussi dans Ézéchiel. Divers autres proverbes célèbrent les bienfaits de cette justice légale : xi, 18 (cf. Os., x, 12; xiv, 34; xvi, 12). On perçoit, dans ce dernier texte, l'influence prophétique, mais « justice » y prend un sens extensif : le mot désignait l'exercice correct de la fonction judiciaire; il exprime maintenant l'observance de toute la Loi. Prov., xxi, 3 atteste aussi l'influence des prophètes, et, cette fois, c'est le couple מ-צ qui reçoit le sens extensif qu'il aura aussi chez Ézéchiel : « Pratiquer la *justice* et le droit plaît à Jahvé plus que le sacrifice. » La doctrine de la rétribution individuelle, si nette chez Ézéchiel, est déjà l'âme de tous ces proverbes.

β. *Juste.* Le mot « juste » y est très fréquent, et, comme la justice, sous la mouvance de la religion légaliste (H. Duesberg, *Les scribes inspirés*, i, Paris, 1938, p. 501 sq.). Signalons d'abord des proverbes de type descriptif, qui évoquent, toujours d'une manière antithétique, les qualités du juste et les défauts des méchants. « Le juste prête attention aux besoins de son bétail, mais les entrailles des méchants sont cruelles » (xii, 10). Joindre : x, 11, 20, 21, 31, 32; xi, 10, 23; xii, 5, 26 (obscur); xiii, 5; xiv, 32; xv, 28; xviii, 10; xxi, 15, 26; xxiii, 24; xxv, 26; xxviii, 12, 28; xxix, 2, 7, 16, 27. Un autre groupe, relatif à la rétribution, exprime en termes antithétiques le sort du juste et celui du méchant : « Aucun malheur n'arrive au juste, mais les méchants sont accablés de maux » (xii, 21). Cf. aussi x, 3, 6, 7, 16, 24 sq., 28, 30; xi, 8 sq., 21, 28, 30 sq.; xii, 3, 7, 12 sq.; xiii, 9, 21 sq., 25; xiv, 19; xv, 6, 29; xx, 7; xxi, 12 (?), 18; xxiv, 15 sq.; xxviii, 1; xxix, 6.

L'épithète « juste » est donc importante dans les Proverbes (H. Duesberg, *Les scribes inspirés*, ii, Paris, 1939, p. viii); elle s'y présente presque tou-

jours dans le couple d'opposition « juste-méchant », le plus souvent au singulier, parfois au pluriel. Ce vocabulaire est sans doute aussi ancien que la littérature sapientielle elle-même; il appartient depuis longtemps à la sagesse égyptienne au moment où Israël en subit l'influence, mais, dans les Proverbes, il est mis au service d'une religion centrée, depuis le Deutéronome, sur l'observance des commandements.

L'épithète « juste » n'a plus dans les Proverbes la nuance passive et juridique qu'elle avait souvent dans les lois; elle ne désigne plus l'innocent appelé au tribunal, mais ceux qui pratiquent la justice judiciaire et l'ensemble des devoirs moraux : justice active, quoique générale et indéterminée. Faut-il songer à la Loi divine du Sinaï? La sagesse égyptienne, dont Israël subit l'influence est, en elle-même, assez profane : le juste est un modéré et un malin; il ne nuit à personne, mais c'est tout profit pour sa tranquillité et le rendement de sa vie, car il sait que le bien paie toujours et que le vice est funeste à l'homme. Cette Sagesse souligne à l'extrême la réalité de la rétribution, mais celle-ci est la conséquence nécessaire, immanente, de l'ordre moral, tandis que dans les contextes religieux bibliques (prophétie, parénèse, etc.) elle apparaît comme expression de la volonté divine. Très vague en elle-même, l'épithète « juste » garde dans le livre des Proverbes quelque chose de ces nuances sapientielles (cf. A.-M. Dubarle, *Les sages d'Israël*, coll. *Lectio divina*, Paris, 1946, p. 130, etc.). Le juste des Proverbes est, concrètement, le sage; s'il pratique tous ses devoirs religieux et civiques, l'accent est mis sur une certaine manière de les comprendre. Le sage a beau pratiquer la même religion que le fidèle de la Loi, les psychologies sont foncièrement différentes. Il est certain toutefois que tout le vocabulaire sapientiel fut mis au service de la religion légaliste, et que la lecture religieuse des Proverbes aboutit à faire du « juste » un fidèle de la Loi.

La Sagesse veut exhorter, et, au fond, l'antithèse « juste-méchant » a valeur parénétique; elle inculque le sens de la distinction entre le bien et le mal. Le même couple d'opposition est dispersé dans beaucoup d'autres livres de l'A. T., mais plutôt à l'état sporadique : ce sont surtout les proverbes qui ont popularisé l'antithèse et lui ont assuré l'usage courant et parénétique que nous lui connaissons encore.

L'antithèse « justes-méchants » véhicule une conception bien définie de la société, laquelle découle, comme la doctrine de la rétribution, d'une pensée entièrement dominée par l'idéal de la justice distributive. Dans la conception religieuse ancienne, Israël forme un peuple tout entier saint, choisi et protégé par son Dieu; cette vue, étant surtout communautaire, n'est pas entamée par les crimes éventuels de l'individu. Un certain changement s'opère, dans la mesure où s'introduit en Israël l'exercice des fonctions judiciaires et la pratique du droit, mais l'opposition « juste-méchant », rencontrée dans ce contexte, n'a qu'une portée très limitée; elle évoque, dans le cadre étroit du tribunal, un innocent et un coupable; elle ne désigne pas des catégories générales, composant vraiment la société. Le juge, en d'autres termes, ne transpose pas sur l'ensemble de la communauté la dualité qu'il perçoit au tribunal entre les comparants rivaux : dans la mesure où il voudrait apprécier l'état de la société, il la considérerait plutôt sous l'angle de l'unité; en droit, elle ne comprend, au moins actuellement, que des « non coupables ». Pour les prophètes, la coupure s'établit entre l'ensemble du peuple, irrémédiablement condamné, et un reste saint. Le sage, lui, décrit plus sereinement la société et porte sur elle des jugements d'autant plus libres qu'ils n'engagent que lui-même; laissant dans l'ombre la théorie religieuse du peuple saint, il contemple une société essentiellement double, faite de justes et de méchants, c.-à-d. de sots et de sages. Banale en apparence, cette antithèse suffit donc à situer un auteur en dehors de certaines lignes traditionnelles. Sur cette antithèse dans l'A. T., cf. P. Humbert, *Problèmes*, p. 97 sq.; sur l'opposition, très différente, entre les pieux (חֲסִידִים) et les pécheurs, cf. H. Gunkel, *Einleitung*, p. 210 sq.

b) Récits. — α. *Justice.* « Jahvé dit : ...Abraham sera une nation grande et puissante... Je l'ai connu pour qu'il ordonne à ses fils, et à sa maison après lui, de garder la voie de Jahvé en pratiquant la *justice* et le droit, afin que Jahvé accorde à Abraham tout ce qu'il lui a promis » (Gen., XVIII, 17-19). Les ℣. 18 sq. sont considérés souvent comme interpolés par le rédacteur (J. Chaine, *Le livre de la Genèse*, coll. *Lectio divina*, Paris, 1948, p. 240). Ce sont les prophètes et surtout la religion de la Loi qui ont présenté les bénédictions divines comme conditionnées par l'attitude morale; en outre, le couple צ-מ présente ici le sens général qui ne paraît pas attesté avant le Deutéronome. Il en est de même de I Sam., XXVI, 22 sq. (cf. Ps., XVIII, 21, 25) et I Reg., III, 6, dont la justice et la fidélité sont légales et religieuses, quoique référées surtout, dans le contexte, à des actes de justice stricte ou judiciaire.

β. *Juste.* — « Jahvé dit à Noé : « Entre dans l'arche, toi et toute ta maison, car je t'ai vu juste devant moi au milieu de cette génération » (Gen., VII, 1; J). La forme actuelle du texte suggère, notamment par la notation לְפָנַי et l'antithèse implicite avec les pécheurs, le sens de « pieux », comme dans les contextes de religion légaliste. Tel est assurément aussi le sens de Gen., VI, 9 (P) : « Noé était un homme juste, intègre (תָּמִים) parmi les hommes de son temps; Noé marchait avec Dieu. » Pour תָּמִים, cf. Job., XII, 4; Ez., XIV, 20. L'ancienne histoire de Sodome rapportait probablement sans détour la destruction de la ville et l'attribuait à l'impiété de ses habitants; c'est plus tard, semble-t-il, qu'on y introduisit un dialogue reflétant les préoccupations individuelles qui marquent si fort la doctrine de la rétribution d'un Ézéchiel. L'auteur des *Jubilés* (XVI, 6 sq.), qui paraphrase le récit de la Genèse, passe de Gen., XVIII, 21 à XIX, 1 sq., ce qui prouve au moins que la péricope forme un tout séparable. « Abraham s'approcha et dit (à Jahvé) : « Est-ce que vous feriez périr aussi le juste avec l'impie? Peut-être y a-t-il cinquante justes dans la ville : les feriez-vous périr aussi, et ne pardonnerez-vous pas à cette ville à cause des cinquante justes?... » Le dialogue se poursuit et culmine dans cette réponse de Jahvé : « A cause de ces dix (justes), je ne la détruirai point » (Gen., XVIII, 23-32). Dieu épargnerait toute une ville coupable plutôt que de lui infliger un châtiment qui, en atteignant les pécheurs, détruirait aussi les justes, ceux-ci ne fussent-ils que dix; si Sodome fut détruite, c'est donc que pas un de ses habitants n'était juste. Pour le sens de cette dernière épithète, on songerait volontiers, à première vue, à la simple absence de crime, mais la péricope étant à replacer dans le contexte des passages analogues d'Ézéchiel, on y mettra une nuance légaliste, et on songera à la justice active qu'est l'obéissance à Jahvé. Cf. aussi Job, XXXII, 1.

c) Ézéchiel. — α. *Justice.* Un passage de Sophonie prélude à l'emploi, par les prophètes, du mot « justice » au sens d'obéissance à la Loi (Soph., II, 3; cf. aussi Ps., XLV, 5). Ce sont surtout les appels d'Ézéchiel à la justice — tenant à la fois des exhortations

prophétiques et de la tôra sacerdotale — qui marquent ce changement sémantique. Tous les passages qui nous intéressent ici peuvent être rattachés à l'activité judéenne et préexilienne d'Ézéchiel, pour qui admet l'hypothèse de A. Bertholet, *Hesekiel*, coll. *Handbuch zum A. T.*, I, 13, Tubingue, 1936, p. XVI, 13 sq., 51 sq. (cf. aussi P. Auvray, *Ézéchiel*, coll. *Témoins de Dieu*, Paris, 1947, et *Le problème historique du livre d'Ézéchiel*, dans *Rev. bibl.*, LV, 1948, p. 503-519; A. Van den Born, *De historische situatie van Ezechiels Prophetie*, dans *Ephemer. theol. Lov.*, XXIII, 1947, p. 150-172). Citons d'abord III, 16 *b*-21 (à isoler, comme rompant l'enchaînement entre 16 *a* et 22, ainsi que le suggère aussi l'objet spécial, la mission de sentinelle du prophète). « Si un juste se détourne de sa justice et commet l'iniquité,... il mourra,... on ne se souviendra plus de ses justices (צִדְקֹתָו) qu'il aura faites » (ỳ. 20). Le chap. XVIII est plus important. Suivant une idée traditionnelle, les malheurs du peuple s'expliquaient comme châtiment des péchés des ancêtres. Le décalogue disait : « Moi, Jahvé, ton Dieu, je suis un Dieu jaloux, qui punis l'iniquité des pères sur les enfants, sur la troisième et sur la quatrième génération pour ceux qui me haïssent... » (Ex., XX, 5). Un proverbe avait cours en Israël, au temps de Jérémie et d'Ézéchiel : « Les pères ont mangé des raisins verts et les dents des fils en sont agacées. » (Jer., XXXI, 29, peut-être interpolé d'après Ez., XVIII, 2 : cf. J. Chaine, *Genèse*, p. 241; Ez., XVIII, 2). Durant l'exil, la même plainte s'exhale à Jérusalem : « Nos pères ont péché, ils ne sont plus; et nous, nous portons leurs iniquités » (Lament., V, 7). Cette vue est combattue ouvertement par Ézéchiel; au proverbe susdit, il substitue une théorie strictement individuelle de la rétribution, qu'il développe en deux temps. 1. C'est l'attitude individuelle qui seule importe : la justice du père ne sauvera pas le fils impie (XVIII, 5-13); l'impiété du père ne sera pas imputée au fils (XVIII, 14-20). — 2. Bien plus, tout se ramène à la conduite *présente* de chacun; le passé de l'individu ne préjuge en rien de la rétribution : l'impie qui se convertit vivra (XVIII, 21-23); le juste qui fait défection mourra (XVIII, 24). Ces principes sont expliqués sur des exemples, qui confèrent à l'exposé une allure de catéchisme des vertus et des vices. « Si un homme est juste et pratique le droit et la *justice;* s'il ne mange pas sur les montagnes, ...il vivra » (XVIII, 5 sq., 9; cf. aussi ỳ. 19-21; XXXIII, 14, 16, 19). Il s'agit de vie et de mort physiques, avec allusion, probablement, à la future destruction de Jérusalem (586). Au chap. XIV, les ỳ. 12-20 forment une unité. Si quatre fléaux s'abattaient sur le pays et qu'il s'y trouvât trois justes (Noé, Daniel et Job), eux seuls « sauveraient leur âme par leur *justice* » (ỳ. 14, 20). C'est un cas d'application du principe de la rétribution individuelle. — Ce qu'il faut surtout remarquer, dans tous ces textes, c'est que « justice » n'y désigne plus seulement la rectitude dans le jugement, mais l'obéissance intégrale à la Loi, notamment à ses prescriptions rituelles.

Notons la formule de Ez., XVIII, 20 : « la *justice* du juste sera sur lui »; ici déjà « justice » passe insensiblement du sens d'observance à celui de récompense.

β. *Juste.* L'épithète se rencontre dans les mêmes contextes. « Si un juste se détourne de sa justice... il mourra... Mais, si tu avertis un juste pour qu'il ne pèche pas, et s'il ne pèche pas, (ce juste) vivra... » (Ez., III, 20 sq.). Cf. aussi XXXIII, 7-9. « Si quelqu'un est juste et pratique le droit et la justice, s'il ne mange pas sur les montagnes,... celui-là est juste, il vivra certainement » (XVIII, 5-26). Cf. aussi XXXIII, *passim*, et XIII, 22 (allusion aux catégories « justes-pécheurs », que les fausses prophétesses sont incapables de discerner). La justice d'Ézéchiel était l'ensemble des observances légales; de même, le « juste » est l'individu qui pratique rigoureusement les préceptes, parmi lesquels les règles rituelles tiennent une grande place. On dirait que le prophète, soucieux de religion légaliste, veut donner un sens concret et précis à des termes (« justice », « juste ») auxquels l'usage courant, attesté notamment par Prov., donnait souvent un sens moins déterminé.

Il se peut que le verbe צָדַק prenne lui-même, parfois, la nuance légaliste correspondante : ainsi, dans Ez., XVI, 51 sq. (et déjà dans Jer., III, 11), le qal et le piel pourraient désigner non plus seulement une justice juridique, mais un état de sainteté légale.

2. *Justice, juste, désignant la récompense de la justice selon la Loi.* — La conduite conforme à la Loi est source de mérites et de prospérité; par une sorte de métonymie très caractéristique, le vocabulaire qui désignait l'observance des commandements en arrive à exprimer aussi la récompense; le phénomène apparaît surtout pour le mot « justice ».

a) Deutéronome. — « Si tu prêtes à ton prochain un objet quelconque... Si cet homme est pauvre,... tu ne manqueras pas de lui rendre le gage au coucher du soleil, afin qu'il couche dans son vêtement et qu'il te bénisse, et ce sera pour toi une *justice* devant Jahvé, ton Dieu » (Deut., XXIV, 13). L'équivalence implicite « bénédiction-justice », et les mots לִפְנֵי יְהוָה insinuent que la justice est la récompense de la fidélité au commandement : nous sommes sur la voie de la théologie du mérite; on peut traduire « tu auras une justice ». Moïse prescrit aux Israélites de rappeler aux générations futures les commandements divins : « Tu diras à ton fils... Jahvé nous ordonna de mettre en pratique toutes ces lois... Et ce sera la *justice* pour nous, si nous prenons garde à pratiquer tous ces préceptes en présence de Jahvé notre Dieu, ainsi qu'il nous l'a ordonné » (Deut., VI, 24 sq.). « Justice » ne désigne pas précisément l'observation de l'alliance (C. Steuernagel, *Deuteronomium*, coll. *Handkommentar z. A. T.*, Gœttingue, 1923, p. 26) ou de la Loi (H. Junker, *Das Buch Deuteronomium*, dans *Die Heil. Schr. des A. T.*, Bonn, 1933, p. 49), ni davantage la justification (A. Bertholet, *Deuteronomium*, coll. *Kurzer Handkommentar z. A. T.*, Fribourg, 1899, p. 26); a fortiori ne doit-on songer ni à une sentence d'acquittement (G. Quell, dans *Theol. Wörterbuch*, II, p. 180, n. 2), ni à « ce qui est demandé » (S. R. Driver, *Deuteronomy*, coll. *The Intern. Critic. Commentary*, Édimbourg, 1902, p. 96); il s'agit plutôt de la prospérité qui découlera, pour Israël, de son obéissance à la Loi.

b) Proverbes. — « Richesse et gloire (sont) avec moi, les biens durables et la *justice* » (VIII, 18); ces termes sont pratiquement synonymes (cf. A. Robert, *Les attaches littéraires*, 1934, p. 190). « Celui qui poursuit la *justice* et la miséricorde trouvera la vie, la *justice* et la gloire » (XXI, 21; les trois derniers mots sont concrètement synonymes). On obtient ainsi le schéma hébreu caractéristique : la justice (dans la conduite) mène à la justice (dans la gloire); pareil schéma résulte, à la fois, de l'idée de rétribution (plus exactement du principe de l'équivalence, comme celui du talion) et d'une tendance à penser concrètement.

c) Textes divers. — Voici une liturgie dans le cadre d'une religion de la Loi. « Qui montera à la montagne de Jahvé? Celui qui a les mains innocentes... Il obtiendra la bénédiction de Jahvé et la *justice* du Dieu de son salut » (Ps., XXIV, 3-5; cf. Eccli., XXVII, 8;

Job, XXIX, 13 sq.); il s'agit bien d'une récompense de la justice, et non de la conduite juste. Le ps. CXII est de type sapientiel : « Heureux est l'homme qui craint Jahvé... Opulence et richesses sont en sa maison, et sa *justice* subsiste à jamais. Une lumière brille dans les ténèbres pour les hommes droits... Il donne aux pauvres. Sa *justice* subsiste à jamais; sa puissance s'élève avec gloire » (℣. 1, 3, 9. Cf. A. Robert, *Les attaches littéraires*, 1934, p. 190). La justice désigne ici la richesse, la prospérité, subsistant en dépit de — voire en raison de — l'aumône pratiquée. Cf. aussi Ps., XXXVII, 6 (sapientiel) et Tob., IV, 6. Bildad de Shouah dit à Job : « (Dieu) rétablira ta demeure de justice »... (Job, VIII, 6), ce qui semble désigner, d'après le contexte, le bonheur et la prospérité (pour נְוֵה צֶדֶק, cf. aussi Jer., XXXI, 23, montagne sainte; L, 7, Dieu). Ajoutons Joël, II, 23 (prophétie d'espérance) : « Fils de Sion,... réjouissez-vous en Jahvé..., car il vous a donné la pluie pour la *justice;* et il a fait tomber pour vous l'ondée qui arrose... » A. Van Hoonacker (*Les douze petits prophètes*, p. 176 sq.) préfère traduire avec la Vulg. : « le Maître de la justice » (cf. *ibid.* la discussion des opinions). Tout le contexte nous paraît appeler la mention de la pluie; les préventions contre cette version, tirées du mot « justice », viennent de ce que l'on veut toujours donner à ce dernier terme un sens moral; en réalité, suivant le processus métonymique rencontré, « justice » désigne ici la prospérité, voire la fertilité. Citons aussi le ps. CVI, probablement assez tardif (H. Gunkel, *Die Psalmen*, 4e éd., dans *Handkommentar zum A. T.*, II, 2, Gœttingue, 1925, p. 464 sq.; J. Calès, *Le livre des Psaumes*, II, Paris, 1936, p. 304), dont le corps est une histoire sainte (℣. 7-46). « Phinées se dressa et fit vengeance, et le fléau fut arrêté. Cela lui fut imputé à *justice*, de génération en génération, à tout jamais » (℣. 30 sq.). Ici le ל devant צְדָקָה semble accentuer encore l'idée de résultat : la justice s'attache à l'homme, demeure avec lui; celle de Phinées, c'est son sacerdoce éternel, récompense de son geste valeureux (cf. Num., XXV, 13; cf. H. Gunkel, *Die Psalmen*, p. 467 et H. W. Heidland, *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit*, Stuttgart, 1936, p. 82 sq.). Ce qu'il faut remarquer surtout, c'est que ce passage, tout en se référant à la formule de Gen., XV, 6, attribue cette récompense à l'intervention punitive de Phinées, action qui ne rappelle en rien la foi d'Abraham (cf. Jac., II, 21 sq.). A des étrangers qui se mettent au travers de ses projets de reconstruction, Néhémie répond : « Le Dieu du ciel nous donnera le succès. Nous ses serviteurs, nous allons nous mettre à rebâtir; quant à vous, vous n'avez ni part, ni *justice*, ni souvenir dans Jérusalem » (Neh., II, 20). Ces trois derniers mots sont concrètement synonymes : ils expriment la qualité qui fait défaut à ces étrangers et rend illicite leur participation aux travaux, à savoir, l'appartenance au peuple élu, la citoyenneté juive; ce n'est pas la conduite morale mais une qualité d'ordre « physique » (cf. J. Hempel, *Das Ethos*, p. 161 sq.). Comparer à Neh., II, 20; Ps., CXII, 6; CXI, 3 sq. et Eccli., XXXV, 6 (rapprochement « justice-souvenir »).

Tous les textes cités pour illustrer cette métonymie présentent le mot « justice »; parallèlement, le juste est parfois l'homme heureux, celui dont les observances assurent la prospérité et la richesse; Ps., CXII, 4, 6; LXIX, 29. Déjà les nombreux textes précédents, notamment les Proverbes évoquant la récompense des justes, orientaient vers cette métonymie : le juste finit par y désigner l'homme heureux autant que le sage ou le fidèle.

Note. — Cette évolution sémantique se retrouve dans l'hellénisme et sans doute dans diverses langues, puisqu'elle n'est que la mise en œuvre d'une idée très généralement répandue : la vertu conduit au bonheur. « Εὖ πράττειν, bien agir, c'est aussi réussir, c'est être heureux » (A.-J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, coll. *Études bibliques*, Paris, 1932, p. 19). Pourtant, il y a une différence fondamentale; chez les Grecs, l'efficacité de la vertu est purement immanente : la bonne conduite produit le bonheur, comme l'arbre donne son fruit; cette vue n'entame pas profondément la conception stoïcienne de la vertu pratiquée pour elle-même. En Israël, malgré l'influence d'une mentalité semblable, par le truchement de la sagesse égyptienne, il faut, suivant les tendances les plus profondes de l'esprit religieux, une intervention distincte de Dieu pour assurer au juste la gloire et la prospérité.

3. *Vocabulaire légaliste et pensée non légaliste.* — Il faut mettre à part quelques textes très intéressants. Le vocabulaire légaliste se situe normalement, on l'a vu, dans un contexte religieux dominé par les idées de mérite et de rétribution. Or, il se rencontre, en marge de cette terminologie, des formules tout opposées : צְדָקָה y désigne encore la conduite réformée par la Loi, mais pour la repousser ou la juger inopérante. Une formule très ancienne évoquait la conquête de la terre promise, dans cet esprit de foi et de grâce : « J'envoyai devant vous les frelons qui les chassèrent devant vous, (ainsi que) les deux rois des Amorrhéens; (ce ne fut) ni par ton épée ni par ton arc » (Jos., XXIV, 12; cf. 2 *b*-13 et Deut., VIII, 17). L'idée est reprise plus tard, en contraste avec le principe de la religion légaliste : « Ne dis pas en ton cœur, lorsque Jahvé, ton Dieu, les chassera devant toi : C'est à cause de *ma justice* que Jahvé m'a fait venir prendre possession de ce pays, mais à cause de la perversité de ces nations... et aussi pour accomplir ce que Jahvé a juré à tes pères... » (Deut., IX, 4-6). Il est naturel de retrouver ce thème dans la confession des péchés : cf. Neh., IX, 5 sq.; Dan., IX, 18 : « Ce n'est pas à cause de nos justices (צִדְקֹתֵינוּ) que nous déposons devant vous nos supplications, mais à cause de vos grandes miséricordes ». Il faut signaler ici l'influence possible du thème isaïen de la foi en Jahvé, pierre d'angle de la religion; mais Isaïe n'a pas la formule de la justice par la foi.

C'est dans le même éclairage que nous situons le fameux passage de la Genèse : « Et (Abraham) crut Jahvé et (Jahvé) le lui imputa à *justice* » (Gen., XV, 6). La forme actuelle du contexte présente un enchevêtrement de sources (J, E, d'après J. Chaine, *Genèse*, p. 210; cf. aussi par ex. P. Heinisch, *Das Buch Genesis*, dans *Die Heil. Schrift des A. T.*, Bonn, 1930, p. 233). Les ℣. 1-6 de ce chapitre ont sans doute formé à l'origine un récit autonome, celui de la promesse d'un fils à Abraham (précisions dans H. W. Heidland, *Die Anrechnung*, p. 76 sq., note). La justice est ici la conduite agréable à Dieu, ou même, plus exactement, suivant la métonymie déjà rencontrée, la récompense, presque le mérite (contre la version de H. Gunkel, *Genesis*, dans *Handkommentar zum A. T.* de W. Nowack, III, 1, Gœttingue, 1902, p. 158 (erkannte), avec E. König, *Die Genesis*, Gutersloh, 1919, p. 485, note). (Parallèlement, la justice qui pour S. Paul découle de la foi, est non seulement une attitude morale correcte, mais un état nouveau, d'ordre ontologique). Il faut noter surtout que cette justice est rattachée ici, non aux prescriptions légales, mais à un acte de confiance en la promesse déconcertante de Jahvé, et la foi n'est pas chez

Abraham un acte isolé, mais une attitude constante (H. Gunkel, *Genesis*, p. 158; P. Antoine, *Foi*, dans *D. B. S.*, III, 279. Cf. aussi *Jubilés*, XVII, 15-18; XIX, 3). Cette foi est un abandon total à Dieu, car le verbe חָשַׂב suppose en Dieu, non pas la reconnaissance d'un acte humain méritoire, mais la volonté de *créer* en quelque sorte, d'une manière absolument gratuite, une justice dans l'homme (H. W. Heidland, *Die Anrechnung*, p. 36 sq., 77 sq.; J. Hempel, *Das Ethos*, p. 162). Le texte établit donc un lien essentiel entre la justice et la foi, abandon à Dieu,et cela nous éloigne, comme S. Paul l'a bien compris, d'une conception de la justice dominée entièrement par les principes légalistes. Ce texte est cité dans I Macc., II, 52 (textuellement d'après Gen., XV, 6 [LXX]) et, parallèle remarquable, I Macc., XIV, 35 désigne par « justice » la « fidélité que Simon garda à son peuple ». Sur Ps., CVI, 31, cf. col. 1433.

Ces textes mettent en œuvre le mot צְדָקָה; pour צַדִּיק, on peut citer, dans le même ordre d'idées, Gen., VII, 1, du moins s'il faut recevoir l'hypothèse littéraire de K. Budde, admise par H. Gunkel (*Genesis*, p. 54) : elle revient à restituer une première forme du texte dans laquelle « juste » signifierait « confiant » (sur Noé, modèle de foi, cf. *Jubilés*, XIV, 20; Hebr., XI, 7).

4° *Les lamentations et les genres apparentés.* — Les lamentations, représentées surtout dans le psautier, apparaissent, pour ce qui est du vocabulaire qui nous occupe, sous la mouvance d'un double courant. D'une part, le plaignant s'y présente souvent dans l'attitude du juste persécuté décrit par les prophètes, et déjà évoqué auparavant dans les lois; d'autre part, le plaignant se décrit parfois comme un fidèle de la Loi, en butte aux ennemis de la religion; d'où, pour « justice » comme pour « juste », une double nuance : tantôt il s'agit de juste cause au sens juridique et profane, comme dans les lois et chez les prophètes, tantôt il est question de la justice religieuse de la Loi.

1. *Justice.* — Le mot צֶדֶק désigne la juste cause dans Ps., VII, 9; XVII, 1, 15; Job, XXXIII, 26 (ici, צְדָקָה) (dans ces deux derniers passages, il y a métonymie : la justice est le droit *reconnu*, la gloire procurée à l'innocent par un juste jugement); Ps., XXXV, 27; Job, VI, 28 sq.; XXVII, 6 (צְדָקָה); XXXI, 6. Le même substantif désigne plutôt la justice de la Loi dans Ps., XVIII, 21,25 (= II Sam., XXII, 21, 25); Ps., CXIX, 121.

2. *Juste.* — Il est plus difficile de séparer ici les deux acceptions; disons que le « juste » des lamentations est à la fois un « ayant droit », au sens profane et juridique du mot, et un fidèle de la Loi, souffrant pour sa religion. Jérémie est l'un des modèles de ces justes souffrants : « Jahvé des armées, toi qui sondes le juste, toi qui vois les reins et le cœur, puissé-je voir ta vengeance contre eux, car c'est à toi que j'ai remis ma cause » (Jer., XX, 12). Cf. Ps., V, 13; VII, 10; XXXI, 19; LV, 23; LXIV, 11; LXIX, 29; CXLI, 5; CXLII, 8; XI, 3, 5; XXXIV, 16, 20, 22.

A ces complaintes individuelles ajoutons quelques lamentations du peuple, et d'abord trois textes d'Habacuc, un prophète cultuel de la fin du VII^e^ s. On a parlé, à propos de Hab., I, 2-4; 12-17 de « complainte collective, mais prononcée par le prophète comme récitant et représentant du peuple » (P. Humbert, *Problèmes*, p. 14). « Parce que l'impie enveloppe le juste, à cause de cela le droit sort tordu » (I, 4). « Pourquoi garderais-tu le silence quand l'impie dévore un plus juste que soi? » (I, 13) (contre la correction de P. Humbert, *Problèmes*, p. 40, 73 sq., qui, au lieu de צַדִּיקִים מִמֶּנּוּ lit צַדִּיקִים, on notera que l'expression éliminée n'est pas sans parallèles dans l'A. T. (cf. I Sam., XXIV, 18; I Reg., II, 32; Gen., XXXVIII, 26), que, en ce ℣. 13, comme d'ailleurs au ℣. 4, רָשָׁע est au singulier, enfin que צַדִּיק est au singulier partout ailleurs dans Habacuc (I, 4; II, 4). « L'antithèse צ-ר est courante dans la littérature sapientiale..., assez fréquente dans les Psaumes..., mais rarissime dans les prophètes avant Habacuc et Jérémie; comme dans Habacuc le couple antithétique ne figure que dans des « complaintes »..., c'est probablement de l'usage de la lyrique cultuelle qu'il dépend sur ce point plutôt que de celui de la Hokmâ (P. Humbert, *Problèmes*, p. 101). On a fait diverses hypothèses pour identifier le méchant (et le juste) de ces textes (cf. la discussion dans P. Humbert, *Problèmes*, p. 249 sq.); plusieurs exégètes voient là un peuple étranger qui opprime Israël; pour P. Humbert, au contraire, le conflit « juste-méchant » de I, 4 est « un conflit interne du judaïsme, un conflit en fonction du yahvisme uniquement »; de même, dans I, 13, רָשָׁע désigne « un parti juif qui opprime ces autres Juifs que représente le... » juste » (p. 263 sq.). Hab., II, 1-5 *a* est un oracle : « Vois, il succombe celui dont l'âme n'est pas droite en lui, tandis que le juste, par sa fidélité, aura la vie » (℣. 4). Ici le vocabulaire « diffère profondément de celui des Psaumes », mais « présente des affinités certaines avec le vocabulaire prophétique » (P. Humbert, *Problèmes*, p. 153, 155). Ici encore le « juste » est le représentant des Juifs fidèles à Jahvé. Par sa fidélité envers Dieu, la partie saine du peuple d'Israël triomphera de ses ennemis : la formule, en elle-même individuelle, devient, dans le contexte, très générale. La fidélité est présentée implicitement comme le constitutif formel de la justice; ce n'est donc pas sans raison que l'expression a joui d'une telle fortune dans la pensée religieuse.

On peut encore rattacher aux lamentations du peuple Is., XLIX, 24 (mais il est probable qu'il ne faut pas lire צַדִּיק; cf. A. Condamin, *Le livre d'Isaïe*, coll. *Études bibliques*, Paris, 1905, p. 302); Ps., LVIII, 11 sq.; Ps. CXXV, 3.

Le *juste* des lamentations est donc un innocent opprimé, tantôt le plaignant individuel, tantôt le représentant d'une catégorie. Nous sommes dans la ligne des lois et des prophètes, qui prenaient la défense du juste; mais, cette fois, c'est l'opprimé lui-même qui se défend, se plaint, ou remercie Dieu de lui venir en aide. En outre, on perçoit l'influence de la Loi : le juste n'est plus, en un sens profane et passif, l'innocent des textes législatifs, ni le représentant de la classe sociale des pauvres; il est, le plus souvent, en un sens positif et religieux, un homme pieux, un observateur de la Loi, opprimé par des impies. On ne peut préciser davantage, à cause du mystère qui pèse toujours sur la situation réelle des lamentations; il est difficile de dire ce qui reste du sens profane et juridique, et, corrélativement, dans quelle mesure c'est l'attachement à la Loi qui attire sur les pieux les persécutions.

5° *Les hymnes.* — 1. *Justice.* — Le genre hymnique, représenté surtout dans le psautier, a peu d'allusions à la justice de l'homme; comme c'est naturel, il chante principalement la justice divine; toutefois, la

lyrique spécifiquement cultuelle célèbre parfois la justice, observation des commandements, et évoque le juste, fidèle de la Loi : ainsi Is., XXXIII, probablement inauthentique (O. Procksch, *Jesaja*, coll. *Kommentar z. A. T.*, Leipzig, 1930, p. 421, et la plupart des commentateurs récents). « Celui qui marche dans la justice הֹלֵךְ צְדָקוֹת et qui parle avec droiture..., celui-là habitera dans des lieux élevés... » (℣. 15 sq.). Dans le ps. XV (liturgie de la Loi), le prêtre énonce, en réponse à une demande, la teneur du droit : « Jahvé, qui sera l'hôte de ta tente? Qui séjournera sur ta montagne sainte? — Celui qui marche dans l'intégrité (הוֹלֵךְ תְּמִים) et pratique la justice, et dit la vérité dans son cœur... » (XV, 1 sq.); cf. aussi Ps., XXIV, 3 sq. Le ps. CXVIII est un chant liturgique d'action de grâces, peut-être tardif, mais dont la matière est traditionnelle : « Ouvrez-moi les portes de la justice, j'y entrerai, je rendrai hommage à Jahvé » (℣. 19). Le ps. CXXXII est une liturgie datant sans doute de la fin de l'époque royale en Juda : « Que tes prêtres se vêtent de justice, que tes fidèles poussent de grands cris de joie » (℣. 9) (nuance métonymique : gloire découlant de la justice légale). Cf. aussi Jer., XXXI, 23, où la colline du Temple est appelée « séjour de la justice », parce que ceux qui y ont accès sont ceux qui pratiquent la justice (Ps., XV, 1 sq.; XXIV, 3 sq.; CXVIII, 19), ou métonymiquement, parce que le Temple est le séjour de la gloire (les parallèles ont la même ambiguïté : Zach., VIII, 3; Ez., XLIII, 7, 9; Is., I, 26 sq.). Ps., CVI, 1, 3 et Jer., LI, 10 célèbrent aussi la justice légale; dans ce dernier passage, probablement inauthentique, il faut traduire avec la Vulg. : « Jahvé a fait défiler nos justices (צִדְקֹתֵינוּ) » et non, comme A. Condamin, *Le livre de Jérémie*, coll. *Études bibliques*, Paris, 1920, p. 339, et A. Crampon, *La Sainte Bible*, p. 1191 : « Jahvé a montré la justice de notre cause. » Il s'agit des observances légales, évoquées en parfaite harmonie avec tout un complexe de métaphores (sortir, marcher, etc.).

Mettons à part l'expression « sacrifices de justice », (זִבְחֵי־צֶדֶק, sous diverses formes), qui se rencontre quatre fois : Deut., XXXIII, 19; Ps., IV, 6; Mal., III, 3 (cf. *Testament des douze patriarches*, Ruben, VI, 8); Ps., LI, 21; assez rare, elle est difficile à interpréter. Si elle a existé avant les prophètes (Deut., XXXIII, 19), elle a pu signifier des sacrifices de fidélité (à l'Alliance), au cas où il serait avéré que la loi du sacrifice est essentiellement le moyen de restaurer la communion avec Dieu, brisée par une offense ou inadvertance de l'homme (W. F. Lofthouse, *The Righteousness of Jahveh*, p. 344; H. Hj. Fahlgren, *Sedaka*, p. 85). Mais elle a pu être créée par les prophètes ou être au moins reprise par eux en un sens nouveau : elle a dû désigner alors, parallèlement au jugement de justice, des sacrifices accomplis suivant les dispositions intérieures requises; en tout cas, l'expression aura été comprise ainsi, à partir des prophètes, suivant le contexte général de leur prédication.

2. *Juste.* — Certains hymnes présentent, par rapport aux lamentations, une pure différence de forme : Il s'agit des mêmes fidèles parlant de la même délivrance; mais, précédemment, c'était dans des plaintes ou des demandes; ici, c'est avec l'accent de la certitude et de la reconnaissance. Les deux genres sont parfois étroitement unis : cf. Ps., CXL, 14 et Ps., LXIV, 11. « C'est Jahvé qui délie les captifs, ...qui redresse ceux qui sont courbés,... qui aime les justes » (Ps., CXLVI, 7 sq.); « Réjouissez-vous en Jahvé et tressaillez, ô justes » (Ps., XXXII, 11).

L'hymne, toutefois, mieux que la lamentation, se prête à un élargissement de l'horizon : en plusieurs cas, on ne perçoit rien d'un conflit à l'intérieur d'Israël entre les justes et leurs ennemis. S'il est question d'impies, ce sont ceux de l'extérieur, par rapport auxquels *Israël tout entier est un peuple de justes;* la perspective du psaume peut embrasser alors toutes les nations; cf. Ps., XXXIII, 1; LXVIII, 4; XCVII, 11 sq. et peut-être Ps., LXXV, 11.

On mettra à part le « juste » de la lyrique cultuelle : « Cette porte est à Jahvé, les justes peuvent y entrer » (Ps., CXVIII, 20; cf. aussi ℣. 15). Les justes sont les fidèles de Jahvé, observateurs de la Loi, et même, idéalement, tout le peuple d'Israël, appelé au Temple. « Ouvrez les portes pour faire entrer un peuple juste, qui garde la fidélité » (Is., XXVI, 2) (cf. aussi ℣. 7). « De l'extrémité de la terre nous entendons des cantiques : « Gloire au juste! » (Is., XXIV, 16), à savoir tout le peuple juste, comme aux ℣. 2, 7 (O. Procksch, *Jesaja*, p. 311). Les deux textes sont tardifs. Dans ces contextes cultuels, l'attribution large du mot « juste » est fondée sur la psychologie religieuse des assemblées liturgiques. Tandis que la parénèse fait une place importante à l'antithèse « justes-pécheurs », l'action liturgique se déroule dans une perspective intégralement communautaire. Les justes évoqués par le prédicateur forment un groupe plus ou moins restreint s'opposant aux pécheurs; l'assemblée liturgique, au contraire, sent vivement l'unité de tous ses membres entre eux, et, dans son lyrisme, elle en arrive à s'identifier, idéalement à tout le peuple; souvent elle appelle même à la louange divine la création tout entière.

6° *La prophétie en rapport avec l'exil : Is., XL sq.* — 1. *Justice.* — *a) La prophétie de bonheur* (pour l'analyse littéraire de Is., XL-LV, cf. H. Gressmann, *Die literarische Analyse Deuterojesajas*, dans *Zeitschr. für die alttest. Wiss.*, XXXIV, 1914, p. 254-297). On y rencontre d'abord quelques mentions de la justice juridique, les seules de ces chapitres : le prophète promet parfois, pour les temps messianiques, l'exercice idéal de la fonction judiciaire. C'est la manière des prophètes préexiliens, mais les images et les expressions sont nouvelles : cf. Is., LIV, 14; LX, 17 et peut-être XLV, 8 *b;* ajouter Is., XXXII, 16 sq., probablement postexilien.

On discerne aussi, au chapitre LXI, une justice humaine glorieuse, apanage des temps de la délivrance. Il s'agit, suivant la métonymie déjà rencontrée, d'un état de gloire et de prospérité, plutôt que d'une attitude morale proprement dite; mais, alors que, précédemment, ce bonheur résultait de l'accomplissement fidèle de la Loi, ici, il est présenté surtout comme la conséquence de l'intervention divine en faveur de son peuple malheureux. C'est même parce que l'activité salvatrice de Jahvé est appelée « justice » (cf. col. 1455), que son résultat — le salut du peuple — peut être dit métonymiquement « justice ». On les appellera (les affligés d'Israël) des térébinthes de justice, une plantation de Jahvé pour sa gloire » (Is., LXI, 3). « Ainsi que la terre fait éclore ses germes..., Jahvé fait germer la justice » (Is., LXI, 11). L'Épouse de Jahvé parle ainsi : « ...il a mis sur moi la robe du Salut, il m'a enveloppée d'un manteau de *justice* » (LXI, 10). Joindre Bar., V, 2, 4, 9. La justice, état humain de paix et de bonheur résultant de la délivrance opérée par Dieu, est ainsi enrobée, en Is., LXI, dans les métaphores de la plantation et du manteau. Mal., III, 20, quoique différent, peut être cité ici comme le seul texte notablement postexilien évoquant la justice messianique.

Le « soleil de *justice* » symbolise un état de santé matérielle et morale, une justice qui est surtout, par métonymie, bonheur et prospérité.

b) Les reproches. — Certains dénoncent un manque de justice stricte dans le jugement, et, en un sens voisin, un manque de vérité : cf. Is., XLVIII, 1; LIX, 4, 14; il s'agit donc de justice juridique comme chez les prophètes préexiliens; comparer notamment Is., LIX, 14 et Am., V, 7. (En LI, 7, parole de consolation, « justice » désigne aussi « ce qui est vrai »; cf. K. Cramer, *Der Begriff*, p. 88.)

c) La parénèse. — Il y a lieu de grouper d'abord quatre textes situés après Is., LVI, 1 : ils font mention de la justice des commandements, dont il n'est jamais question avant le chap. LVI. Voici deux reproches (K. Cramer, *Der Begriff*, p. 96, 99) : « Je m'en vais faire connaître ta *justice* (dit Jahvé à son peuple), tes œuvres ne servant à rien » (LVII, 12). « Jour après jour, ils me cherchent; ils aiment à savoir mes voies : telle une nation qui eût fait la *justice*, sans abandonner la loi de son Dieu. Ils me demandent les lois de la justice; ils aiment à approcher de Dieu » (LVIII, 2). Voici, dans une exhortation, puis dans un chant de pénitence (K. Cramer, *Der Begriff*, p. 91 sq.) : « Ainsi parle Jahvé : observez le droit, pratiquez la *justice* » (LVI, 1). « Tu vas au-devant de ceux qui font la justice et se souviennent de tes voies. Voici, tu t'irritais, et nous étions coupables,... tous nous étions comme des impurs, et toutes nos justices (צִדְקֹתֵינוּ) comme un linge souillé » (LXIV, 4 sq.).

La métonymie correspondante se rencontre également : la récompense des observances, c'est la gloire et la paix, symbolisées par la lumière ou par les eaux de la mer. « Alors (quand tu auras observé la Loi dans son esprit), ta lumière poindra comme l'aurore,... ta justice marchera devant toi » (Is., LVIII, 8) (ce chapitre est l'une des plus belles anticipations de l'A. T. sur le grand discours de Jésus selon S. Matthieu). Cf. aussi Is., LXII, 1 sq. Sur le jugement et la justice comme lumière, cf. aussi Mich., VII, 9; Soph., III, 5; Mal., III, 20; Ps., XXXVII, 6; Ps., XLIII, 3; CXII, 4; Is., LVIII, 8; LXII, 1; LIX, 9; Prov., IX, 18. « Ah! sois attentif à mes commandements, et ta paix sera comme un fleuve, ta *justice* comme les flots de la mer » (Is., XLVIII, 18). Chez Amos, le fleuve ou, en tout cas, le torrent, évoquait au contraire la justice punitive de Dieu.

2. *Juste.* — L'épithète est très rare dans ces chapitres. A l'emploi caractéristique de « justice » au sens de « gloire » ne répond aucun usage ferme de « juste », ce qui s'explique du fait que l'adjectif, plus abstrait, se prête moins que le substantif à un emploi métonymique. On peut citer seulement Is., XL, 21, où « justes » signifie sans doute : « comblés de bonheur et de gloire» : « Ton peuple, tous seront justes pour l'éternité ». Quant au juste de LVII, 1, il faut le rattacher à Is., V, 23, etc. (col. 1426).

Is., LIII, 11, fait partie des chants du Serviteur, qui doivent être traités à part, tant du point de vue de la forme (H. Gressmann, *Die literarische Analyse*, p. 296 sq.) que du contenu. Le mot « juste » y désigne simplement le Serviteur comme innocent persécuté, sans emphase, ainsi que le suggère notamment l'absence de l'article.

3. *Être juste, justifier.* — Dans Is., XLIII, 9, Jahvé souhaite ironiquement que les nations « apparaissent justes » (qal) dans la discussion sur la délivrance d'Israël : il s'agit d'innocence juridique, mais aussi, peut-être, d'une justice positive (« être fidèle à ses promesses »); dans Is., XLIII, 26, Jahvé invite Israël à se justifier, c.-à-d. à parler pour « apparaître juste » (qal) : il s'agit à la fois d'innocence juridique et de pureté religieuse ou légale. Is., LIII, 11, par contre, est très particulier. « Le juste, mon Serviteur, justifiera des multitudes, il se chargera de leurs iniquités ». Il s'agit d'un individu, dont les souffrances et la mort auront valeur d'expiation pour les péchés du peuple. L'acte de justifier (hiphil) est, ici, une destruction du péché (cf. aussi W. Eichrodt, *Theologie*, I, p. 125, et W. F. Lofthouse, *The Righteousness of Jahveh*, p. 342). C'est donc une action en faveur de pécheurs, et, en ce sens, « justifier » prend un sens inouï dans l'A. T. Le mot, par définition, ne semblait pouvoir s'appliquer en un sens favorable qu'aux justes : justifier le coupable est une perversion, puisqu'on ne doit faire apparaître juste que celui qui l'est réellement. Dieu lui-même a pour règle de ne pas déclarer innocent le coupable c.-à-d. de ne pas justifier l'impie. Certes, dans certains contextes, le coupable, pourvu qu'il fasse confession de ses fautes, peut en obtenir le pardon, mais cette purification, habituellement réservée à Dieu, n'a jamais été exprimée et ne le sera pas dans le reste de l'A. T. en dehors du présent passage, par le verbe « justifier ». Enfin, autre particularité, ce n'est pas Dieu mais le Serviteur souffrant qui enlève les péchés. — C'est toute la terminologie paulinienne de la justification de l'impie qui se trouve donc annoncée comme dans un éclair, avec cette différence qu'on ne doit pas songer ici à une transformation intérieure du pécheur. — En Dan., XII, 3 (« ceux qui en auront justifié beaucoup seront comme les étoiles »), l'hiphil a une valeur analogue : ce sont encore des pécheurs qui sont « justifiés », non plus, toutefois, par la souffrance, mais par l'enseignement, ni par le Serviteur, mais par des docteurs (LXX : οἱ κατισχύοντες τοὺς λόγους μου; Théod. : ἀπὸ τῶν δικαίων τῶν πολλῶν ὡς οἱ ἀστέρες).

7° *Le courant légaliste après l'exil.* — 1. *Justice.* — La publication, même après l'exil, des proverbes préexiliens déjà marqués par l'influence du courant religieux issu du Deutéronome, atteste la vitalité de la religion légale et notamment de l'idée de rétribution. On en trouve un nouveau témoignage dans Prov., I-IX, recueil antérieur, mais de peu, au livre de Job (A. Robert, *Les attaches littéraires*, 1935, p. 511). La justice y est mise en rapport avec la Sagesse personnifiée; elle en est l'un des fruits les plus précieux. Ce trait est nouveau, mais la désignation par צְדָקָה de la justice légale est déjà traditionnelle.

Ce point est particulièrement clair pour le couple מ-צ (VIII, 20; cf. aussi VIII, 18). Par contre, pour צֶדֶק, plus fréquent, le sens de justice légale est moins net, le mot ayant parfois une saveur profane et pouvant désigner notamment, d'une manière très générale, la vérité (VIII, 8, 15 sq.); ce sens compréhensif et, partant, presque profane, pourrait être celui de l'énumération צֶדֶק וּמִשְׁפָּט וּמֵישָׁרִים (I, 3; II, 9).

Cependant, d'autres tendances se font jour (cf. ci-dessous en 8°) dans les interrogations dramatiques de Job (vers 500-450) et le « pessimisme inspiré » de l'Ecclésiaste (vers 300-200), livres qui marquent un net recul de la religion légale. On n'y rencontre plus qu'une seule fois la justice des commandements : « J'ai vu ces choses dans les jours de ma vanité : il est tel juste qui périt dans sa *justice*, et il est tel méchant qui dure dans sa méchanceté » (Eccl., VII, 15); (opposer Ez., XVIII, *passim*); encore est-ce une exception confirmant la règle, puisque, si la justice y désigne l'observance légale, l'auteur met en question le principe même du légalisme, l'idée de rétribution.

Par contre, la justice légale est assez bien repré-

sentée dans les livres les plus tardifs de l'A. T. L'Ecclésiastique (200-180) affirme le principe de la rétribution dans les termes de la religion légale : Eccli., XVI, 22 (« mon œuvre de justice », d'après l'hébreu; discours des impies; cf. W. Baumgartner, *Die literarischen Gattungen in der Weisheit des Jesus Sirach*, dans *Zeitschr. für die altt. Wiss.*, XXXIV, 1914, p. 176); XXVI, 28 (maschal; cf. Ez., XVIII, *passim*); XXVII, 8 (maschal. Ce ℣. se rapporte, en grec, à la justice générale au sens profane; mais l'hébreu visait sans doute la justice légale); XLIV, 10 (éloge des pères, sorte d'hymne, apparenté aux récits d'histoire sainte, mais moins continu; cf. W. Baumgartner, *Die literarischen Gattungen*, p. 173 sq.). « Ben Sirach couvre d'un manteau légaliste l'enseignement des sages » (A. Robert, *Le sens du mot Loi dans le ps. CXIX*, dans *Rev. bibl.*, XLVI, 1937, p. 205).

La justice légale est mentionnée aussi dans quelques passages de Tobie : I, 3; XIV, 7 *(B, A)*; IV, 5, 7. Enfin, dans Sap., XIV, 7, il y a allusion à cette justice légale dont Noé, suivant un thème juif, est un modèle accompli. C'est encore la justice des œuvres qui paraît mentionnée dans Sap., XV, 3, avec une nuance intellectuelle.

2. *Juste.* — *a) Textes de forme sapientielle.* — Signalons d'abord Prov., I-IX, où il est fait allusion à la rétribution du « juste » (II, 20; III, 33; IV, 18; IX, 9). Certains passages des prophètes, très semblables aux proverbes sur la rétribution, paraissent interpolés : cf. pour « juste », Is., III, 10 et Os., XIV, 10. Dans certains milieux, on lit donc les prophètes à la lumière de la pensée sapientielle, laquelle, par ailleurs, a subi l'influence du légalisme. Le psautier présente aussi des traces de thèmes sapientiels : cf., pour « juste », Ps., I, 5 sq.; XXXVII, 12, etc.; XCII, 13. Le livre de Job utilise peu notre épithète : cf. seulement Job, XII, 4 (cf. Gen., VI, 9; Ez., XIV, 20; cf. P. Dhorme, *Le livre de Job*, coll. *Études bibliques*, Paris, 1926, p. XV, 153); XVII, 9; XXII, 19; XXVII, 17; XXXVI, 7 (lecture conjecturale : cf. P. Dhorme, *Job*, p. 493), où il s'agit toujours du « rigoureux observateur de la Loi », parfois comme « récompensé », c.-à-d. avec la nuance métonymique connue. En XXII, 19, on songera aux psaumes, où « juste » a, outre cette saveur légaliste, la nuance d'opprimé. Cf. aussi P. Dhorme, *Job*, p. XCVII sq. Trois textes de l'Ecclésiaste appartenant à l'écrit fondamental (E. Podechard, *L'Ecclésiaste*, coll. *Études bibliques*, Paris, 1912, p. 161), VII, 15; VIII, 14; IX, 1 sq., tout en reprenant le vocabulaire de la religion légaliste, mettent en doute la doctrine de la rétribution ayant cours dans le nomisme. Par contre, deux additions (E. Podechard, *L'Ecclésiaste*, p. 161 sq.), VII, 20 et III, 17, rendent un tout autre son : dans la seconde, un Juif pieux, dérouté par les paradoxes de l'Ecclésiaste, a voulu exprimer la « certitude de la rétribution temporelle et du jugement » (E. Podechard, *L'Ecclésiaste*, p. 162). Enfin, dans les livres les plus tardifs, « juste », parallèlement à « justice », prend aussi parfois le sens à la fois sapientiel et légaliste : Eccli., IX, 15 sq. (rapprocher Tob., IV, 17 sq.); Eccli., XVI, 3 (une variante porte : « mieux vaut en effet un seul juste faisant la volonté du Seigneur que dix mille transgresseurs de la Loi »); XXXIII, 3 (variante), et, dans un récit, Dan., XIII, 3 (LXX et Théod.). L'épithète prend une nuance nettement cultuelle dans Eccli., XXXV, 5 sq., 18. Le portrait du juste qui meurt prématurément (Sap., IX, 7, 16), influencé par celui d'Hénoch (Gen., V, 24), est à la fois sapientiel et légaliste; le thème de cette péricope est original et nouveau.

b) Il faut mettre à part un usage lyrique de « juste », qui, tout en restant sous la mouvance du langage légaliste, présente le caractère de celui des hymnes. Le lieu littéraire par excellence de cette terminologie est le midrasch haggadique, qui tient de l'hymne et de l'histoire sainte, et dont on cherchera des antécédents en certains hymnes historiques du psautier; il est représenté notamment par Eccli., XLIV, 1-L, 20 (cf. W. Baumgartner, *Die literarischen Gattungen*, p. 173 sq., et, pour les parallèles bibliques et profanes, C. Spicq, *L'Ecclésiastique*, coll. *La Sainte Bible*, VI, Paris, 1943, p. 799) et Sap., X, 1-XIX, 22 (cf. Hebr., XI; cf. J. Fichtner, *Weisheit Salomos*, coll. *Handbuch z. A. T.*, II, 6, Tubingue, 1938, p. 39 sq. et J. Weber, *Sagesse*, coll. *La Sainte Bible*, VI, Paris 1943, p. 465 sq.). Eccli., XLIV, 1-L, 20 (éloge des pères), d'un langage cultuel, emploie peu notre vocabulaire; seul Noé est appelé juste (XLIV, 17). Par contre, dans Sap., X, 1-XIX, 22, on trouve non seulement l'épithète « juste » appliquée aux patriarches (sauf Adam) — Noé (X, 4), Abraham (X, 5), Lot (X, 6; XIX, 17), Jacob (X, 10), Joseph (X, 13) — mais le pluriel δίκαιοι désigne aussi les Israélites, au temps de Moïse, en opposition avec leurs ennemis (X, 20; XI, 14; XII, 9; XVI, 17, 23; XVIII, 7, 20). Nous avons là, au moins sous une forme équivalente, l'antithèse « justes-pécheurs » marquant non plus une division à l'intérieur d'Israël, comme dans les contextes parénétiques, mais une opposition entre le peuple saint et ses ennemis. Un élargissement semblable, déjà perceptible dans les hymnes du psautier, se retrouve dans plusieurs autres, particulièrement tardifs : Tob., XIII, 10, 15; Dan., III, 86; cf. aussi Esth., I, 1 *f*, *h*. Notons que l'épithète sapientielle « juste », plus abstraite que la même épithète des textes légalistes (qui évoquent volontiers le détail des observances), se prête par là même à un usage plus lyrique; ainsi de même on personnifiera la sagesse, mais non la justice selon la Loi.

c) Le juste persécuté. — La description du juste persécuté, dans Sap., II, 10 sq., rappelle le langage des prophètes et des lamentations plus que celui du genre sapientiel; II, 10-20 est un discours des impies, c.-à-d. de Juifs apostats, ou indifférents, et de païens idolâtres qui persécutent le pauvre, fidèle à la Loi, parce qu'il est pour eux un reproche vivant (J. Fichtner, *Weisheit*, p. 17). Celui-ci est appelé avec insistance « juste » (II, 10, 12, 16, 18); c'est donc un homme pieux, au sens légaliste, vivant à une période où la fidélité à la Loi s'est réfugiée dans les classes les plus pauvres; c'est une figure religieuse, non plus seulement sociale comme chez les prophètes. Relevons le contact littéraire entre II, 12 et Is., III, 10 (LXX); retenons la formule remarquable : εἰ γὰρ ἔστιν ὁ δίκαιος υἱὸς θεοῦ,, ἀντιλήμψεται αὐτοῦ (II, 18).

d) L'évocation du juste dans l'au-delà. — Il était dans la ligne de la pensée nomiste d'évoquer le juste en possession de la récompense; mais jamais, avant le livre de la Sagesse, on n'avait rencontré de description circonstanciée du juste dans l'au-delà. Δικαίων δὲ ψυχαὶ ἐν χειρὶ θεοῦ (Sap., III, 1; cf. aussi ℣. 10; V, 1, 15). L'eschatologie transcendante de ces passages, si elle est dans la ligne juive, n'atteint cependant son plein développement que dans l'apocalyptique non canonique, où l'évocation des justes triomphant de leurs persécuteurs sera très fréquente; cf. aussi, à défaut de textes bibliques vraiment apocalyptiques, Ps., LII, 8; XIV, 5; Mal., III, 18. Plus nouvelle, parce que plus grecque, est la conception de l'immortalité de l'âme ici supposée.

3. *Être juste.* — Dans Job, le verbe « être juste » (צדק au qal) fait parfois allusion à une justice morale et religieuse, la justice des œuvres, opposée au péché : IV, 17; IX, 2, 20; X, 15; XV, 14; XXII, 3; XXXIV, 5; XXXV, 7 (P. Dhorme, *Job*, p. 122; ajouter

xxv, 4). La nuance est surtout négative, comme il est naturel dans la discussion : « être juste », ici, c'est surtout être irréprochable, pur de toute faute. (Pour le מ non comparatif de iv, 17, cf. P. Dhorme, *Job*, p. 47; ajouter, comme *confirmatur*, Ps., cxliii, 2, où l'on voit le jugement de Dieu conçu comme essentiellement condamnatoire, par opposition à la bonté et la fidélité). Pour le fond, ces textes signifient surtout que l'homme n'est pas juste devant Dieu, c.-à-d. que des manquements échappent à la conscience, qui sont réels aux yeux de Dieu.

8° *Conception judiciaire de la justice après l'exil.* — 1. *Justice.* — Le recul de la justice légale dans Job et l'Ecclésiastique correspond sans doute à une recrudescence du vocabulaire juridique dans certains livres postexiliens. Cf. Job, viii, 3, où l'on retrouve le couple מ-צדק ainsi que l'image du fléchissement, traditionnels depuis Amos, pour signifier le droit; dans Job, xxxv, 8, *justice* signifie l'avantage procuré au prochain par l'exercice de la justice stricte. Il s'agit aussi de justice juridique dans Eccl., v, 7; iii, 6; Eccli., xxxviii, 33; xlv, 26. Il reste quelque chose du sens profane et judiciaire du mot « justice » dans la Sagesse (150-50). L'exhortation liminaire qui s'ouvre et s'achève sur la justice (Sap., i, 1, 15) s'adresse aux juges de la terre, c.-à-d. aux gouvernants, et ne manque pas d'éléments juridiques; mais, en dépit de ces formules, l'idée est nouvelle : la justice n'est que la sagesse mise en pratique (J. Weber, *Sagesse*, p. 401). La formule de i, 15 a certains antécédents, mais dans son expression elle est grecque. Remarque semblable pour v, 6 (cf. Mal., iii, 20). C'est la pensée, cette fois, qui est juridique, en ii, 11, tandis que la formule se comprendrait mieux dans un contexte légaliste; les impies se proposent d'opprimer le pauvre : ἔστω δὲ ἡμῶν ἡ ἰσχὺς νόμος τῆς δικαιοσύνης. Énumérée parmi les quatre vertus cardinales (thème grec, cf. É. Tobac, *Les cinq livres de Salomon*, coll. *Lovanium*, vi, Bruxelles-Paris, 1926, p. 151 et J. Weber, *Sagesse*, p. 454), δικαιοσύνη évoque aussi la justice stricte, principalement judiciaire (viii, 7).

Le sens dérivé : « gloire résultant de l'exercice de la justice judiciaire », apparaît en Job, xxix, 14 (placer les ℣. 21-25 entre les ℣. 10 et 11; cf. P. Dhorme, *Job*, p. 373); cf. Eccli., xxvii, 8; Is., lxi, 10, etc.; pour le parallèle « bénédiction-justice », cf. aussi Ps., xxiv, 5.

Signalons enfin une autre vicissitude importante de δικαιοσύνη. C'est à partir du contexte judiciaire, plus précisément à partir de δικαιοσύνη au sens de prestation due en rigueur de justice, que s'est développé le sens d'aumône ou de « charité »; peut-être faut-il s'expliquer cette évolution en fonction d'une situation de parias qui, aux derniers siècles avant notre ère, prive les Juifs de l'exercice du pouvoir judiciaire, désormais confié aux dominateurs païens (J. Hempel, *Das Ethos*, p. 155). L'Ecclésiastique, qui exalte la valeur de la bienfaisance, atteste l'emploi de צדקה au sens tout nouveau d'aumône : « L'eau éteint le feu ardent, et l'aumône expie les péchés » (iii, 30); autres textes dans W. Bousset, *Die Religion des Judentums*, 3e éd., dans *Handbuch zum N. T.*, 21, Tubingue, 1926, p. 141). La même pensée est au centre du livre de Tobie. On peut conjecturer que le mot ἐλεημοσύνη y rend plusieurs fois צדקה pris au sens d'aumône; mais en outre, le mot δικαιοσύνη lui-même paraît employé comme synonyme de ἐλεημοσύνη (Tob., xii, 9, *B*, *A*; xiv, 11, *B*, *A*; cf. G. Schrenk, dans *Theol. Wörterbuch*, ii, p. 198; ajouter Tob., xiv, 9, *S*; xii, 8, *B*, *A* (dans *S* c'est μετὰ et non καὶ qui relie δικαιοσύνη à ἐλεημοσύνη); ii, 14, *B*, *A*, *S*).

2. *Juste.* — Dans les livres tardifs, l'adjectif se rapporte souvent aux *choses*, conformément à l'habitude grecque, et il évoque la justice stricte, dans un sens plutôt profane : Sap., xiv, 30; xix, 16; I Macc., vii, 12; xi, 33; II Macc., iv, 34; vii, 36; ix, 18 (en ces deux derniers textes, nuance religieuse, car il s'agit du jugement divin); x, 12; xi, 14; xiii, 23 (ὤμοσεν ἐπὶ πᾶσι τοῖς δικαίοις, il jura [de garder] toutes les [conditions] justes). Voir aussi un sens affaibli, spécifiquement grec (« il est convenable ») : Eccli., x, 23; II Macc., ix, 12.

C'est dans la ligne de la justice stricte que nous situons Sap., xii, 19 : δεῖ τὸν δίκαιον εἶναι φιλάνθρωπον; celui qui veut pratiquer la justice rigoureuse doit aller au delà, à l'exemple de Dieu (℣. 15 sq.), et se montrer indulgent, « humain »; les thèmes de cette péricope sont dans la ligne de l'A. T., mais le vocabulaire est nettement grec.

Enfin, tout comme « justice » désigne parfois « charité », « juste » semble signifier plusieurs fois « bon », « charitable » : « un homme juste et faisant des aumônes » (Tob., vii, 6, *S*); « (fils d'un) homme excellent et bon, juste et charitable », ἀνδρὸς καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ, δικαίου καὶ ἐλεημοποιοῦ (Tob., ix, 6, *S*); γίνου φιλελεήμων καὶ δίκαιος (Tob., xiv, 9). Cette évolution sémantique est naturelle et se retrouve, par ex., en latin, où *justus* signifie parfois « bon ».

3. *Être juste, justifier.* — Dans plusieurs passages de Job, le qal « être juste » signifie « avoir raison dans la discussion » (ix, 15; xi, 2; xiii, 18; xxxiii, 12; xl, 8) (P. Dhorme, *Job*, p. 122). C'est une acception quelque peu positive (cette « justice » est plus que l'innocence), mais typiquement juridique : le genre littéraire de la discussion, qui explique la fréquence de ce verbe dans Job (17 mentions en tout), rappelle par plus d'un trait les scènes du tribunal. Corrélativement, le hiphil (xxvii, 5) et le piel (xxxiii, 32) signifient « donner raison » (P. Dhorme, *Job*, p. 348, 462 sq.); même nuance, à la forme réfléchie « se justifier » au sens de « se donner raison », dans xxxii, 2 (piel) (P. Dhorme, *Job*, p. 431). Dans le même ordre d'idées, « justifier » peut signifier : « donner raison à Dieu », et dès lors, conformément à la métonymie *justice-gloire* : « rendre gloire à Dieu ». On trouve en ce sens l'expression « donner justice », signifiant « justifier » au sens de « glorifier »; ainsi, dans une prière pour la délivrance : ἡ ψυχὴ ἡ πεινῶσα δώσουσίν σοι δόξαν καὶ δικαιοσύνην, κύριε (Bar., ii, 18).

Quel est, dans les textes grecs de l'A. T., le sens de δικαιοῦν? Dans les LXX et dans les livres grecs dont le substrat est sémitique, ce verbe garde le sens de צדק (hiphil) et il est toujours employé en une acception favorable : ainsi dans l'Ecclésiastique qui est, après Job, le livre de l'A. T. utilisant le plus le verbe « justifier » (une dizaine de mentions). Le sens est surtout juridique, comme dans Job; cf. Eccli., i, 21; vii, 5; ix, 12; x, 29; xiii, 22; xviii, 22; xxiii, 11; xxvi, 29; xxxiv, 5. Par lui-même, pourtant, le verbe grec est neutre, il signifie : « traiter conformément à la justice », soit condamner, soit acquitter. Δικαιοῦν τὸν ἀσεβῆ ne peut donc signifier que « condamner l'impie » (N. H. Snaith, *The Distinctive Ideas of the O. T.*, Philadelphie, s. d., p. 208). Eccli., xlii, 2 présente ce sens; l'auteur énumère les choses dont l'homme ne doit pas rougir : « la loi du Très-Haut et son Alliance, la sentence qui condamne l'impie (δικαιῶσαι τὸν ἀσεβῆ),... les balances justes et les justes poids... ». La version habituelle « sentence qui justifie l'impie » fait violence à ce contexte;

il faut entendre ici δικαιοῦν au sens grec : faire justice, c.-à-d., quand il s'agit d'un coupable, condamner (N. H. Snaith, *The Distinctive Ideas*, p. 214). Enfin, on trouve parfois le sens neutre et affaibli « il est juste », « il convient » : Tob., VI, 12 sq. *(S)*; XII, 4 *(B, A, S)*. Bien qu'il y ait, dans tel de ces textes, une allusion implicite à des obligations légales, l'impersonnel de δικαιοῦν n'y signifie guère plus que καθήκει (cf. ce mot dans Tob., VI, 13).

Note. — Dan., VIII, 14 est un hapax; le verbe « être justifié » (seul emploi du niphal dans l'A. T.) y fait allusion à la purification rituelle du Temple.

9° *Conclusions.* — 1. Nous pouvons résumer comme suit nos analyses du vocabulaire de justice rapporté à l'homme.

a) Le vocabulaire du droit. — La législation D, P, tributaire, sans doute, de formules antérieures, ainsi que quelques proverbes parmi les plus anciens, désignent par צֶדֶק le droit impartial; en ce sens, le droit est à peu près synonyme de vérité objective; nous sommes dans le contexte de la justice stricte, surtout judiciaire, avec les nuances profanes qui s'y attachent aisément. L'emploi corrélatif de l'épithète צַדִּיק se rencontre en quelques autres lois anciennes, dans quelques proverbes et récits, mais suivant deux acceptions différentes; il s'agit, le plus souvent, de l'innocent, au sens passif (mais pas vraiment négatif) du mot, parfois, en un sens positif, du juste juge, du témoin juste, voire de l'homme bon et généreux. Dans les contextes littéraires du même type juridique, « justifier », c'est prononcer et exécuter en faveur de l'innocent la sentence à laquelle il a droit. Ce vocabulaire suppose, en somme, une conception du droit semblable à la nôtre, mais il présente, par rapport à notre terminologie juridique, des différences notables : le צַדִּיק n'est pas l'innocent au sens vraiment négatif du mot (l'épithète peut même prendre des nuances positives allant jusqu'à l'idée de grâce, de faveur gratuite), et « justifier » ne signifie pas « faire justice » au sens neutre et double, mais seulement « rendre un jugement favorable ».

b) Les genres prophétiques avant l'exil. — Les prophètes préexiliens sont hantés par l'idéal de la justice stricte, pour laquelle Amos paraît avoir frappé le couple צ-מ dont la fortune sera grande dans la Bible et jusque dans notre langue (bien que la formule « le droit et la justice » ait aujourd'hui quelque chose de hiératique et de conventionnel). L'expression sert à Amos, Isaïe, Jérémie, dans les reproches d'injustice qu'ils adressent à leur peuple : injustice dans les rapports sociaux et surtout dans l'exercice de la fonction judiciaire. Dans le même contexte, le « juste » est l'opprimé, avec une nuance nouvelle : il est le pauvre, le déshérité de la fortune. Le même couple apparaît dans quelques textes prophétiques préexiliens, soit pour exhorter à la pratique de la justice, soit pour décrire la justice parfaite des temps messianiques; dans ce dernier contexte, « juste » désigne parfois le Messie dans sa fonction judiciaire. La passion de la justice, qui fait la grandeur des prophètes d'Israël, résume donc aussi leur message : après avoir marqué leurs descriptions de la religion présente, elle définit l'état idéal de l'ère messianique.

c) Influences du légalisme avant l'exil. — L'action du mouvement religieux représenté par le Deutéronome se traduit moins par la constitution de formes littéraires nouvelles que par des influences exercées sur les divers genres. Notre vocabulaire exprime d'abord la conduite réglée par la Loi : la « justice » prend le sens tout nouveau d'observance des commandements dans plusieurs proverbes, où « juste » désigne aussi, désormais, le sage ou le fidèle de la Loi; la même double constatation peut se faire dans certains récits et chez Ézéchiel. Il ne s'agit donc plus de rapports de justice entre hommes, mais d'une attitude envers Dieu, à savoir l'obéissance à l'ensemble de ses commandements.— La terminologie qui désignait la conduite pieuse peut exprimer aussi le résultat des observances, le bonheur et la gloire. Ce sens métonymique conforme au penchant naturel d'une pensée à la fois concrète et intéressée, se rencontre surtout pour le mot « justice »; c'est le cas dans le Deutéronome, quelques proverbes et divers autres textes. — En marge de cette double série de formules, certains textes établissent un lien entre la justice et la foi, le juste et le croyant; ici, l'influence du légalisme est purement verbale : on ne désigne l'observance (« justice », « juste ») que pour la remplacer par la confiance.

d) Les lamentations et les genres apparentés. — La justice (צֶדֶק) de l'homme y est normalement son innocence, son bon droit dans un débat ou un procès; parfois, c'est l'observance de la Loi; c'est sous la même double mouvance de l'idéal de justice entre hommes et de soumission à Dieu que se rencontre l'épithète « juste » : le personnage ainsi désigné est à la fois un ayant droit opprimé et un pieux persécuté.

e) Les hymnes. — La justice y désigne surtout l'obéissance aux commandements, la lyrique cultuelle dépendant plutôt de la religion que du droit; dans l'expression « sacrifices de justice », le sens virtuellement multiple du complément ne peut être fixé que par le contexte. Le « juste » des hymnes ne fait plus songer aux rapports de justice entre hommes : il est le fidèle de Jahvé. Il n'est plus désigné, comme dans les contextes parénétiques, par le couple d'opposition « justes-pécheurs », car il est le représentant de toute l'assemblée cultuelle et même, idéalement, de tout le peuple saint.

f) La prophétie en rapport avec l'exil : Is., XL sq. — Il est caractéristique que « justice » (צְדָקָה), désigne d'abord un état de gloire et de félicité promis au peuple tout entier, pour un avenir rapproché; concrètement, cette « justice » est, au chapitre LXI, une prospérité matérielle et religieuse que fait désirer la situation précaire des rapatriés en Judée. On se trouve ainsi en présence d'une nouvelle métonymie : la justice est gloire et bonheur, non parce qu'elle est le résultat de la justice des œuvres, mais l'effet de la justice active et salvifique de Dieu. Les chap. LVI sq. se caractérisent pourtant, en outre, par l'emploi du mot צְדָקָה au sens nomiste; à Babylone, la célébration du culte, et, en général, l'observance de la Loi avaient été, par la force des choses, omises ou négligées; en Judée, la fidélité aux préceptes revient au premier plan des préoccupations.

Le mot « juste » est rare dans ces chapitres; une mention du verbe « justifier » a retenu notre attention, bien qu'elle soit isolée : il s'agit, non plus d'une reconnaissance d'innocence, mais d'une destruction du péché, donc d'une création de « justice ».

g) Le courant légaliste après l'exil. — Pour le sens nomiste du mot « justice », on a signalé, après l'exil, Prov., I-IX (surtout צֶדֶק), l'Ecclésiastique et Tobie, et on a noté le silence de Job et de l'Ecclésiaste. L'antithèse « justes-pécheurs », comprise au sens légaliste, et la description légaliste et sapientielle du juste jouent un certain rôle dans Prov., I-IX et dans plusieurs psaumes, dans Job, l'Ecclésiaste, l'Ecclésiastique. « Juste » désigne souvent, dans la Sagesse,

les patriarches ou l'ensemble du peuple saint, sans opposition aux Israélites pécheurs; le même livre évoque aussi le juste persécuté et, suivant la métonymie indiquée, le juste récompensé dans l'au-delà, les présupposés (immortalité de l'âme) étant ici nettement grecs. Quant au verbe צדק, plusieurs passages de Job semblent l'employer au sens religieux : être juste à l'égard de Dieu, irréprochable dans l'observance de ses commandements.

h) La justice juridique après l'exil. — Enfin, les livres postexiliens attestent l'emploi de « justice » au sens strict, comme désignation des rapports corrects entre hommes (Job, Eccl. etc.); à partir de là, se développe le sens dérivé d'aumône : ainsi pour צדקה dans l'Ecclésiastique, pour δικαιοσύνη dans Tobie. C'est évidemment la seule justice stricte qu'évoque également δίκαιος rapporté aux choses dans les livres grecs, et, suivant une évolution parallèle à celle de «justice», l'homme juste y devient aussi l'homme charitable. C'est dans le même ordre d'idées (justice stricte ou judiciaire) que se place l'emploi fréquent du verbe « justifier » dans Job et l'Ecclésiastique; dans ce dernier livre, δικαιοῦν garde le sens hébreu « prononcer une sentence favorable », sauf en un passage où il prend le sens grec « faire justice », ici, concrètement, « condamner. »

2. A ce résumé, joignons quelques réflexions.

a) Des nuances séparent צדק de צדקה comme désignations de la justice de l'homme, bien qu'on affirme habituellement leur absolue synonymie. Le mot צדק exprime mieux la justice stricte, entre hommes, avec la nuance profane dont la notion est susceptible; צדקה, au contraire, désigne de préférence le rapport de l'homme envers Dieu. Sans doute, une sorte d'influence réciproque tend à provoquer l'équivalence, mais sans estomper complètement la distinction originelle.

b) La justice humaine est toujours, même quand elle désigne la conduite, une grandeur concrète, la manifestation visible d'une attitude. Cette tendance au concret apparaît mieux encore dans les acceptions métonymiques souvent signalées; la justice devient, non plus seulement l'exercice visible d'une vertu, mais son résultat : gloire, prospérité, etc. Pour l'homme comme pour Dieu, l'adjectif « juste » est susceptible, plus que le substantif, d'une note psychologique et, en conséquence, les sens métonymiques sont moins marqués.

c) Comment comprendre la distinction, fréquente chez les exégètes de nos textes, entre les justices juridique, morale, religieuse? Le droit régit les rapports *entre hommes* et cette particularité marque d'une note importante le langage juridique. Sans doute, ce droit est religieux en ce sens qu'il est considéré comme volonté divine plus que comme règle d'une communauté, mais la nuance n'est que très implicite dans le vocabulaire des lois et des proverbes avant l'exil. Les prophètes, les premiers, ont présenté la justice à l'égard du prochain comme une obligation envers Dieu, et c'est peut-être la raison pour laquelle ils ont remplacé l'ancien mot צדק par צדקה; mais la justice n'en reste pas moins, *in recto*, devoir envers le prochain. C'est à partir du Deutéronome que צדקה désigne formellement une obligation envers Dieu, à savoir l'obéissance à ses commandements, et, cette fois, c'est la justice entre hommes qui passe au second plan; aussi, c'est pour marquer cette transformation que nous avons parlé d'une justice religieuse. Quant à la morale, elle n'existe pas, pour les Hébreux, comme catégorie indépendante, car ils n'ont pas l'idée d'un savoir tributaire de la raison naturelle considérée comme source distincte de connaissance.

d) Signalons enfin l'insertion de la justice humaine dans l'économie temporelle et eschatologique de la religion israélite. Le langage du droit et de la sagesse est intemporel, et, à ce titre déjà, il se situe en marge de la pure religion d'Israël. La prophétie préexilienne fait de la critique des injustices humaines un levier d'attente eschatologique, et dès lors le vocabulaire de justice a sa place marquée dans la description messianique : cette justice que les puissants de ce monde vous refusent, vous viendra du Messie. La religion nomiste, sans être messianique, garde une orientation eschatologique, en évoquant la récompense de la justice : les biens promis (vie, bonheur, paix, richesses, etc.), s'ils sont terrestres et temporels, n'en sont pas moins futurs et idéalisés, et leur attente oriente déjà vers l'eschatologie transcendante. On peut faire la même remarque pour le désir de justice exprimé dans les lamentations. Les hymnes, quand il s'agira de justice divine, évoqueront surtout le passé (col. 1454); en mentionnant la justice de l'homme, ils la situent surtout dans l'action liturgique, événement présent, certes, mais discrètement orienté vers la gloire eschatologique qu'il annonce et préfigure. En Is., XL sq., l'évocation de la justice eschatologique d'Israël acquiert un relief sans précédent : on pressent les descriptions apocalyptiques de la justice. Quant à la description des justes et des impies dans l'au-delà, importante en apocalyptique, elle est amorcée dans quelques textes seulement.

II. « JUSTICE », « JUSTE », « JUSTIFIER », EN RAPPORT D'ORIGINE AVEC DIEU. — 1° *Le genre lyrique dans les textes les plus anciens.* — 1. *La justice, châtiment divin contre les ennemis d'Israël.* — Dans la bénédiction de Moïse (Deut., XXXIII), pièce très ancienne, Moïse dit à l'adresse de Gad, en une sorte d'hymne guerrier faisant allusion à la conquête de Chanaan : « Il a accompli la *justice* de Jahvé et ses jugements, d'accord avec Israël ». « Justice » et « jugements » désignent les châtiments de Dieu envers les ennemis d'Israël. Le parallèle « justice-jugements » nous éclaire sur le sens formel de « justice » dans ce passage : la justice est le jugement juste, mais dans la psychologie primitive d'Israël, c'est là œuvre de puissance autant que de discernement. Chez les Sémites, en effet, la fonction judiciaire de la divinité relève de l'attribut divin de seigneurie et la justice se trouve dès lors sous le signe de la puissance. D'ailleurs, le sens étymologique de שפט paraît être, non « discerner intellectuellement le droit », mais « imposer une direction à sa volonté, gouverner » (cf. H. W. Hertzberg, *Die Entwicklung des Begriffes* משפט *im A. T.*, dans *Zeitschr. für die altt. Wiss.*, XL, 1922, p. 256 sq.). En outre, la justice divine semble marquée, aux origines, d'un certain particularisme : le dieu des Sémites, primitivement chef de tribu ou de nation, met sa puissance au service de ses sujets. La justice-jugement est donc manifestation de la puissance de Dieu en faveur de son peuple.

2. *Les « justices », faveurs divines envers Israël.* — Débora, en racontant les péripéties du combat, reprend les paroles par lesquelles elle enflammait l'ardeur des combattants : « Que de leurs voix les archers, près des abreuvoirs, célèbrent les justices (צדקות)

de Jahvé, les justices (צִדְקֹת) envers ses campagnes en Israël » (Jud., v, 11). Samuel parle au peuple en ces termes : « Présentez-vous : que je plaide avec vous devant Jahvé et que je vous raconte toutes les justices (צִדְקוֹת) de Jahvé, qu'il a accomplies à votre égard et à l'égard de vos pères » (I Sam., xii, 6 sq.). Ailleurs, Dieu évoque tout ce qu'il a fait pour son peuple : « Mon peuple, rappelle-toi le conseil que donnait Balaq..., (lors de l'étape) des Schittim au Gilgal, afin que tu connaisses les justices (צִדְקוֹת) de Jahvé » (Mich., vi, 3 sq.).

Dans ces trois textes, les « justices » sont, concrètement, les faveurs divines témoignées autrefois par Dieu à son peuple : c.-à-d., formellement, ou bien des jugements favorables ou bien — puisque ces justices ne sont pas appelées des jugements (cf. cependant Ps., ciii, 6) — des actes de fidélité divine à l'Alliance, conformément à une étymologie hypothétique de צדק : être ferme, stable, constant, fidèle à sa parole.

2° *Les genres prophétiques avant l'exil.* — La prophétie préexilienne étant surtout une prophétie de malheur, sa forme littéraire favorite est la menace, articulée au reproche; il faut faire une place, cependant, à la prophétie de bonheur, qui s'exprime dans les promesses. L'examen séparé de ces formes littéraires — et la remarque est valable pour l'ensemble de notre étude — ne doit pas faire songer à autant de conceptions différentes de la justice; parfois, il s'agit seulement de démêler les divers éléments, voire, simplement, les colorations différentes d'une même notion.

1. *La justice, châtiment divin (menaces).* — « Comme des flots, le jugement se précipitera, et la *justice* comme un torrent aux eaux perpétuelles » (Am., v, 24); cf. aussi Is., v, 16; x, 22; xxviii, 17; i, 27; Ps., l, 6; Jer., l, 5.

Dans ces textes, l'intervention divine annoncée est un châtiment (cf. notamment F. Nötscher, *Die Gerechtigkeit*, p. 20 sq.). La justice punitive doit donc être admise chez les prophètes préexiliens; sur ce point, F. Nötscher a raison, contre plusieurs auteurs. Ces derniers ont le tort, en plus d'un cas, de rejeter l'authenticité des textes en cause pour mieux établir leur thèse. D'ailleurs, comment expliquer qu'à une époque plus tardive, où la justice divine prend souvent un sens salvifique, on ait songé à interpoler ces mentions de la justice punitive? La prophétie préexilienne de malheur convient mieux que tout autre contexte à la mention de la justice punitive de Dieu. Enfin, celle-ci est dans la ligne de Deut., xxxiii, 21 (col. 1448).

Soulignons le progrès attesté par ces textes : la justice punitive de Dieu s'adresse, cette fois, aux Israélites impies. Une distinction est établie par les prophètes, à l'intérieur du peuple élu lui-même, entre justes et impies, et les menaces d'anéantissement, proférées autrefois contre les seuls ennemis de l'extérieur, sont transposées sur la portion infidèle du peuple : c'est l'une des idées les plus géniales et les plus audacieuses de la prophétie préexilienne, et il importe d'en saisir toute la portée. Dans la perspective primitive, à en juger notamment d'après Deut., xxxiii, 21, la justice punitive de Dieu semblait s'exercer envers des *ennemis;* pour les prophètes, au contraire, Jahvé poursuit des *pécheurs*, sans acception de personnes : la qualité d'Israélite ne met pas à l'abri des sanctions divines. On ne peut noter, entre cette conception et la nôtre, qu'une différence assez secondaire : pour nous, toute activité judiciaire est marquée au coin de l'impassibilité et de la modération; pour les prophètes, le châtiment divin, encore qu'il soit impartial, reste empreint de cette passion et de cette puissance qui caractérisent primitivement les interventions du Dieu des Sémites. C'est d'ailleurs un trait caractéristique de la parole *prophétique*, que cette rigueur dans l'annonce du châtiment. Parfois, cependant, la menace est atténuée (Am., iv, 6 sq.); voyez aussi la différence entre feu purifiant (Is., i, 25; Mal., iii, 2) et feu consumant (Mal., iii, 19); cf. A. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, p. 739. Plus tard, en tout cas, notamment dans les confessions, on célébrera le caractère bénin ou limité des châtiments d'Israël.

2. *La justice, aspect favorable du jugement (prophétie de bonheur).* — « Je suis Jahvé qui fais miséricorde, droit et justice sur la terre » (Jer., ix, 23). L'exercice de la justice est ici, concrètement, une faveur et un bienfait; il en est de même dans Jer., xxiii, 6 (= xxxiii, 16); Jer., xi, 20; Job, xxxvi, 2 sq.; Zach., viii, 8. Cette nuance ressort nettement du contexte messianique, et, pour Jer., xi, 20, du point de vue spécial du plaignant : la justice impartiale de Dieu, lorsqu'elle est réclamée, comme ici, par un innocent, n'est autre que sa sentence favorable. Telle est aussi la portée de l'expression qui fait suite (« Dieu scrute les reins et le cœur »), laquelle se rencontre généralement sur les lèvres de l'ayant droit; cf. I Sam., xvi, 7; Ps., xvii, 3; xxvi, 2; Jer., xii, 3; Prov., xxi, 12.

Ces textes ont rapport à la « justice » de Dieu. Deux passages des prophètes attribuent l'épithète « juste » à Dieu, soit au sens de jugement favorable, soit au sens abstrait et générique : Dieu est juste en ce qu'il châtie et délivre à bon escient. C'est le cas dans Soph., iii, 5 et Jer., xii, 1 où les contextes de discussion ajoutent à l'épithète la nuance négative : « irréprochable » dans l'exercice de la justice judiciaire.

Quant au verbe « justifier », quelques textes législatifs, trop rares pour mériter un examen séparé, peuvent être rattachés aux prophètes. Dans le Code de l'alliance, Dieu dit à son peuple : « Tu ne feras pas mourir l'innocent et le juste; car je ne justifierai (אַצְדִּיק) point un coupable » (Ex., xxiii, 7). Le verbe צדק étant intransitif, l'hiphil a simplement valeur active; « justifier » signifie : « prononcer et exécuter une sentence d'acquittement ». L'homme peut acquitter un coupable, parce que son acte est essentiellement déclaratoire, et peut être contraire à la vérité objective; mais Dieu ne le peut, et, en ce sens, la « justification » venant de Jahvé n'est pas purement déclaratoire : elle est nécessairement la réalisation d'une vérité, la délivrance de l'innocent. Le même vocabulaire reparaît dans I Reg., viii, 22 sq., 31 sq. (repris dans II Chron., vi, 14 sq.). Salomon demande à Dieu d'écouter le pécheur qui vient prêter serment au Temple : « agissez et jugez vos serviteurs, condamnant le coupable et faisant retomber sa conduite sur sa tête, justifiant le juste et lui rendant selon sa *justice* ». On voit, par le contexte, que l'activité judiciaire de Jahvé est ici insérée dans le cadre de sa fidélité à l'Alliance. Dans la perspective primitive, Dieu ne juge pas son peuple, comme le fait un juge, en se référant à une règle de droit et en décrétant, s'il le faut, la peine capitale; les ℣. 31-33, qui décrivent cette fonction judiciaire de Jahvé, se présentent comme une incise. Cette insertion de l'idée judiciaire dans la théodicée de l'alliance est toutefois ancienne. Il n'y a pas contradiction, parce que le point de vue du droit est individuel, celui de la religion étant communautaire : la peine capitale prononcée contre l'individu n'est pas incompatible avec les promesses de bonheur faites au peuple.

Il importe de préciser la teneur du jugement favorable de Dieu. Nous sommes partis des châtiments

qui sont, par excellence, la matière de la justice judiciaire : le comparant est, le plus souvent, un coupable, et l'issue la plus ordinaire du procès est la condamnation. Nous rencontrons ici l'aspect opposé du jugement, la sentence favorable. Qu'est-ce à dire? La sentence favorable la plus normale est l'acquittement ou la délivrance de l'innocent. Telle est bien la notion ici représentée : au niveau des prophètes préexiliens, la justice judiciaire de Dieu, quand elle est favorable, est avant tout la délivrance des opprimés. Or cette notion est toute négative, bien qu'elle soit appelée non seulement « justice » mais « salut » (et même « bonté, miséricorde » : Jer., IX, 22 sq.; Ps., CIII, 6); c'est ce qui apparaîtra mieux, à l'instant, par contraste.

3. *Bienfaits positifs.* — On ne pourrait guère dépasser la notion négative de délivrance si l'on en restait à une conception de la justice judiciaire de Dieu calquée sur celle des tribunaux humains : le juge ne se soucie pas de donner des marques de bonté à l'innocent qu'il vient d'acquitter. Israël, au contraire, tout en continuant à se représenter Jahvé comme un Juge, s'est fait une idée de plus en plus compréhensive des interventions divines en faveur des fidèles, et déjà chez les prophètes, le Juge divin joint l'octroi de bienfaits à la sentence d'acquittement. Dieu, considéré comme Juge, n'est pas seulement le gardien du droit, mais aussi le bienfaiteur des nécessiteux (cf. le très beau texte de Deut., X, 17, probablement cité dans Act., X, 34).

Dans Os., II, 21, Jahvé promet d'être propice à son peuple : « Je te fiancerai à moi pour toujours, je te fiancerai à moi dans la justice et le jugement, dans la grâce et la tendresse; je te fiancerai à moi dans la fidélité, et tu connaîtras Jahvé ». Les mots « justice », etc. doivent être rapportés non au peuple mais à Jahvé (discussion dans F. Nötscher, *Die Gerechtigkeit*, p. 9); ils désignent tous, concrètement, la même faveur divine. Dans Is., XXXIII, 5, les menaces à l'adresse de l'Assyrie alternent avec les promesses divines de fidélité envers Sion : « Jahvé est grand, car il siège là-haut; il remplit Sion de droit et de *justice* ». Il s'agit de biens messianiques accordés par Dieu (F. Nötscher, *Die Gerechtigkeit*, p. 9). Dans ces textes, la justice promise n'est pas seulement le salut des opprimés, mais le don gracieux du Dieu de l'Alliance; elle est ainsi beaucoup plus qu'une délivrance, à savoir, un bien riche de toutes les espérances messianiques.

3° *Les lamentations.* — 1. *Le châtiment juste.* — On conçoit que dans les lamentations *individuelles*, le plaignant, tout préoccupé de l'injustice qu'il subit, implore la justice divine pour sa délivrance. (col. 1435) On pourrait s'attendre, toutefois, à ce qu'il demande aussi cette justice de Dieu que serait le châtiment mérité des ennemis; en fait, si le plaignant implore souvent ce châtiment, il ne l'appelle pas « justice », la justice vindicative de Dieu semblant réservée, depuis les prophètes, au châtiment des péchés *d'Israël*.

Les confessions *du peuple*, si elles débouchent toujours dans la demande de pardon, commencent par reconnaître que les épreuves subies pour le péché furent méritées : ici se situe, dans le psautier, le seul emploi du mot « justice de Dieu » en rapport avec les châtiments divins. « Nous n'avons pas écouté tes serviteurs les prophètes,... à toi, Seigneur, *la justice* (article), à nous la confusion... » (Dan., IX, 6 sq.). Cf. aussi Bar., I, 15; II, 6; le thème reviendra plus loin, exprimé par l'adjectif correspondant (col. 1452). La confession de la justice punitive de Dieu est un écho très pur de la prédication prophétique; ce sont les prophètes, qui ont appris à Israël que le châtiment de Dieu sur son peuple, puisqu'il est motivé par le péché, est juste et saint.

Plus important et plus caractéristique, dans ce genre des confessions, est l'épithète « juste » désignant, en Dieu, son attitude vindicative à l'égard des péchés d'Israël.

Après la septième plaie, Pharaon fait appeler Moïse et Aaron et leur dit : « Cette fois, j'ai péché; Jahvé est le juste et moi avec mon peuple sommes les coupables » (Ex., IX, 27, J.). Noter l'article, très rare devant צַדִּיק; comparer Dan., IX, 7 (col. 1451). Lam., I, 18; Esdr., IX, 6-15; Neh., IX, 6-37; Dan., IX, 4-19 constituent des lamentations du peuple, ou, plus exactement, des confessions générales (H. Gunkel, *Einleitung*, p. 117, 132; A. C. Welch, *The Source of Nehemiah* IX, dans *Zeitschr. für die alttest. Wiss.*, nouv. série, VI, 1929, p. 130-137). « Jahvé est vraiment juste, car j'ai été rebelle à ses ordres... » (Lam., I, 18); « Jahvé, Dieu d'Israël, vous êtes juste, si nous ne sommes aujourd'hui qu'un reste de réchappés... » (Esdr., IX, 15); « (Jahvé), ne regardez pas comme peu de chose toutes les souffrances qui nous ont atteints. Vous avez été juste dans tout ce qui nous est arrivé, car vous avez agi avec vérité; mais nous, nous avons fait le mal » (Neh., IX, 32 sq.). « Et Jahvé a veillé sur le mal, et il l'a fait venir sur nous; car Jahvé notre Dieu est juste dans toutes les œuvres qu'il fait et nous n'avons pas écouté sa voix » (Dan., IX, 14). On peut joindre II Chron., XII, 5 sq. : « Ainsi dit Jahvé : « Vous «m'avez abandonné; moi aussi je vous abandonne entre « les mains de Sésac ». Les chefs d'Israël et le roi s'humilièrent et dirent : « Jahvé est juste! » Dans tous ces textes, « juste » est le mot presque technique désignant l'action vindicative : Dieu punit à bon droit, les châtiments d'Israël sont mérités. Cf. aussi Ps., VII, 12. On perçoit aisément les mêmes expressions hébraïques sous certains passages de livres *conservés* en grec (δίκαιος), relevant aussi du genre des confessions : Esth., IV, 17 *n;* Bar., II, 9; Dan., III, 27; Tob., III, 2. En Tob., III, 2, cette justice rigoureuse elle-même est miséricorde car elle a pour but de provoquer le repentir (justice éducative). Dans l'histoire de Suzanne, les « justes jugements » de Dieu (℣. 9) font allusion au même thème : ce sont les interventions judiciaires de Dieu, surtout ses châtiments. Pour ce qui est des livres *composés* en grec, on perçoit la même nuance en II Macc., XII, 6, mais il s'agit d'ennemis et non d'Israélites pécheurs : Judas, avant de châtier les meurtriers de ses frères, invoque Dieu, le « juste juge ». Pour le sens punitif de « juste », cf. aussi Prov., XXI, 12 et Job, XXXIV, 17.

Le verbe צדק apparaît aussi une fois dans la confession du péché : « Contre toi seul j'ai péché... afin que tu sois justifié (תִּצְדָּק) en ton arrêt, que tu sois irréprochable en ton jugement » (Ps., LI, 6); le qal signifie simplement : pour que tu sois (apparaisses) juste; de même le qal de זָכָה « être pur » (pour ce couple, cf. Job, *passim*). Dans la confession, l'homme reconnaît qu'il a péché, et que Dieu apparaît juste dans sa sentence, à savoir, concrètement, dans le châtiment qu'il décrète contre le péché. Nous avons ici, dans l'emploi du verbe צדק, une simple variante de l'usage de צַדִּיק dont nous avons montré le rôle organique dans les confessions. Nous sommes dans la ligne juridique, les prophètes ayant donné valeur religieuse à l'idée d'un jugement punitif de Dieu; la nuance est négative : « irréprochable dans l'exercice de la justice judiciaire ».

2. *Le jugement favorable.* — En implorant la « justice » de Dieu, le plaignant des lamentations individuelles sollicite d'abord cette délivrance que l'opprimé est en droit d'attendre d'un juge impartial. La jus-

tice divine des lyriques et des prophètes était mise en rapport avec le peuple *tout entier;* nous la retrouvons ici dans les effusions les plus individuelles de la piété des psaumes. « En toi, Jahvé, je m'abrite... Dans ta *justice*, délivre-moi... » (Ps., LXXI, 1 sq.; pour les ℣. 15 sq., cf. col. 1454). Cf. aussi Ps., CXLIII, 1 sq., 11; XXXI, 2; XXXV, 24-28; LXXXVIII, 12 sq. Ces textes sont des lamentations individuelles; on peut joindre, dans une lamentation du peuple, Mich., VII, 9. Pour « juste », cf., dans le même sens de jugement favorable, Ps., VII, 10.

3. *Bienfaits positifs de Dieu.* — Déjà les lamentations individuelles signalées plus haut, sauf toutefois le ps. XXXV, présentaient des expressions judiciaires dans un cadre qui n'était plus nettement celui d'un jugement divin. Dans les textes ci-dessous, la justice de Dieu semble plus dégagée encore de ses attaches juridiques : elle désigne des bienfaits plus précieux que le salut de l'innocent. « Voici que je soupire après tes préceptes : dans ta *justice* donne-moi la vie... J'ai fait le serment, et le tiendrai, d'observer les arrêts de ta justice... Mes yeux languissent après ton salut et après ta parole de justice » (Ps., CXIX, 40, 106, 123). « Continue... ta *justice* à ceux qui ont le cœur droit » (Ps., XXXVI, 11). Citons encore deux textes d'Isaïe, du genre des lamentations du peuple. « Le jugement reste loin de nous, et la *justice* ne nous arrive pas » (LIX, 9); il s'agit, semble-t-il, de l'intervention salvifique de Dieu, qui est différée parce que la justice humaine fait défaut (℣. 14); cf. Ps., CXIX, 123. « Mon âme t'a désiré pendant la nuit;... car quand tes jugements paraissent sur la terre, les habitants du monde apprennent la justice. Si l'on fait grâce à l'impie, il n'apprend pas la justice... » (XXVI, 9). La justice est le salut divin. C'est un thème important dans l'A.T., que la connaissance des bienfaits divins est principe de vie morale ou de repentir après le péché (Ps., XL, 10 sq.; LXXXVIII, 13; Mich., VI, 5; Os., X, 12); déjà la récitation du *credo* historique (I Sam., XII, 6 sq.) avait un but parénétique.

Note. — La conception de plus en plus positive de la *justice* aboutit à un emploi concret et métonymique de ce dernier terme dans les deux lamentations individuelles suivantes. « Jahvé, guide-moi dans ta *justice*, à cause de mes adversaires, aplanis devant moi ta route » (V, 9); cette fois, en raison du parallélisme, « justice » signifie par métonymie « chemin (du salut) ». « Fais-leur entasser faute sur faute et qu'ils ne parviennent pas à ta *justice*. Qu'ils soient effacés du livre des vivants et ne soient pas inscrits parmi les justes » (LXIX, 28 sq.); il s'agit ici, suivant un processus métonymique analogue, d'un bonheur humain procuré par la justice divine.

4. *Le pardon du péché.* — Le pardon du péché est un bienfait d'un ordre spécial. L'attitude normale de Dieu (et du législateur humain) devant le péché est l'application de la justice vindicative; le pardon divin, bien qu'il soit souvent célébré par Israël, reste donc une faveur extraordinaire. Il est plus étonnant encore de le voir exprimé par le vocabulaire de justice, car le pardon ne peut être que pure miséricorde. Il faut d'ailleurs noter que si les faveurs divines mentionnées ci-dessus sont encore appelées des « jugements », ce dernier mot ne désigne jamais le pardon; soumis au jugement, le péché ne peut être que châtié; le pécheur ne sera pardonné que s'il n'est pas jugé. Cependant, le mot « justice » semble désigner parfois le pardon. On connaît le thème du ps. LI, lamentation individuelle : « Contre toi seul j'ai péché... Délivre-moi du sang versé... Dieu de mon salut, et ma langue exaltera ta *justice* » (LI, 16). Si les confessions générales proclament surtout la justice de Dieu dans ses châtiments, elles se prolongent cependant en une demande de pardon, en faisant appel, une fois, aux « justices » anciennes de Dieu, c.-à-d. à ses miséricordes : « Seigneur, que selon toutes tes justices (צִדְקֹתֶיךָ) ta colère et ton indignation se détournent de ta ville de Jérusalem » (Dan., IX, 16).

4° *Les hymnes et les genres apparentés.* — 1. *Le châtiment.* — Il arrive que la justice judiciaire de Jahvé soit célébrée dans son aspect vindicatif; ainsi dans ce psaume d'intronisation : « Jahvé est roi... Une nuée ténébreuse l'environne. La justice et le droit sont l'appui de son trône. Le feu s'avance devant lui et consume tout autour ses adversaires » (Ps., XCVII, 1 sq.).

2. *Le jugement favorable.* — Le plus souvent, l'exercice de la justice judiciaire est chanté comme un bienfait. Il se peut que le psalmiste songe à la fois au châtiment des impies et à la délivrance des fidèles, mais ce sens générique et abstrait n'est pas certain; il est plus probable que le mot reçoit un sens concret : de même qu'il exprimait tantôt le châtiment, il désigne maintenant l'aspect opposé, la sentence libératrice. « Justice et droit sont l'appui de ton trône. Miséricorde et vérité sont tes avant-courrières » (Ps., LXXXIX, 15; pour ce dernier couple, cf. Prov., XX, 28; parallèles dans H. Renard, *Proverbes*, coll. *La Sainte Bible*, VI, p. 133). Voir aussi Ps., VII, 18; IX, 5; XCVI, 13; CIII, 6, passages dont le contexte indique aussi le sens nettement favorable. Ailleurs, la formule, en l'absence de pareil contexte, peut prendre plus facilement le sens neutre et générique : « Jahvé... jugera le monde avec *justice*, prononcera sur les peuples selon la droiture » (Ps., IX, 8 sq.; cf. Ps., XCVIII, 9; XCIX, 4, 8; LXXII, 1 sq.; Sap., IX, 3; XII, 15 sq.).

L'épithète « juste » présente parfois le même sens de jugement favorable : « Il est clément, Jahvé, et il est juste... Jahvé veille sur les simples... » (Ps., CXVI, 5 sq.). « Ils ont labouré mon dos, les laboureurs,... Jahvé, juste, a rompu les cordes (d'attelage) des impies » (Ps., CXXIX, 3 sq.) (« juste » est simple apposition; cf. H. Gunkel, *Die Psalmen*, p. 560 et *Liber Psalmorum... cura Pont. Instit. Bibl.*, 2e éd., Rome, 1945, p. 276). Ce ℣. 4 n'exprime que la délivrance du juste.

3. *Bienfaits gratuits et universels.* — Tel hymne individuel célèbre en Dieu sa bonté, sa miséricorde et sa « justice » envers toute la création : ce dernier attribut est concrètement synonyme des deux précédents : « On publiera le souvenir de ton immense bonté et l'on acclamera ta *justice* » (Ps., CXLV, 7). Cf. aussi Ps., LXV, 6; CXI, 3; XCVIII, 2; XXXIII, 4 sq. Telles sections hymniques de psaumes composites présentent aussi la justice divine comme l'octroi de bienfaits sans nombre : « Jahvé, ta miséricorde (s'élève) jusqu'aux cieux, ta fidélité jusqu'à l'empyrée. Ta *justice* est comme les montagnes de Dieu, tes jugements comme l'abîme immense » (Ps., XXXVI, 6 sq.). Cf. aussi ℣. 11, 16 sq. Dans le ps. CXIX, 7, 62, 75, 138, 142, 144, 160, 164, 172, la Loi est présentée comme l'expression de la « justice » divine, c.-à-d. non de son jugement favorable, mais de sa bienveillance et de sa fidélité. Voir encore : Ps., XXII, 31 sq.; LXXI, 15 sq., 19, 24; XL, 10 sq.; XLVIII, 11; Tob., XIII, 7.

Dieu est parfois dit « juste » dans le même sens. Le ps. CXLV chante les bienfaits divins : « Jahvé est juste en toutes ses voies et miséricordieux en toutes ses œuvres » (℣. 17); le ℣. 13 *b*, très probablement authentique (*Liber Psalmorum*, p. 304), suggère, par son parallélisme avec le ℣. 17, l'équivalence entre « juste » et « fidèle ». La prière de Neh., IX, 5 sq., si elle débouche dans une confession (℣. 32 sq.), commence par un rappel d'histoire sainte : « C'est vous, Jahvé,

Dieu, qui avez choisi Abram... vous avez conclu avec lui l'Alliance pour donner à sa postérité le pays des Chananéens...; et vous avez tenu votre parole, car vous êtes juste » (℣. 7 sq.). La fidélité divine est rappelée ici, une fois encore, pour souligner les infidélités du peuple. Cf. aussi Ps., CXIX, 137. Plusieurs expressions de II Macc., I, 24 sq. trahissent une composition grecque; mais pour δίκαιος il faut songer à צַדִּיק au sens de bon et fidèle. C'est peut-être dans le même ordre d'idées qu'il faut situer une mention du verbe צדק dans un hymne : « Les jugements de Jahvé sont vérité, tous pareillement justes (צָדְקוּ) » (Ps., XIX, 10). Le qal, intransitif, marque un état, une qualité : les jugements divins sont conformes à la justice. Qu'est-ce à dire? Le contexte n'est pas vraiment juridique; les jugements désignent la Loi (cf. Ps., CXIX, *passim*), douce et bienfaisante, non en ce qu'elle serait l'expression de la justice stricte, mais sans doute parce qu'elle est témoignage de fidélité divine, et que son observance comble l'âme de bonheur.

5° *Les chap.* XL-LXVI *d'Isaïe.* — Dans l'étude de la justice de l'homme, nous avions été amenés à distinguer, au sens où l'exégète catholique peut et doit le faire (cf. A. Feuillet, art. *Isaïe*, dans *D. B. S.*, IV, 698), les chap. LVI-LXVI de XL-LV; il se fait que pour la justice de Dieu cette distinction n'est pas indiquée, les formules de la dernière partie paraissant s'inspirer de celles de XL sq. Pour l'analyse littéraire de XL-LV, cf. H. Gressmann, *Die literarische Analyse.*

Il y a lieu de mettre à part, tout de suite, deux mentions isolées de la justice divine, en des menaces prophétiques; dans la première, la justice « bras » ou « cuirasse » de Dieu, n'est autre que son action punitive (Is., LIX, 16 sq.; le passage semblable Sap., V, 17 sq. a le même sens); dans la seconde, elle est en somme le jugement favorable, l'intervention par laquelle Dieu délivre Israël de ses ennemis (Is., LXIII, 1).

Ces textes mis à part, on se trouve en présence de nombreuses et importantes mentions d'une justice de Dieu qui est, dans la ligne des bienfaits positifs déjà mentionnés, la miséricordieuse fidélité par laquelle Jahvé délivre son peuple ou lui procure la prospérité. Les divers textes s'accordent sur cette notion foncièrement homogène; il suffira donc d'en marquer les colorations suivant les différentes formes littéraires.

1. *Les appels en jugement.* — Ils sont adressés par Jahvé aux nations, pour les prendre à témoins de ce que lui seul fut assez puissant pour prédire la délivrance de ses fidèles et la réaliser « dans sa justice ». On perçoit ici le désir de couper court à toute interprétation impie du retour de l'exil. Le prophète prévoit que Cyrus, après avoir conquis Babylone, va renvoyer les Juifs en Palestine : que ceux-ci n'aient pas l'impiété d'attribuer aux divinités païennes une libération que seul Jahvé peut accomplir. « Qui l'a suscité (Cyrus) du côté du Levant; qui, dans sa justice, l'appela sur ses pas? » (XLI, 2); « Ne crains rien (Israël)... la droite de ma justice te soutient » (XLI, 10). La justice désigne l'intervention salvifique de Dieu; celle-ci est notée parfois comme fidélité à la parole donnée, par ex. dans ce fragment d'hymne introduisant un appel en jugement : « C'est moi Jahvé, dont la parole est justice, et sûre la prédiction » (XLV, 19). L'appel en jugement peut devenir discours de mission; ainsi après XLV, 20 sq., vient un thème missionnaire s'adressant aux païens (℣. 22-24 *a*), avec l'expression de la foi en l'efficacité de la parole (℣. 24 *b*-25) : « Tournez-vous vers moi, et vous serez sauvées, vous toutes, régions extrêmes de la terre... La vérité sort de ma bouche, parole irrévocable... De moi l'on dira : En Jahvé seul on a les justices (צְדָקוֹת) et la force » (℣. 22-24 *a*). Le motif missionnaire apparaît encore en LI, 5 sq. : « Ma justice approche, mon salut vient; mon bras jugera les peuples... mon salut durera éternellement, et ma *justice* n'aura point de fin.— En LVI, 1 (« Trito »), il est joint, d'une manière imprévue, à la parénèse. Les circonstances auxquelles se rapportent ces prophéties expliquent cette transformation. Mise en rapport avec la fin de l'exil, la prophétie se préoccupe d'annoncer la délivrance et de consoler; évoquant les espérances religieuses des Juifs rapatriés, elle reprend les belles formules annonçant l'approche de la justice et du salut, mais en un sens plus plein, plus spirituel. Il s'agissait tantôt du retour de captivité; il est question maintenant d'un état de félicité et de perfection que les misères de l'installation en Judée font désirer pour l'avenir (LVI, 1 *b*). En outre, suivant un penchant constant de la pensée juive, la pureté de vie est maintenant exigée comme condition préalable à la manifestation divine du salut; ainsi, dans le texte cité, la justice acquiert une mobilité curieuse : elle est d'abord (℣. 1 *a*) la perfection morale (col. 1439), telle que l'exprime, par ex., Ézéchiel; elle est ensuite (℣. 1 *b*) le don céleste, le salut divin (cf. aussi A. Feuillet, art. *Isaïe*, col. 717 sq.).

2. *Les paroles de consolation* sont fréquentes dans ces chapitres. « Écoutez-moi, hommes au cœur dur, vous qui êtes loin de la *justice :* je fais approcher ma *justice;* elle n'est pas loin, et mon salut ne tardera pas... » (XLVI, 12 sq.). La suivante est jointe au thème missionnaire signalé : « Entendez-moi, vous qui connaissez la justice, peuple qui gardes en ton cœur ma doctrine..., ma *justice* durera éternellement, et mon salut d'âge en âge » (LI, 7 sq.). On pourrait être enclin à entendre XLVI, 12 de l'éloignement coupable du peuple par rapport à la justice légale : il s'agit plutôt de l'infortune momentanée d'Israël, encore éloigné de ce salut divin qui va se manifester prochainement. Dans LI, 7, il s'agit bien de justice humaine (col. 1439), mais, au ℣. 8 revient le salut divin.— «Tel est l'héritage des serviteurs de Jahvé, telle est leur *justice* (venant) de moi, oracle de Jahvé » (LIV, 17) (rattacher cette justice à Dieu : K. Cramer, *Der Begriff*, p. 89). On peut joindre le ps. LXXXV, pièce liturgique, qui suppose probablement le retour de l'exil; les ℣. 9-14 forment un oracle divin répondant à une lamentation du peuple (℣. 5-8) : « La bonté et la fidélité vont se rencontrer; la justice et la paix vont s'embrasser. La fidélité germera de la terre, et la justice abaissera du ciel son regard... La justice marchera devant lui (Jahvé), et le salut suivra ses pas » (℣. 11-14). Rapprocher Is., LXI, 10 sq. et XLV, 8, qui appartiennent au langage des hymnes.

3. *Les reproches.* — « C'est moi qui le suscite dans (ma) justice... », dit Jahvé aux Israélites qui murmurent (XLV, 13). On peut joindre une parole semblable : « C'est moi Jahvé qui t'ai appelé (le Serviteur) dans (ma) justice » (XLII, 6). K. Hj. Fahlgren, *Sedaka*, p. 79, souligne à bon droit l'allusion à l'Alliance, dans le même ℣. 6; la justice est, dans ces deux textes, fidélité *(Bundestreue)* à cette Alliance salvifique *(Heilsbund).* « Jahvé s'était plu, dans sa justice, à faire la loi grande et magnifique... » (XLII, 21). Tout bienfait divin est manifestation de fidélité. Les reproches se compliquent parfois de considérations historiques; en LI, 1-3, ce dernier genre devient autonome : « Entendez-moi, vous qui poursuivez la justice, vous qui cherchez Jahvé... Regardez Abraham votre père... » La justice est très exactement, comme en XLVI, 12 sq., le salut, la libération attendue de

Dieu par les Israélites captifs. Is., LIX, 9 est sans doute la suite des reproches, commencés par la description de l'impiété : « C'est pourquoi le jugement reste loin de nous, et *la justice* (la délivrance) ne nous arrive pas » (cf. A. Feuillet, art. *Isaïe*, col. 705 sq.).

Dans ces textes, la justice n'est pas l'aspect favorable de la justice judiciaire, bien que, à première vue, le cadre ne manque pas d'éléments juridiques. En réalité, ces chapitres marquent un retour éblouissant à la théologie de l'Alliance. Israël compte sur la fidélité de Dieu à son peuple, beaucoup plus que sur son attitude de Juge dans un tribunal où il aurait fait comparaître les païens et les Juifs pour les rétribuer suivant leur dû ou venger les ayants droit. Les païens ne sont pas décrits comme pécheurs, en raison d'une circonstance particulière : les Perses étant ici l'instrument de Jahvé pour la délivrance de son peuple, la libération d'Israël n'a pas comme contrepartie le châtiment des ennemis. De leur côté, les Juifs sont sauvés, non en raison de leurs mérites, mais comme fils de l'Alliance.

C'est dans la ligne de ces promesses que l'on peut situer Dan., IX. 24, mais la nuance est nouvelle. Il s'agit du célèbre oracle des soixante-dix semaines (*ꝟ*. 24-27). « Soixante-dix semaines ont été déterminées sur ton peuple et sur ta ville sainte jusqu'à ce qu'on ait enfermé le péché, scellé l'iniquité, expié la transgression, amené la justice éternelle, mis le sceau aux visions et aux prophètes, oint le Saint des saints. » La justice est encore salvifique, mais elle est devenue une grandeur céleste, plus nettement séparée de Dieu.

Ces textes d'Is., XL sq. mentionnaient la *justice* de Dieu; il faut joindre quelques allusions au Dieu « juste » ou qui « justifie ». Dans un appel en jugement, Jahvé somme les nations de reconnaître en lui le seul Dieu « juste et sauveur » (Is., XLV, 20 sq.); l'expression désigne cette justice salvifique qui est notamment fidélité puissante à la parole et qui nous reporte au contexte de la fidélité à l'Alliance; on le voit aussi par XLI, 26 (cf. XLIII, 9), où l'épithète « juste », impersonnelle, se rapporte pourtant indirectement à l'œuvre divine, réalisation ferme des prédictions. Dans Is., XLV, 18-25, l'appel en jugement devient motif missionnaire (H. Gressmann, *Die literarische Analyse*, p. 278). « En Jahvé sera justifiée (יִצְדְּקוּ), glorifiée toute la race d'Israël » (*ꝟ*. 25). Le qal doit se rendre simplement : « seront justes »; l'hithpael יִתְהַלְלוּ, « se glorifieront » (ni actif ni passif, mais moyen). Cette « justification » doit se comprendre en fonction des idées d'Is., XL sq. sur la justice de Dieu. Or, dans Is., XL sq., les Israélites ne sont pas seulement *jugés* par Dieu, en dépit de la mise en scène fréquemment juridique (appel en jugement); ils ne sont pas seulement délivrés, comme l'innocent est acquitté par le juge; ils sont glorifiés et comblés de biens parce que l'heure est venue, pour Jahvé, de réaliser les promesses de l'Alliance. Noter le parallélisme d'équivalence « être juste — être glorifié »: ce salut est, concrètement, un état de gloire, visible aux yeux de tous. Cf. aussi Eccli., XVIII, 2 et Esth., X, 3 *i*. (Chez S. Paul aussi, la gloire est inséparable de la justice, mais provisoirement cachée.) — Il faut mettre à part une parole du Serviteur de Jahvé. « Il est proche, celui qui me justifie (מַצְדִּיק) : qui plaidera contre moi? » (Is., L, 8). L'Ebed désigne ainsi Jahvé qui lui est venu en aide; le participe actif hiphil marque l'action transitive. Il s'agit d'un jugement favorable : le Serviteur, innocent, est délivré de ses ennemis (cf. aussi W. F. Lofthouse, *The Righteousness of Jahveh*, p. 342).

6° *Conclusions.* — 1. Résumons d'abord les précédentes analyses.

a) La lyrique primitive. — On y trouve la « justice » divine au sens de jugement punitif contre les ennemis d'Israël, et, plus encore, les « justices » de Jahvé, faveurs du Dieu fidèle, ou jugements favorables du Juge suprême envers le peuple choisi.

b) La prophétie préexilienne. — Le vocabulaire hébreu étant volontiers concret, le mot « justice » désigne tour à tour les divers aspects ou éléments d'une même justice fondamentale. C'est d'abord le châtiment juste des Israélites pécheurs. L'idée de justice semble marquer ici un progrès : le châtiment s'adresse non plus à des ennemis, mais à des pécheurs; il n'y a plus cette sorte de partialité d'un dieu national pour ses sujets, mais une opposition absolue au mal, en dehors de toute acception de personnes. Ainsi, en dépit du particularisme qui entachait ses origines, la justice s'est avérée, plus que tout autre attribut divin, virtuellement éthique et universaliste. Ni la fonction guerrière, ni même l'attribut de paternité ne permettait semblable développement : c'est comme Dieu du seul Israël que Jahvé fut un Dieu de guerre, et sa paternité ne s'étendit jamais au delà de son peuple. Comme juge, au contraire, il n'a pas égard aux personnes; c'est ainsi, par ex., qu'il sera mis en rapport avec le monde tout entier (cf. W. Baudissin, *Kyrios*, III, p. 379 sq.). On n'en est pas encore, pour autant, au jugement impassible et indifférent, qui caractérise notre théorie du droit : l'exercice de la justice reste empreint d'une ardeur et d'une violence qui conviennent peu au juge, tel que nous le concevons.

Le mot « justice » désigne aussi, chez les prophètes préexiliens, l'opposé du châtiment, à savoir le jugement favorable, la délivrance de l'ayant droit; l'épithète « juste » et le verbe « justifier » (celui-ci tout au moins dans des textes qui reflètent la pensée prophétique) prennent aussi le sens correspondant. L'acte de « justifier », ainsi rapporté à Dieu, peut-il être dit « forensique » au sens théologique et polémique du mot? Il ne semble pas.

Le terme « forensique » évoque d'abord, pour les esprits d'aujourd'hui, le type de réalité propre aux choses du for : la sentence judiciaire de condamnation ou d'acquittement ne suppose pas toujours culpabilité ou innocence morale, et les choses du tribunal se situent ainsi, en quelque sorte, au niveau inférieur des réalités humaines. Or cette remarque perd toute signification dès qu'il s'agit de l'activité judiciaire du Dieu des Hébreux, car Israël ne conçoit pas de distinction entre violation de la loi et culpabilité profonde (disons *religieuse* plutôt que *morale*). Ce qu'il faut concéder toutefois, c'est que l'absence même de pareille distinction atteste une notion encore imparfaite de la responsabilité; si toute violation constatable de la loi divine rend l'homme coupable aux yeux de Dieu, c'est que vertu et péché sont conçus comme essentiellement visibles ou apparents. On comprend mieux la gravité de ce défaut, très ancré dans l'âme juive, en songeant à cette recherche de la gloire condamnée par Jésus dans le pharisaïsme.

« Forensique » peut signifier aussi « purement déclaratoire » : la sentence, simple énoncé d'une décision, est distincte de l'exécution. Un juge intègre qui ne dispose pas de la force n'en incarne que mieux le pur idéal du droit, et telle école de juristes défend en thèse : *neque coactio neque coercibilitas est juri essentialis*. Or, ici encore, la « justification » hébraïque, surtout rapportée à Dieu, n'est guère forensique; elle a subi, malgré des attaches égyptiennes probables, l'influence de la psychologie sémitique et, dès lors, elle est plus affective qu'intellectuelle et par-dessus tout efficiente et efficace. La justification est une

décision motivée, mais aussi une réalisation puissante de la décision.

Enfin, le mot « justice » semble désigner, dans certains textes prophétiques, des bienfaits divins allant au delà du jugement favorable proprement dit.

c) Les lamentations. — On y a relevé d'abord la « justice » punitive de Jahvé comme chez les prophètes. C'est surtout l'épithète « juste » qui, notamment dans les confessions du peuple, désigne cette action vindicative contre le péché; dans le ps. LI, Jahvé « apparaît juste » (verbe), dans le même sens. Pour le reste, la « justice » divine des lamentations désigne aussi, tantôt la délivrance du plaignant, tantôt des faveurs allant au delà de cet acquittement dû en justice, enfin, parfois, le pardon même du péché. Ainsi, mise à part cette dernière donnée, qui est nouvelle, les diverses acceptions de notre vocabulaire sont les mêmes que chez les prophètes, mais on observe un certain changement de perspective. Les prophètes préexiliens annonçaient surtout la justice punitive de Dieu, tandis que les lamentations, prières de justes souffrants, implorent avant tout la justice salvifique de Dieu, depuis la simple sentence d'acquittement jusqu'au pardon du péché; le relief de l'épithète « juste » au sens vindicatif, dans un groupe de lamentations — les confessions —, s'explique par les caractères particuliers de ce genre : prononcées dans un esprit de componction, les confessions proclament mérités les châtiments autrefois prédits par les prophètes, maintenant réalisés contre le peuple pécheur.

d) Les hymnes. — On y rencontre encore, exprimés par notre vocabulaire, le châtiment divin, la délivrance de l'innocent, et les bienfaits gratuits et universels. Cette fois, c'est cette dernière acception qui domine, conformément à l'essence du genre hymnique, qui souligne volontiers le prix et l'universalité des faveurs divines.

e) Is., XL sq. — Les mentions de la justice judiciaire sont rares et isolées, dans ce nouveau contexte marqué profondément par la justice *salvifique* de Dieu, au sens le plus compréhensif de l'expression. Le salut promis par Dieu à son peuple captif est une communication de grâce et de gloire qui dépasse le concept négatif de délivrance, et même celui de rétribution. Cette צְדָקָה est plus que la libération, par un juge intègre, d'un innocent cité en justice, plus même que la récompense, par un Dieu rémunérateur, d'un fidèle obéissant; elle est l'octroi des biens célestes à un peuple qui n'a d'autre mérite que celui d'être l'élu de Jahvé. Corrélativement, semble-t-il, l'adjectif « juste » référé à Dieu désigne la conformité de ses actes salvifiques avec ses promesses, et le verbe « justifier » désigne une intervention divine qui est moins une délivrance qu'une glorification, moins une action due qu'un bienfait gracieux et surabondant.

2. A ce résumé, joignons quelques réflexions.

a) Les auteurs considèrent généralement comme synonymes et interchangeables les mots צֶדֶק et צְדָקָה (E. Kautzsch, *Die Derivate*, p. 52; K. Hj. Fahlgren, *Sedaka*, p. 78, n. 1; G. Quell, dans *Theol. Wörterb.*, II, p. 177, n. 2, etc.); en réalité, une nuance importante semble séparer, à l'origine du moins, les deux vocables. Quand la justice est rapportée à Dieu, elle est plus souvent désignée par צְדָקָה : ce mot, plus que צֶדֶק, est susceptible d'un sens compréhensif et religieux, dont la note essentielle n'est pas le discernement du droit, mais la bonté, la fidélité. Bien que le mot צֶדֶק soit parfois devenu synonyme du précédent, il exprime plutôt par lui-même le droit objectif; mais en ce sens il est rarement mis en rapport avec Dieu; on peut citer Jer., XI, 20, où צֶדֶק ne pourrait être remplacé par צְדָקָה. De même אֱמֶת peut désigner la vérité au sens neutre et profane, tandis que אֱמוּנָה prend le sens plus personnel et plus religieux de fidélité.

b) La justice divine n'est pas précisément un *attribut* divin, mais une action transitive et une manifestation visible de l'être de Jahvé dans ses rapports avec l'homme; le substantif hébreu évoque, de soi, une grandeur concrète comme l'indique particulièrement le pluriel « justices ». L'adjectif au contraire (צַדִּיק) est apte à désigner cette notion moins matérielle, plus psychologique, qu'est l'attribut divin de justice.

c) Considéré dans ses attributs, Dieu peut rester hors de l'histoire; au contraire, les attestations visibles de sa justice se situent nécessairement dans un déroulement temporel; aussi il y a lieu de mentionner spécialement, en raison de son importance, la fonction du vocabulaire de justice dans la description de Jahvé comme Dieu de l'histoire sainte, du passé glorieux et de l'avenir messianique. La lyrique préprophétique est tournée vers le passé : elle chante les bienfaits dont Dieu a comblé son peuple. On n'oserait dire, certes, que la perspective de l'avenir lui était étrangère, mais le vocabulaire de justice n'y apparaît pas. Il est probable, cependant, que le souvenir des bienfaits divins avait fait naître l'attente de nouvelles faveurs : les « justices » d'autrefois sont garantes de celles de demain (cf. Jud., V, 31; Ex., XV, 18; peut-être la fête de l'intronisation de Jahvé évoquait-elle, outre ses prouesses anciennes, ses futures victoires). D'ailleurs, dès qu'une pensée religieuse se meut, comme celle des Hébreux, dans le cadre d'une histoire sainte, une eschatologie est donnée en germe; le présent n'est qu'un moment dans une évolution; il est tourné vers l'avenir autant qu'il résulte du passé. Cependant, la prophétie, essentiellement dirigée vers l'avenir, a donné beaucoup plus de relief à l'eschatologie et, cette fois, notre terminologie est dans un contexte de prédiction; la justice divine joue ici son rôle, tantôt comme châtiment, tantôt comme bienfait, parfois comme exercice idéal de la fonction judiciaire. La portée eschatologique de la justice divine des lamentations est moins marquée : cette justice est attendue, certes, pour l'avenir, mais dans le cadre d'une prière individuelle, ou, s'il s'agit d'une confession du peuple, dans le contexte restreint du pardon des péchés. Les hymnes du psautier sont tournées surtout vers le passé, mais dans les quelques cas où elles évoquent la justice de l'avenir, elles ont une portée communautaire et eschatologique. C'est le cas, plus nettement encore, des promesses de justice en Is., XL sq., car ces chapitres sont plus que des hymnes, à savoir, d'authentiques prophéties (H. Gressmann, *Die literarische Analyse*, p. 257); de ce point de vue, la justice divine d'Is., XL sq. annonce celle de l'apocalyptique, et son importance comme toile de fond de la justice céleste et transcendante de certains textes néo-testamentaires ne saurait être exagérée.

A. DESCAMPS.

II. LE NOUVEAU TESTAMENT. — PRÉLIMINAIRES : LES SOURCES ET LE MILIEU. — L'A. T. considéré comme source du N. T. ne coïncide pas entièrement, il s'en faut de beaucoup, avec l'A. T. étudié,

comme ci-dessus, dans la complexité de son développement historique. Les antécédents juifs du N. T. ne sont pas seulement un ensemble de facteurs réels, sous-jacents aux différents livres de l'A. T., ni même seulement une suite de livres lus et compris chacun en son sens littéral et historique : la religion révélée de l'ancienne Alliance agit essentiellement par le truchement d'un livre canonique, c.-à-d. d'un ensemble de livres considéré en bloc, et, dès lors, unifié à divers titres.

Ce long processus d'unification, qui aboutit à la constitution d'un canon, est déjà perceptible dans la *composition* de nombreux livres de l'A. T., du seul fait que les auteurs s'insèrent dans une *tradition* religieuse. On a pu dire de l'auteur de Prov., I-IX qu'il « prend systématiquement ses sources au sens accommodatice » (A. Robert, *Les attaches littéraires*, 1935, p. 347); on a parlé aussi de style anthologique dans l'Ecclésiastique, Job, Isaïe, Jérémie, Psaumes, Joël, Zacharie, etc. Les justes des Proverbes, qui sont, pour le sage du VIII[e] s., les fonctionnaires intègres, deviennent, pour les scribes du V[e] s. qui les transcrivent et les amplifient, les fidèles de la Loi (cf. aussi H. Duesberg, *Les scribes inspirés*, t. II, p. VIII, etc.). Dans la perspective de l'exil (Is., XL sq.), la justice salvifique de Dieu est, concrètement, la délivrance d'Israël du joug babylonien; la même formule est reprise dans le cadre postexilien des chap. LVI sq. pour désigner, cette fois, l'avènement d'un état de prospérité matérielle et religieuse que les déceptions de l'installation en Judée font désirer aux rapatriés. On pourrait multiplier les exemples. Cf. aussi L. Bouyer *Liturgie et exégèse spirituelle* dans *La Maison-Dieu*, VII, 1946, p. 34-42.

Outre la composition des livres saints, leur *lecture* globale leur impose une unité d'un type nouveau, provenant de l'interprétation de chaque livre à la lumière de tous les autres et réciproquement. Les vicissitudes de la *transmission* du texte ont un effet analogue et il faudrait signaler encore, pour une période considérée, en l'occurrence l'époque néo-testamentaire, l'influence des idées religieuses dominantes sur la lecture et l'interprétation du livre saint; il est certain, par ex., que la lecture de l'A. T. à la lumière des conceptions légalistes aboutissait, en bien des cas, à une véritable transposition des textes.

De ce point de vue, la traduction grecque de l'A. T. n'est qu'un nouvel épisode, d'ailleurs très important, pour un texte dont l'histoire s'accompagne fatalement de tout un travail de transposition et d'unification. Une unité d'un type nouveau apparaît maintenant, empruntée au génie grec, et, en même temps, un inévitable gauchissement. Certes, la version des LXX n'est pas un écran; elle assure une fidélité substantielle dans la transmission du texte hébreu, car le traducteur est influencé par le substrat plus que par son propre lexique, au point d'imposer souvent aux termes grecs les significations très différentes des mots hébreux; mais des exceptions sont possibles, et, en outre, il peut subsister, pour le *lecteur* du texte grec plus encore que pour le traducteur, une marge de liberté marquée par des essais de transposition conformes au génie du grec. Dans nos analyses des textes originaux, nous avons insisté sur les traits tantôt plus grecs, tantôt plus spécifiquement sémitiques; on devine que, dans les LXX, ceux-ci auront pu être estompés au profit de ceux-là.

Si donc l'A. T., considéré comme source, est autre chose — à la fois plus et moins — que la somme des livres étudiés ci-dessus, il faudrait, en principe, examiner les transformations correspondantes du vocabulaire de justice, surtout celles qui résultent de la traduction de l'hébreu en grec. Contentons-nous de deux observations. Pour ce qui est de l'influence unificatrice d'une lecture de la Bible en fonction des idées du temps, on peut parler, à l'époque de Jésus, d'une véritable interprétation légaliste de l'A. T. dans les milieux du judaïsme officiel; il faut présumer, par ex., que les textes bibliques exprimant la justice judiciaire furent généralement compris de la justice légale, et que les nuances sapientielles de tel vocabulaire de justice s'estompèrent pour faire place à une interprétation rituelle et religieuse. Quant aux LXX, le vocabulaire grec, tout en se pliant généralement aux acceptions hébraïques décrites ci-dessus, tend par lui-même à introduire, dans certains contextes spécialement sémitiques de l'A. T., la conception grecque de la justice impassible et intellectuelle; le gauchissement est surtout sensible pour la justice de Dieu, dont on a montré le caractère très spécial dans l'A. T. hébreu; cf. A. Descamps, *La justice de Dieu dans la Bible grecque*, coll. *Studia hellenistica* de L. Cerfaux et W. Peremans, Louvain, V, 1948, p. 69-92.

Enfin, pour montrer comment la tradition se perpétuait, « il est permis », comme on l'a écrit à propos des béatitudes, « d'en appeler aux livres apocryphes, comme témoins du langage de leur temps » (Mgr L. Delmotte, *A propos des béatitudes*, dans *Collationes dioec. Tornacen.*, XXVII, 1931-1932, p. 14). Notre enquête, pour être exhaustive, aurait dû s'étendre au vocabulaire de justice dans le *milieu* néotestamentaire, représenté surtout par les apocryphes de l'A. T. et les textes rabbiniques. Cependant, le mauvais état de conservation de ces documents et l'incertitude qui entoure leurs circonstances de composition nous empêchaient d'y poursuivre une véritable étude de vocabulaire; nous nous sommes donc contenté, pour éclairer certains textes du N. T. par les formules du milieu, des ouvrages classiques de W. Bousset, H. L. Strack-P. Billerbeck, J. Bonsirven.

I. La prédication de Jésus. — Nous voudrions rassembler ici, et commenter rapidement, les textes évangéliques qui se font l'écho de l'emploi, par Jésus, du vocabulaire δίκαιος, etc. Il est vrai que, le plus souvent, les indications sont assez élémentaires, mais, heureusement, il est parfois possible de restituer, au delà d'un texte bref, un thème plus ferme, qui a reçu, en d'autres circonstances, sur les lèvres de Jésus, des développements que la tradition n'a pas reproduits. Nous grouperons plutôt ces derniers de manière à reconstituer, si possible, l'unité interne de la doctrine de Jésus sur la justice. Cette unité apparaît au mieux dans le déroulement temporel d'une « économie » de la justice, reflet particulier de l'économie générale de l'évangile, dont il faut chercher la clef dans la succession chronologique des phases importantes de la vie publique; l'unité organique du message évangélique ne se perçoit que dans l'unité dramatique de la vie de Jésus. Or, c'est dans l'évangile de S. Matthieu que se dégage le mieux, dans ses traits principaux, la ligne générale d'une biographie chronologique de Jésus (nous nous inspirons de L. Cerfaux, *La voix vivante de l'Évangile*, coll. *Lovanium*, Tournai-Paris, 1946; cf. aussi F.-M. Catherinet, *Y a-t-il un ordre chronologique dans l'évangile de S. Matthieu?* dans *Mélanges E. Podechard*, Lyon, 1945, p. 27-36). Nous suivrons, au moins à partir du § II, l'ordre même du premier évangile, qui est le seul à présenter un usage important et caractéristique de notre vocabulaire.

I. La préparation messianique : l'attente des justes. — Il serait naturel de trouver, sur les lèvres de Celui qui se présente comme le Messie, des allusions à l'attente messianique des justes et à leur pratique de la justice, préparation à l'avènement de la justice transcendante et eschatologique. Ce dernier thème, qui avait déjà reçu une formulation nette

dans Is., LVI, tient une grande place dans le judaïsme tardif (cf. Hénoch, XCIX, 5; C, 1 sq.; W. Bousset, *Die Religion*, p. 250 sq.). On en perçoit peut-être un écho dans la parole de Jésus rapportée en Matth., XXI, 32. Le Maître s'adresse aux chefs des Juifs : « Jean... est venu à vous dans la voie de la justice et vous n'avez pas cru en lui, tandis que les publicains et les courtisanes ont cru en lui... ». L'expression « la voie de la justice » signifie par elle-même la pratique scrupuleuse de la Loi; on peut retenir ce sens, en observant toutefois que le thème, tout différent, de la voie *préparée* au Messie par Jean-Baptiste (Is., XL, 3 sq.; Matth., III, 3; Mal., III, 1; Matth., XI, 10; Luc., VII, 27; I, 76) a pu nuancer notre expression. Les Juifs auraient dû comprendre et accueillir la justice prêchée par Jean, non seulement parce qu'elle était cette perfection légale dont ils se prévalaient, mais aussi parce qu'elle préparait l'avènement de la Justice transcendante du royaume. Cf. Act., X, 35, etc.

L'éloge du Précurseur dans Marc., VI, 20, quoique situé dans un autre contexte, reflète quelque chose de cette justice attribuée par les premiers chrétiens, et déjà par Jésus, à Jean-Baptiste (autres détails dans R. Asting, *Die Heiligkeit*, p. 72 sq.). Quant aux justes attendant le Messie, Jésus y fait une allusion quand il compare à ses disciples, mis en possession des secrets du royaume, les « prophètes et les justes » réduits à en attendre l'avènement (Matth., XIII, 17); des allusions semblables nous montrent que le thème avait une certaine consistance dans la prédication du Maître (Matth., XXIII, 29; cf. aussi Joa., VIII, 56; Luc., X, 24). Le même thème a joué un grand rôle dans la première apologétique chrétienne. Sur Matth., XIII, 17 et Luc., X, 24, cf. col. 1468.

II. L'INTERVENTION MESSIANIQUE : L'ACCOMPLISSEMENT DE LA JUSTICE ANCIENNE. — Une préface plus immédiate à la prédication de la justice par Jésus, c'est l'annonce initiale de son « évangile »; plus profondément, c'est en fonction de la conscience messianique de Jésus qu'il faudra comprendre son enseignement autorisé sur la justice nouvelle (Matth., V, 21 sq.). La bonne nouvelle évangélique est, comme dans Is., XL sq., une promesse de bonheur; toutefois, Jésus, pour exprimer ce salut accordé par Dieu à son peuple, au lieu de reprendre le terme « justice » d'Is., XL sq., préfère parler du royaume : « Repentez-vous, car le royaume des cieux est proche » (Matth., IV, 17). (Le substrat sémitique comporte sans doute קרב; cf. F. Delitzsch, הברית החדשה, Londres, 1920 (version hébraïque du N. T.); or le même verbe caractéristique exprime dans Is., XLVI, 13, etc., l'approche de la justice salvifique de Dieu; par contre, dans Is., V, 19, c'est un décret punitif qui doit « s'approcher ». Dans Is., XL sq., ce mot a d'autant plus de relief qu'il est parfois en antithèse avec l'« éloignement » de la justice. Cf. aussi H. Preisker, ἐγγύς, etc., dans *Theolog. Wörterbuch*, II, p. 329 sq.) Une seule exception : la formule de Matth., III, 15 fait une certaine place au vocabulaire δικαιοσύνη dans l'annonce, par Jésus, de son rôle messianique.

Le récit du baptême (Matth., III, 13-17) s'ouvre sur un bref dialogue entre Jean et Jésus. Comme le Messie demande le baptême à celui qui n'est que son précurseur, celui-ci refuse de s'exécuter : « C'est moi — dit le Baptiste — qui ai besoin d'être baptisé par toi, et tu viens à moi? » Mais Jésus répond : « Laisse-moi faire en ce moment, car c'est ainsi qu'il nous convient d'accomplir toute justice ».

Bornons-nous à résumer ici une analyse antérieure. La parole de Jésus « n'exprime pas le simple désir d'exécuter, en recevant le baptême, un ordre divin; elle désigne l'objectif essentiel de sa mission, sa volonté d'observer fidèlement et d'achever parfaitement toute la justice légale ancienne. Le dit de Jésus met en lumière une loi générale : le Maître prendra en toute occasion, par rapport à la Loi, cette attitude nuancée qui consiste à la bien observer pour la parfaire. Cependant, le baptême en est un exemple particulièrement significatif : en acceptant ce rite d'eau, sacrement de pénitence, Jésus se soumet équivalemment à une prescription légale; mais, en même temps, il élève ce baptême à une dignité plus haute, puisqu'il en fait l'instrument de la descente de l'Esprit. Il faut donc comprendre Matth., III, 15 à la lumière du dessein général de l'évangéliste, lequel se plaît à montrer dans la religion de Jésus la réalisation et l'achèvement de toute l'économie ancienne » (A. Descamps, *Le christianisme comme justice*, p. 12; désormais les citations renvoient tacitement à cet article; cf. aussi A. Fridrichsen, *Accomplir toute justice*. Nous espérons examiner dans une autre étude l'hypothèse nouvelle et intéressante de O. Cullmann, *Le baptême des enfants*, dans *Cahiers théologiques de l'actualité protest.*, XIX-XX, Neuchâtel-Paris, 1948, p. 13 sq.). Notre interprétation reprend en partie celle de plusieurs Pères de l'Église : cf. E. A. Abbott, *Righteousness*, p. 353 sq.

III. LA PREMIÈRE PRÉDICATION DE JÉSUS. — 1° *Matth., V, 6, 10.* — Le sermon sur la montagne (Matth., V, 1-VII, 29) se compose de plusieurs unités littéraires rapprochées par l'évangéliste en vue de former un exposé synthétique de la doctrine du Maître. La δικαιοσύνη est le leitmotiv de toute la composition. Les béatitudes, qui ouvrent le discours, rappellent, quant à la forme, les prophéties de bonheur. La quatrième et la huitième font allusion à la justice. « Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice, car ils seront rassasiés! Bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice, car le royaume des cieux est à eux! » (Matth., V, 6, 10). « Toutes les béatitudes de Matthieu sont construites sur un schème uniforme : à ceux qui se sont bien disposés dans cette vie sont promis les biens de la vie future. Le premier membre de chaque verset se rapporte à la vie présente, tandis que l'apodose a trait aux biens eschatologiques. En conséquence, la justice dont on a faim et soif et pour laquelle on souffre persécution est la justice de l'homme, une attitude religieuse présente, et non la justice de Dieu dont on attendrait la manifestation eschatologique. Saint Jérôme a très bien expliqué : *ut sub hoc exemplo numquam nos satis justos, sed semper esurire justitiæ opera intelligamus.* (*Commentaria in evangelium Matthæi; P. L.*, XXVI, 34). Il n'est pas question du jugement divin, du salut eschatologique dont on souhaiterait l'avènement. Cette dernière exégèse, autrefois très reçue, est d'ailleurs presque abandonnée aujourd'hui; on reconnaît de plus en plus qu'il s'agit de la justice à pratiquer ici-bas » (cf. aussi L. Pirot, *Béatitudes évangéliques*, dans *D. B. S.*, I, 935). La promesse proprement dite est donc précédée d'une exhortation à pratiquer la justice, obéissance intégrale à la Loi, exactement comme dans Is., LVI, 1 : « Observez le droit, pratiquez la justice; car bientôt mon salut va venir, et ma justice va se révéler. » Ce dernier texte suggère aussi de chercher la récompense de cette justice légale dans une justice éternelle, état de gloire et de félicité. C'est un schéma très ferme dans l'A. T. et le judaïsme (Prov., XXI, 21; *Testaments des douze patriarches*, III, 13, etc.); d'où la paraphrase exacte de l'évangile des Ébionites : « Ceux qui ont faim et soif de la justice seront rassasiés des biens éternels de la justice » (E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, 2e éd., Tubingue, 1924, p. 44, n. 5). Sur l'esprit tout différent du rabbinisme, cf. H. L. Strack-P. Billerbeck,

Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch, I, Munich, 1922, p. 201.

2° *Matth., V, 20; VI, 1, 33.* — Ces textes relèvent du genre *exhortation*, dans sa forme sobre et didactique. Il s'agit toujours de la même justice, vertu générale, fidélité à tous les commandements divins. « La comparaison de Matth., v, 20 entre la δικαιοσύνη des disciples et celle des pharisiens marque avant tout le caractère légal de la justice chrétienne; la perfection nouvelle sera, comme le judaïsme, une religion de Loi. Mais la supériorité de la justice des disciples est notée également, car il s'agit désormais de la Loi rétablie dans la pureté de sa teneur, dans sa conformité originelle aux exigences divines de perfection. » Sur le contraste avec la synagogue, cf. H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar*, I, p. 251 sq.; IV, Munich, 1928, p. 1-22.

Dans Matth., VI, 1, le mot « justice » résume tous les devoirs dont la suite du discours se borne à signaler les trois principaux : l'aumône, la prière, le jeûne. Enfin, au ℣. 33, « rechercher le royaume et sa justice n'est donc pas se borner à souhaiter l'avènement du jugement et la jouissance des biens de l'au-delà; c'est surtout s'efforcer d'acquérir la perfection chrétienne grâce à laquelle la communauté nouvelle constitue dès maintenant une réelle anticipation du royaume eschatologique ». (« Cherchez » : probablement דרשׁ, avec F. Delitzsch; en Is., LI, 1, on a : « poursuivre רדף la justice », mais cette fois, la justice de Dieu; cf. surtout col. 1456; cf. aussi H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar*, I, 439 sq.)

Il y a aussi des traces de l'emploi, par Jésus, du verbe « justifier ». C'est Dieu qui doit justifier (Luc., XVIII, 14); l'homme sera justifié (par Dieu) d'après ses paroles, c.-à-d. suivant leur valeur morale (Matth., XII, 37). C'est le sens ordinaire de l'hébreu : « obtenir une déclaration favorable. » Par contre « justifier Dieu », c'est lui rendre hommage (Luc., VII, 29). « La sagesse (de Dieu) a été justifiée (c.-à-d. proclamée juste) d'après ses œuvres » (Matth., XI, 19), « par ses enfants » (Luc., VII, 35).

L'expression κρίνετε τὸ δίκαιον signifie, dans Luc., XII, 57 : « pourquoi ne discernez-vous pas ce que doit être votre manière d'agir? » Il ne s'agit pas de justice stricte, ni de justice légale, mais de ce qui est convenable, et « juger » signifie ici « discerner ». La même expression revient dans Act., IV, 19; celle de II Petr., I, 13 est équivalente (δίκαιον ἡγοῦμαι); elle est plus grecque que sémitique. Par contre, dans Matth., XX, 4, bien que le dénouement marque la déroute de la justice rétributive, le père de famille qui promet aux ouvriers « ce qui est juste » parle encore le langage usuel de la justice stricte. On reste dans le même ordre d'idées en cette formule : « prononcer un jugement juste », c. à d. : acquitter ou condamner quelqu'un à bon escient (Joa., VII, 24; cf. aussi V, 30 et Luc., XXIII, 41).

3° *Matth., IX, 13 et parallèles.* — C'est encore dans le « tome » I de Matthieu que se trouve la réponse de Jésus aux pharisiens qui lui reprochent de manger avec les publicains et les pécheurs : « ...Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs » (IX, 13; Marc., II, 17). Nous restons sous le signe du succès qui caractérise la première prédication du Maître. Le contexte est un bref récit, culminant sur la parole citée (paradigme, ou apophtegme). Cette parole est mise ainsi en relief, et il faut présumer qu'elle revenait souvent sur les lèvres de Jésus. Elle signifie que le Sauveur, dans sa miséricordieuse sollicitude, veut appeler au royaume (non à l'apostolat) tous les hommes, y compris les pécheurs.

Luc ajoute à la parole εἰς μετάνοιαν (Luc., V, 32), ce qui ne fait que confirmer cette exégèse : l'appel au royaume (non à l'apostolat) était concrètement, au moins au stade initial, un appel à la pénitence (Marc., I, 15). Ainsi complétée, la parole rappelle un passage de la *Prière de Manassé : Tu... Domine Deus justorum, non posuisti pœnitentiam justis... sed posuisti pœnitentiam propter me peccatorem...* ℣. 8 sq.); le thème apparaît ici dans une confession, tandis qu'il se présente, sur les lèvres de Jésus, comme une parole sapientielle définissant un aspect de sa mission.

Il n'est pas facile d'interpréter cette parole. Il y a deux exégèses principales. Jésus, ou bien n'appelle pas les justes, en ce sens que ceux-ci, suffisamment comblés par Dieu, doivent le laisser entièrement disponible pour les pécheurs, ou bien renonce à appeler ceux qu'il nomme ironiquement « justes » et qu'il regarde comme trop satisfaits d'eux-mêmes pour accueillir son message.

La première interprétation peut s'appeler « pastorale » ou sapientielle; Jésus, pasteur intelligent, organise son ministère suivant une règle de bon sens : le médecin s'occupe des malades et non des bien portants. La même attitude lui est dictée par l'amour miséricordieux dont il déborde. Cette dernière note, proprement pastorale, est reprise dans les paraboles de Luc., XV, qui se présentent comme des développements de Luc., V, 32 (= Matth., IX, 13); dans ces récits, le pécheur est décrit surtout comme un malheureux ayant droit à toute la sollicitude du pasteur; le juste, discrètement évoqué dans les deux premières de ces paraboles, décrit avec précision dans la troisième, sous la figure du fils aîné, est avant tout un juste authentique, qui devrait s'estimer comblé par Dieu.

L'autre exégèse pourrait se réclamer de plusieurs déclarations de Jésus attribuant un autre privilège aux pécheurs, et marquant d'une note péjorative la qualification de « juste »; on trouve ainsi, en plusieurs paraboles, une antithèse entre le pécheur, sauvé par son repentir, et le juste, perdu par son orgueil et sa suffisance (Luc., XIV, 16 sq.; XVIII, 9 sq., etc.). Vue dans cette perspective, la parole de Matth., IX, 13 comporterait un jugement inspiré et, en ce sens, prophétique : ces pécheurs que le pasteur se doit de rechercher d'abord, sont aussi les vrais clients du royaume.

Il serait trop long de discuter ici les deux points de vue. La première interprétation est très satisfaisante, la deuxième, en tout cas, ne saurait être retenue à l'état pur. Il reste, alors, la difficulté du lemme d'introduction : ce sont les pharisiens qui sont mis en scène, et ils ne peuvent manquer de s'identifier à ces justes, que nous considérons ici comme des « bien portants ». On peut répondre qu'au début de sa vie publique, Jésus semble avoir adopté cette attitude purement pastorale, à laquelle il serait resté fidèle s'il n'avait été contraint, par l'hostilité des auditeurs, à engager la polémique et à prendre les accents vengeurs des prophètes : miséricorde active envers les pécheurs, sympathie contenue, douceur et bienveillance envers tous les autres, y compris les pharisiens. On pourrait, cependant, faire une part à la seconde exégèse et opter, en quelque sorte, pour une explication mixte. Il faut remarquer, en effet, que, dans la réalité, les deux points de vue peuvent être psychologiquement entremêlés : le pasteur, après un temps de ministère charitable auprès des pécheurs, devenu victime de la jalousie des autres, en est arrivé à un jugement plus complexe : le pécheur n'est plus seulement le malheureux qui réclame tous ses soins, il est aussi l'homme le mieux disposé, par son humilité et sa confiance en Dieu, à recevoir les bienfaits divins; le juste, s'il a l'avantage d'être un fidèle, un observant, a le tort de se complaire en ses

mérites, et de ne pas comprendre la miséricorde gratuite de Dieu à l'égard du pécheur. On voit très bien par la parabole du prodigue, comment cette antithèse secondaire se greffe sur le thème principal, purement pastoral : si le pécheur des deux premières paraboles de Luc., xv n'est qu'un malheureux, le prodigue, est, en outre, par sa confession et son humble confiance, un type religieux privilégié; l'aîné, s'il a droit aux éloges affectueux du père, montre assez par sa jalousie, le danger de sa justice même. Il se peut que Matth., ix, 13 présente une dualité semblable : sans cesser d'être une parole essentiellement pastorale, elle se doublerait d'une antithèse discrète « juste-pécheur », défavorable au juste. On s'expliquera facilement, dans ce cas, l'équation « pharisiens-justes » : dès le début de sa vie publique, alors même qu'il espérait encore faire comprendre par ces justes la nécessité de son ministère auprès des pécheurs, Jésus signalait déjà discrètement le danger d'une justice trop humaine : ces justes que le pasteur, comme tel, ne songe pas à dédaigner, le prophète les voit déjà préférer leur assurance et leur justice à la grâce miséricordieuse du Sauveur pour les pécheurs.

IV. Le discours de mission. — Pour étendre la mission commencée lors du voyage qui suit le discours sur la montagne, Jésus choisit douze disciples auxquels il donne des instructions (Matth., x, 5-42); le discours de mission marque ainsi une deuxième étape dans la conquête des foules. Il est naturel d'y trouver mention de la réception des disciples : « Celui qui vous reçoit me reçoit, et celui qui me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé. Celui qui reçoit un prophète à titre de prophète obtiendra une récompense de prophète, et celui qui reçoit un juste à titre de juste obtiendra une récompense de juste... » (Matth., x, 40 sq.).

L'épithète « juste » pourrait passer pour synonyme de « prophète », et ne retiendrait pas l'attention, si elle ne revenait à trois reprises chez Matthieu (cf. aussi xiii, 17; xxiii, 34); elle est absente des textes parallèles. D'autre part, apposé à la qualification précise de prophète, « juste » ne paraît pas susceptible de son sens général habituel.

Le rapprochement ne se trouve pas dans l'A. T. (pour la réception du prophète, cf. I Reg., xvii, 7-16; II Reg., iv, 8-17), mais on perçoit dans des textes tardifs une sorte de cumul des fonctions prophétique et sapientielle (Eccli., xxiv, 31; xxxix, 1, 6; xliv, 3 sq.; cf. W. Bousset, *Die Religion*, p. 164; cf. aussi *Oracles sibyllins*, iii, 573 sq.). Dans les *Testaments des douze Patriarches*, c'est en qualité de docteur que le juste semble être associé au prophète (vii, 2; iii, 16; iv, 18). Le couple « prophètes-justes » est connu dans le rabbinisme (H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar*, iii, Munich, 1926 p. 124). Enfin, on peut se demander si ce rapprochement n'est pas une forme archaïque du couple « prophètes-docteurs », assez ferme dans le N. T. (Act., xiii, 1; Eph., iv, 11; cf. aussi I Cor., xii, 28) et dans la *Didachè* (xiii, 1 sq.; xv, 1 sq.; cf. aussi xi, 2 sq.).

Ces textes suggèrent de comprendre « juste » au sens de « docteur », en Matth., x, 41. Les disciples sont considérés à la fois comme docteurs et comme prophètes, et tel a pu être déjà le vocabulaire de Jésus, Matthieu étant seul à nous l'avoir conservé fidèlement. On songera, non précisément à deux catégories distinctes de disciples, mais à un double titre appliqué à tous, comme on le voit aisément par la plupart des textes cités à l'instant. Tout ce que nous savons de la prédication de Jésus d'après Matth. confirme cette exégèse. Les disciples doivent continuer l'œuvre de Jésus : or le Maître est apparu comme prophète ou thaumaturge, et comme docteur. Signes et doctrine sont les deux pôles de l'œuvre messianique, et de même que la justice, objet d'enseignement, en arrive à désigner l'enseignement même (cf. Hebr., v, 13; *Didachè*, xi, 2), ainsi le juste peut être celui qui enseigne la justice. Jésus, par ailleurs, a décerné à ses disciples le titre de scribe (Matth., xiii, 52; peut-être viii, 19; Matth., xxiii : rapprocher entre eux les ℣. 29 et 34).

V. L'enseignement des mystères aux disciples. — Après le discours de mission, on voit s'affermir l'opposition des pharisiens à Jésus (Matth., xi, 2-xii, 50) et se préparer la crise de foi qui marquera le tournant des paraboles (Matth., xiii). Celles-ci consacrent la séparation des disciples et de la foule, et assignent provisoirement au royaume les limites étroites du cercle des μαθηταί. Ce niveau littéraire est marqué par un double emploi de notre vocabulaire.

1° *Les disciples plus heureux que les anciens justes.* — Le chap. xiii débute par un discours complexe : parabole du semeur (℣. 4-9), *logia* sur le but des paraboles (℣. 10-17), explication (℣. 18-23); les ℣. 16 sq., qui terminent la seconde partie, n'ont pas de parallèle dans les passages correspondants : Marc., iv, 1 sq. et Luc., viii, 4 sq.

La doctrine du royaume, exposée en paraboles, sera une révélation à deux degrés : la foule ne comprendra pas, mais les disciples solliciteront et obtiendront plus de lumière. Jésus les en félicite : « Quant à vous, heureux vos yeux parce qu'ils voient et vos oreilles parce qu'elles entendent. Car en vérité, je vous le dis, beaucoup de prophètes et de justes ont désiré voir les choses que vous voyez et ils ne les ont pas vues, et entendre les choses que vous entendez, et ils ne les ont pas entendues » (Matth., xiii, 16 sq.). Il faut préférer cette forme du logion à celle de Luc., x, 23 sq. : πολλοὶ προφῆται καὶ βασιλεῖς; la parole, n'étant pas ici dans son contexte primitif, peut y être plus facilement suspectée de retouche; à « justes » au sens de « docteurs », trop juif et trop difficile, Luc aura préféré « rois », peut-être en raison du lien qu'il met entre les psaumes (c.-à-d. le roi David) et les prophètes (Luc., xxiv, 44; cf. J.-M. Lagrange, *Évangile selon S. Matthieu*, coll. *Études bibliques*, 5e éd., Paris, 1941, p. 261).

Les prophètes et les justes sont, *in recto*, les personnages de l'histoire d'Israël, vivant dans l'attente du Messie. Jésus associe donc aux prophètes de l'ancienne Loi, les docteurs, qui représentent bien la période postexilienne privée de prophètes : l'histoire des scribes avait été particulièrement glorieuse au temps des Maccabées. Cependant, l'intention de Jésus n'est pas — le contexte le prouve — de rappeler pour elle-même cette attente messianique, mais de faire ressortir par comparaison la grandeur du rôle des disciples dans cette œuvre par Lui commencée. La double désignation vise donc indirectement les disciples : eux sont les vrais prophètes et les vrais justes, c.-à-d., comme ci-dessus, les vrais docteurs (Matth., xiii, 17).

2° *Le mystère des justes provisoirement mêlés aux pécheurs.* — On connaît la parabole de l'ivraie (Matth., xiii, 24 sq.). Un homme a semé du bon grain dans son champ; son ennemi vient y semer de l'ivraie pendant la nuit. Bon et mauvais grain se développent, et bientôt les serviteurs proposent au maître d'arracher la zizanie; mais celui-ci refuse, car ils pourraient déraciner le froment en arrachant l'ivraie : après la moisson, il fera le discernement. La parabole du filet est très semblable (xiii, 47 sq.).

Le point de départ de ces paraboles est donc le scandale de la présence de pécheurs parmi les justes; c'est une forme particulière du problème de la rétribution. L'existence, et peut-être la prospérité insolente des pécheurs, est pour le juste, dont toute la

religion est centrée sur la rétribution, occasion de douter de lui-même et de sa foi. La réponse de Jésus conçoit le châtiment comme essentiellement général et collectif, exactement comme Gen., XVIII, 23 sq., contrairement à Ez., XIV, 13 sq.; elle ne porte aucune atteinte au principe de la rétribution, mais en combat seulement une conception trop terrestre, et reporte le discernement au dernier jour.

Qui sont, au moment où Jésus prononce ces paraboles, les pécheurs et les justes? Sous peine de les séparer de leur contexte vivant, il faut placer ces paraboles en rapport avec la formation d'un groupe restreint de fidèles, loin d'une foule qui a montré trop d'incompréhension. Les disciples, irrités des résistances rencontrées lors d'une mission si bien commencée, auraient voulu faire descendre le feu du ciel sur ceux qui, par leur incrédulité, allaient en compromettre le succès. Les pécheurs sont donc ceux qui opposent leur incrédulité au message de Jésus et de ses disciples; ce ne sont pas seulement les pharisiens, mais, avec eux, la foule qu'ils ont détournée de l'évangile. Les justes sont les fidèles de Jésus, le petit nombre de ses disciples.

Une difficulté se présente ici : les descriptions paraboliques supposent manifestement que les justes sont le grand nombre, que les pécheurs sont « dispersés » au milieu d'eux. Cette vue correspond mieux à la situation des communautés apostoliques qu'à celle qui vient d'être décrite; c'est que les paraboles ont pu subir des retouches rédactionnelles, les adaptant à une situation encore foncièrement identique, mais concrètement assez différente de celle qui existait du vivant de Jésus. Tout en maintenant que Jésus a dû désigner par « justes » et « pécheurs » les disciples et la foule (surtout les pharisiens), on peut penser que Matthieu et ses lecteurs ont compris ces mêmes épithètes des bons et des mauvais chrétiens.

Le discernement se situe, nous l'avons dit, au moment de la consommation; c'est à ce propos qu'apparaît δίκαιος : « les justes brilleront comme le soleil » (XIII, 43); « les anges sortiront et sépareront les méchants du milieu des justes » (XIII, 49). L'A. T. évoque rarement justes et pécheurs, au moment où ils reçoivent récompense et châtiment définitifs; les apocalypses non canoniques, par contre, ont fréquemment le même couple et, cette fois, dans un cadre visuel plus développé, eschatologique et transcendant. Il faut mettre à part, pour son influence exceptionnelle, un passage apocalyptique de Daniel. Matth., XIII, 43 s'inspire de Dan., XII, 3, et ce rapprochement est lourd de sens. « Ceux qui auront été intelligents (songeons à l'intelligence des paraboles) brilleront comme la splendeur du firmament, et ceux qui en auront conduit beaucoup à la justice (c'est la définition même de « justes » telle que nous l'avons proposée en Matth., XIII, 17, etc.) seront comme les étoiles, éternellement et toujours. » Songeons à l'enseignement de la Loi, qui procure la justice, c.-à-d. la connaissance et la pratique des commandements, et, ultérieurement, la récompense de gloire (cf. Hebr., II, 10). Les deux désignations conviennent admirablement aux disciples, au moment où Jésus prononce ces paraboles : ils sont alors ceux qui ont essayé de gagner à la justice du royaume les foules de Galilée, et, en même temps, ceux que Jésus appelle à l'intelligence profonde des secrets du royaume. Ce contact entre les deux textes est une preuve très forte de l'authenticité littérale de la parabole, parce que ces deux épithètes réunies ne conviennent exactement aux disciples qu'au moment où nous en sommes de l'histoire de Jésus.

VI. La condamnation de la fausse justice des pharisiens. — Après le voyage de Jésus vers Jérusalem (Matth., XIX, 1-XXI, 22), « des interrogations diverses, joutes oratoires serrées entre Jésus et ses ennemis, avec des paraboles qui visent la Passion et le jugement divin, nous préparent au dernier grand discours. Celui-ci met le point final à l'enseignement du Christ. Les pharisiens sont solennellement condamnés et nous attendons la fin des temps...» (L. Cerfaux, *La voix vivante*, p. 52). « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, qui ressemblez à des sépulcres blanchis, lesquels vus du dehors paraissent frais, mais qui, à l'intérieur, sont pleins d'ossements de morts et de toute impureté. De la même façon, vous aussi, au dehors, vous paraissez justes aux hommes, mais au dedans vous êtes pleins d'hypocrisie et d'iniquité » (Matth., XXIII, 27 sq.).

On ne fera aucune difficulté pour admettre, en passant par Matth. araméen, une historicité largement littérale des malédictions contre les pharisiens, d'un style oral transparent (Matth., XXIII, 13-39); il est d'ailleurs impossible de rattacher ces textes à une fonction créatrice de la communauté; cf. aussi J. Van der Ploeg, *Jésus et les pharisiens*, p. 281-285; 290 sq.

Le ℣. 28 donne le sens de l'image évoquée au verset précédent : les pharisiens prennent des apparences de justice, et sont en réalité des pécheurs; ce sont des hypocrites (sur ce dernier mot, cf. P. Joüon, Ὑποκριτής *dans l'Évangile*). Nous sommes dans la ligne des grands reproches qui caractérisent au mieux la prédication des prophètes préexiliens; mais ceux-ci décrivaient l'injustice sociale et l'idolâtrie de leurs contemporains, ils ne s'en prenaient pas précisément à leur hypocrisie. L'attitude de Jésus suppose chez ses ennemis des défauts d'un autre ordre, qui ne pouvaient naître que dans un milieu pétri de religion rituelle et légale; elle suppose surtout, chez le Maître, même, une religion « en esprit et vérité »; à ce titre, le reproche d'hypocrisie, qui a certainement tenu une grande place dans la prédication de Jésus, en évoque aussi un aspect essentiel.

VII. La consommation eschatologique et le salut des justes. — Les disciples subiront, de la part de ces pharisiens, toutes les persécutions (Matth., XXIII, 34 sq.); mais elles seront le signe annonçant la consommation finale, cataclysme pour le peuple (Jérusalem, ℣. 37) qui s'est laissé détourner, par les pharisiens, de la bonne nouvelle. Les justes, eux, seront sauvés. Presque toutes les parties du discours eschatologique (Matth., XXIV-XXV) ont leurs parallèles dans Marc. ou Luc., mais dans Matth., XXV, les ℣. 31-46, où apparaît δίκαιος, sont entièrement propres à Matthieu. Un examen attentif de la structure de cette péricope discerne, à l'intérieur d'un cadre apocalyptique, deux dialogues très originaux (℣. 35-40, 42-45) sur la présence mystérieuse du Christ dans les nécessiteux, les étrangers, les malades, les prisonniers.

Dans cette péricope, le couple « justes-pécheurs » (pour δίκαιοι, cf. ℣. 37, 46) désigne deux groupes à l'intérieur du monde des croyants; ceux qui n'ont pas pratiqué la charité sont, non les incrédules, mais les mauvais chrétiens; les justes sont les vrais chrétiens, ceux dont « la charité atteste la justice » (*Barnabé*, I, 6; cf. aussi III, 3 sq.)

La charité est conçue ici d'une manière très particulière : elle suppose la foi en la présence mystique du Christ dans les chrétiens. On ne saurait trop souligner la grandeur et l'originalité de cette vue; il faut certainement rapprocher de ce passage la parole de Jésus à Paul : « Je suis Jésus que tu persécutes » (Act., IX, 5; XXII, 8; cf. aussi XXVI, 14).

La péricope ne contient pas le mot « jugement » ni le verbe « juger », mais ce silence est peut-être for-

tuit, bien que ce vocabulaire, rappelons-le, soit plus apte à désigner la seule condamnation que la double rétribution.

A. Descamps.

II. Saint Paul. — Préliminaires. — Nous suivrons l'exemple de A. Schweitzer dans son *Histoire de l'exégèse paulinienne* et laisserons de côté, avec les débuts de la Réforme, toutes les discussions sur la justification par la foi seule (cf. G. Wehrung, *Luther und die Dogmatik*, dans *Theol. Literaturzeitung*, LXVIII, 1943, c. 184 sq.). La problématique exégétique débute au moment où l'on dépiste dans la théologie paulinienne un double courant, l'un juridique avec l'idée de justification, l'autre « éthique » avec la notion de sainteté. Lipsius le premier souligne ce contraste (A. Schweitzer, *Geschichte der Paulinischen Forschung*, p. 16). H. Lüdemann (*Die Anthropologie des Apostels Paulus*, 1872) l'étend à toute la théologie paulinienne; le courant éthique devient « physico-éthique » en attendant d'être « mystico-éthique » avec O. Pfleiderer (*Das Urchristentum*, 1887). On reprendra indéfiniment cette distinction de la ligne juridique et de la ligne mystique. Lorsqu'on souligne les influences de l'hellénisme sur S. Paul, on considère la ligne mystique comme la vraie pensée de l'Apôtre (Heitmüller, Wrede, Bousset, Reitzenstein).

Après l'intervention de R. Kabisch (*Die Eschatologie des Paulus*, 1893), l'attention se porte de plus en plus sur l'eschatologie, au point que Schweitzer dérivera la mystique paulinienne de l'eschatologie juive. Ce dernier conserve néanmoins la distinction entre les deux courants, avec prédominance du courant mystique : la doctrine de la justice provenant de la foi, dira-t-il dans une formule qu'on lui reprochera souvent, apparaît comme un cratère latéral qui s'est formé dans le cratère principal de l'union mystique au Christ (*Die Mystik des Apostels Paulus*, 1930, p. 230).

L'exégèse moderne insistera plutôt sur l'unité de la pensée paulinienne et considérera la ligne mystique et la ligne juridique comme deux composantes inséparables. L'exégèse protestante se tiendra cependant en garde contre une conception « réaliste » de la justice, qui serait une déviation de la pensée chrétienne due à l'abandon des représentations eschatologiques primitives — dans lesquelles S. Paul se mouvait encore — et une intrusion des idées du mystère grec (les sacrements devenant parallèlement des rites magiques); elle reprend volontiers les grandes thèses pauliniennes sous l'aspect « existentiel ». Au contraire, l'exégèse catholique reste attachée à la notion « réaliste » de la justice comme à la doctrine de l'efficience *ex opere operato* des sacrements.

I. Développement de la pensée paulinienne. Nous partons de la supposition que la pensée paulinienne est une pensée vivante et donc en mouvement; se mouvoir, pour la pensée, c'est acquérir de nouvelles connaissances, ou des vues nouvelles sur les choses connues. Un théologien comme S. Paul réfléchit, construit, reçoit de Dieu de nouvelles lumières. Nous ne pouvons donc tomber d'accord avec les exégètes qui estiment que toute sa théologie lui a été révélée d'un coup sur le chemin de Damas. Nous supposons, non pas un simple progrès dans la manière d'exposer, mais un progrès dans la connaissance même, un approfondissement des doctrines, l'apparition de thèmes nouveaux à certains moments et sous certaines pressions intérieures ou extérieures. Un tel progrès cependant n'est pas fait nécessairement de révolutions successives; au contraire, normalement, les bonds apparents de la pensée sont soumis à une loi supérieure de croissance organique. Nous n'entendons pas d'ailleurs que le progrès aurait porté sur des points essentiels; il s'agit bien plus au fond de précisions successives d'une doctrine fixée dès le début dans ses positions fondamentales.

On ne peut nous imposer de définir *a priori* la justice par antithèse avec le pharisaïsme rabbinique et de construire toute la théologie paulinienne en contre-partie d'une théologie juive de la justice par les œuvres de la Loi (ainsi procèdent E. Lohmeyer, *Grundlagen paulinischer Theologie*, 1929, p. 5; 52-61; W. Grundmann, *Gesetz, Rechtfertigung und Mystik bei Paulus*, dans *Zeitschr. für die Neutestamentl. Wiss.*, XXXII, 1933, p. 52-65; E. Tobac). Sommes-nous d'ailleurs si sûrs de connaître à fond le pharisaïsme concret du temps de S. Paul et les divers courants qui pouvaient le traverser? (Sur la justification chez les Juifs, voir E. Tobac, *Le problème de la justification dans S. Paul*, 1908, p. 1-19; M.-J. Lagrange, *Épître aux Romains*, 1916, p. 134-137; W. Bousset-H. Gressmann, *Die Religion des Judentums*, Tubingue, 1926, p. 190-201; 378-409; H. Braun, *Gerichtsgedanke und Rechtfertigungslehre bei Paulus*, 1930, p. 32-76). Nous nous bornerons donc d'abord à relever dans les épîtres les formules qui visent la justification à la mode juive et les survivances de cette vue dans le christianisme paulinien en dépendance du jugement dernier. Nous déterminerons ensuite les phases de la conception de la justice dans le cadre plus personnellement paulinien du salut chrétien.

1° *La justice dans la perspective du judaïsme.* — La religion de S. Paul avant sa conversion consistait à poursuivre la justice de la Loi. Il était « sans reproche, selon la justice qui se trouve dans l'observance de la Loi » (Phil., III, 6). Cette justice est acquise par l'homme juste en proportion de ses bonnes œuvres : les Juifs « cherchent à établir leur propre justice » (Rom., X, 3); « Israël poursuit la Loi de justice » (Rom., IX, 31), c.-à-d. la pratique de la Loi, dont le terme serait la justice (cf. IX, 30). Paul, à propos de sa vie dans le judaïsme, parlera de « sa justice » provenant de la Loi (Phil., III, 9). La justice juive sera donc justice provenant de (ἐκ) la Loi (Rom., X, 5; Phil., III, 9) ou des œuvres de la Loi (Rom., III, 20; Gal., II, 16) ou simplement des œuvres (Rom., IV, 2); justice par la Loi (Gal., II, 21). Dans la pensée juive, l'observance de la Loi constitue l'homme en état de justice ou de rectitude devant Dieu; Paul nie que ce soit le cas; on n'obtient pas « dans la Loi, c.-à-d. sous le régime de la Loi, la justification devant Dieu » (Gal., III, 11). Par antithèse avec ces formules, la justice chrétienne s'obtiendra « sans la Loi » (Rom., III, 21) ou sans les œuvres (Rom., IV, 6); elle sera justice provenant de (ἐκ) la foi (Rom., III, 26, 30; V, 1; IX, 30; X, 6; Gal., II, 16; noter ici l'antithèse ἐκ πίστεως Χριστοῦ et ἐξ ἔργων νόμου; III, 8, 24; justice par la foi, Rom., III, 22; Gal., II, 16; Phil., III, 9; cf. Rom., III, 28 : δικαιοῦσθαι πίστει; justice de la foi (Rom., IV, 11, 13); justice provenant de Dieu et basée sur (ἐπί) la foi (Phil., III, 9); justice dans le Christ (Gal., II, 17).

Cette description, si l'on peut parler ainsi, de la justice juive n'est que partielle. La justice des hommes suppose le jugement et se soumet ainsi à la justice de Dieu. Même pour la justice humaine, il faudrait marquer bien des nuances. Le judaïsme, même rabbinique, connaît aussi le rôle de la foi (Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*, III, 1926, p. 187-201; Bousset-Gressmann, p. 195-197; H. W. Heidland, *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit*, 1936, p. 89-95), de même que celui de la pénitence et du pardon divin (Bousset-Gressmann, p. 389-391; G. Schrenk, *art.* δίκη, p. 216). Il sait aussi que le Dieu d'Israël est un Dieu miséricordieux

(cf. E. Tobac, p. 12 sq.; A. Windisch, *Paulus und das Judentum*, Stuttgart, 1935, p. 51 sq.; Bousset-Gressmann, p. 382-386; G. Schrenk, p. 199). Nous n'oublierons pas que S. Paul, dans sa polémique, se doit de souligner les contrastes, et non les ressemblances, avec sa propre position; que sa critique de la Loi dépend en partie de sa théologie chrétienne, en particulier son appréciation pessimiste au sujet de l'impossibilité d'observer les préceptes de la Loi (rien n'indique que Paul n'aurait pas partagé, avant sa conversion, l'opinion optimiste des pharisiens, comptant sur le secours de Dieu contre le mauvais penchant; cf. W. G. Kümmel, *Römer VII und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig, 1929, p. 112-119).

La conversion de S. Paul, sur le chapitre de la justification, n'est pas une rupture complète avec sa foi de pharisien; la théorie chrétienne ne reçoit même son exacte proportion que si l'on tient compte de la persistance, dans la synthèse, d'affirmations communes avec la doctrine juive et supposant le jugement général porté sur les œuvres. Le passage le plus caractéristique est Rom., II, 1-16. Dieu jugera chacun selon ses œuvres et ses intentions secrètes, les Juifs suivant la Loi, les païens suivant leur conscience. Comme entrée en matière, Paul traite du jugement porté par les hommes sur leur prochain, pour leurs œuvres mauvaises. « Nous savons, écrit-il, que le jugement (κρίμα) de Dieu est en vérité sur ceux qui commettent ces actions » (℣. 2). Un tel jugement est de l'ordre du jugement définitif, même si on le considère comme porté dès maintenant. S. Paul parle dans le même contexte de la « révélation du juste jugement de Dieu qui rendra à chacun selon ses œuvres » (℣. 5 sq.). « Ceux qui ont péché sans la Loi, continue-t-il, périront sans la Loi; et ceux qui ont péché dans la Loi, seront jugés par la Loi; car ce ne sont pas les auditeurs de la Loi qui sont justes devant Dieu, mais ceux qui observent la Loi seront justifiés » (℣. 12-13). Le δικαιωθήσονται se rapporte au jugement dernier et ne peut signifier simplement « seront rendus justes », comme le voulait S. Augustin (Lagrange, p. 48). Il a sens eschatologique forensique. Si S. Paul ne parle peut-être pas dans tout ce passage la pure langue du pharisaïsme (la « révélation » du juste jugement de Dieu et les « trésors » de colère qui sont en réserve pour le jour du jugement (℣. 5) nous font penser aux apocalypses; l'expression « chercher la gloire, l'honneur et l'immortalité » nous rappelle les formules sapientielles), c'est cependant toute la théorie de la justice selon les œuvres et du jugement équitable de Dieu qui entre ainsi dans la théologie chrétienne.

Note. — Nous retrouvons naturellement sous la plume de S. Paul des emplois plus « neutres » du vocabulaire δίκαιος, etc. Nous n'avons pas à nous attarder. Si δικαιοσύνη et δικαιόω sont engagés à fond dans les controverses avec les judaïsants (exception pour δικαιόω dans une citation de Ps., LI, 6 en Rom., III, 4), il n'en est pas tout à fait de même pour δίκαιος, δικαίως et δικαίωμα.

L'adjectif « juste » est employé au sens grec, ou en dépendance de l'A. T., ou encore avec un sens approfondi dans la direction de la vie chrétienne. En Rom., V, 6-8, δίκαιος s'oppose à ἀσεβής (cf. col. 1429) et à ἁμαρτωλός et équivaut à ἀγαθός : l'innocent opposé au criminel ou au pécheur (cf. I Tim., I, 9). Est juste (neutre δίκαιον) ce qui est conforme au droit, à la règle, mais envisagé sous l'angle de la vie religieuse chrétienne (Eph., VI, 1; Phil., I, 7; IV, 8: parallèle avec σεμνά, ἁγνά, etc.; cf. Tit., I, 8). En Col., IV, 1, il s'agit de droit strict, ce qui est dû aux esclaves. Le jugement de Dieu est « juste » (II Thess., I, 5; cf. 6) dans un sens très particulier et qui rappelle l'A. T. (cf. col. 1449) : le jugement s'exerce à l'occasion des persécutions, préparant la punition des persécuteurs des chrétiens, tandis que les épreuves de ceux-ci les rendent dignes du Royaume de Dieu. L'adverbe δικαίως peut signifier simplement « comme il faut » (cf. E.-B. Allo, *Première épître aux Corinthiens*, Paris, 1935, p. 418), peut-être : « comme il convient à des chrétiens ». Ce sens « christianisé » est sûr pour I Thess., II, 10 (parallèle avec ὁσίως et ἀμέμπτως); cf. Tit., II, 12.

Le substantif δικαίωμα, à côté du sens spécifiquement paulinien (cf. col. 1483 est employé comme dans les LXX et désigne au pluriel les commandements de Dieu (Rom., II, 26), ou bien, au singulier la volonté de Dieu manifestée par la Loi (Rom., I, 32), ou encore (Rom., VIII, 4) l'ensemble des commandements, mais dans la perspective chrétienne : la Loi n'est vraiment observée, et amenée à sa plénitude que dans la vie chrétienne.

2° *La dispute d'Antioche* (Gal., II, 11-21). — Le texte est important pour la date à laquelle il nous permet de nous reporter. S. Paul y rappelle en effet les idées qu'il exprimait avant d'entreprendre sa grande expédition en Macédoine et en Achaïe. Nous l'y voyons opposer deux systèmes de justification et donner au verbe « être justifié » sa frappe chrétienne. « Nous autres qui sommes Juifs de naissance, et non pécheurs du paganisme, sachant que l'homme n'est pas justifié à cause des œuvres de la Loi, mais par la foi en Jésus-Christ, nous aussi, nous avons cru au Christ Jésus, afin d'être justifiés à cause de la foi au Christ et non à cause des œuvres de la Loi... » (Gal., II, 15-16).

La foi est maintenant la source de la vie selon le Christ, elle a remplacé comme principe de vie religieuse l'accomplissement de la Loi (W. Mundle, *Der Glaubensbegriff des Paulus*, 1932). Par le fait même aussi, la notion de justice change complètement. Le Juif poursuivait sa justice, la justice consistant pour lui à observer toute la Loi (le juste est celui qui observe la Loi) et Dieu reconnaissant cette justice des hommes en attendant de la couronner publiquement au jugement futur. Au lieu de cela, l'homme fait confiance à Dieu en se livrant à l'œuvre du salut qui a été réalisée dans le Christ, et Dieu « le justifie ». Être justifié signifie maintenant recevoir le salut par la foi et l'union au Christ (δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ, ℣. 17) dans une nouvelle nature (le mot est suggéré par le ℣. 15). A travers un même vocabulaire passent des conceptions radicalement différentes (cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 136). Désormais, le mot « justice » et ses dérivés vont désigner les réalités chrétiennes du salut communiqué dans le Christ. Le changement de perspective est facilité du fait que le judaïsme n'avait pas oublié les formules de l'A. T. où la justice est le don miséricordieux que Dieu accorde à son peuple.

Les premiers versets de la tirade de Paul (℣. 15-16) représentent certainement en substance ce qu'il a dit à Pierre et aux Juifs d'Antioche. La foi est le principe de la vie religieuse nouvelle, qu'on a demandée au Christ; par conséquent, ce que les Juifs cherchaient, la certitude de la bienveillance divine, ils la reçoivent dans leur nouvelle religion par la foi; mais ils la reçoivent d'une manière perceptible et tangible, ils possèdent déjà les gages de la bienveillance divine. Paul demandera un peu plus loin aux Galates : « Est-ce à cause des œuvres de la Loi que vous avez reçu l'Esprit, ou bien pour avoir entendu la proposition de la foi » (Gal., III, 2)? C'est dire qu'il y a équivalence concrète entre la justification et l'expérience de l'Esprit : ces expériences nous certifient notre justification et la constituent en même temps. Les mots qui traduisaient la recherche religieuse fondamentale du

pharisaïsme expriment maintenant l'expérience chrétienne. La vie en Dieu (par le don du Christ) a remplacé comme principe religieux la sujétion à la Loi et aux observances. « La Loi a servi à me faire mourir à la Loi, pour que je vive par Dieu » (la Loi, en exaspérant le péché, a conduit au Christ dont la mort a été la fin de la Loi) (℣. 18).

La foi au Christ est une expérience qui nous lie à sa mort et à sa résurrection, et par là « réalise » en nous mort au péché et résurrection à la vie nouvelle. Tel est mon « état » actuel, qui constitue ma nouvelle existence : « Je suis crucifié avec le Christ; je vis, non plus moi, mais le Christ vit en moi; ce que je vis présentement dans ma chair, c'est une vie dans la foi du Fils de Dieu, qui m'a aimé et s'est livré pour moi. Je n'annule pas la grâce de Dieu : et si la justice était donnée par la Loi, alors le Christ serait mort pour rien » (℣. 19-21). Cette justice que la Loi ne peut donner, ce n'est donc plus surtout une simple justice juridique, Dieu reconnaissait la bonne volonté humaine, c'est la justice chrétienne, une transformation de l'homme, fruit de la mort du Christ.

La comparaison entre Gal., II, 15-21 et Rom., II, 1-16 ne manque pas d'intérêt. De part et d'autre, Paul emploie δικαιόω au passif. Ici le verbe est au futur (℣. 13), parce qu'en réalité l'attention se porte sur le jugement dernier, duquel l'homme attend la sentence de justification. Là, au contraire, nous avons le présent et l'aoriste; l'on ne peut tenir compte du futur dans la citation du ℣. 16, car ce futur n'est pas eschatologique, mais logique, signifiant que pareille justification ne se produira jamais (cf. Lagrange). Le centre d'intérêt n'est plus du tout le décret de justification du jugement dernier, mais la justice conçue comme un état auquel on accède, soit par l'observance de la Loi (dans la supposition juive, qui ne se vérifie pas), soit par la foi. Les aoristes ἐπιστεύσαμεν et δικαιωθῶμεν (℣. 16) indiquent que Paul songe à ce moment précis où la justice chrétienne est acquise; ce ne peut être que le baptême, qui est suggéré également par les formules ἀπέθανον et συνεσταύρωμαι (℣. 19). Désormais donc, S. Paul ne se représente plus la justification sur le mode juif, mais sur le mode chrétien. La justice équivaut pratiquement à la vie nouvelle acquise par le baptême; elle désigne l'état particulier de la vie chrétienne, intermédiaire entre l'appel (avant le baptême) et la glorification finale (Rom., VIII, 30). Si on peut encore la dire eschatologique, c'est dans un sens nouveau, parce qu'elle nous accorde par anticipation les biens célestes; elle n'anticipe pas le jugement comme tel (cf. col. 1484).

Paul esquisse déjà, dans ce passage de l'épître aux Galates, une argumentation qui doit démontrer le bien-fondé de sa thèse. Pierre ne s'inquiète pas ordinairement des prescriptions de la Loi juive. L'Écriture affirme que les œuvres de la Loi ne justifient pas. Si le baptême laissait les chrétiens dans l'état où se trouvent les païens selon la pensée juive, c.-à-d. dans un état de « pécheurs », inférieur à celui des Juifs, il faudrait dire que le Christ apporte le péché, est ministre du péché. Le baptême produirait l'effet contraire à celui qu'il faut en attendre. Enfin, si la Loi produisait la justice, que représenterait encore la mort du Christ?

3° *Les grandes controverses.* — Dans son épître aux Romains et dans l'épître aux Galates, Paul développe une série de raisonnements à la mode rabbinique, basés sur les textes de l'A. T. (cf. H. Windisch, *Paulus und das Judentum*, p. 63-65). Leur but est de montrer que la justice par la foi est annoncée et voulue par l'A. T., de sorte que le régime de la justice par la Loi n'a pu être qu'un épisode transitoire de l'histoire religieuse (cf. P. Bläser, *Das Gesetz bei Paulus*, Munster-en-W., 1941, p. 186-206).

La méthode adoptée ici nous révèle pour quel milieu Paul a développé si longuement la question de la justice chrétienne. Il faudra songer, plutôt qu'aux Juifs non touchés par le christianisme, aux judéo-chrétiens avec lesquels se poursuit la querelle d'Antioche. D'autre part, le vocabulaire de « justice » est concentré presque exclusivement dans les passages de controverse, ce qui indique bien qu'il y aura toujours une comparaison antithétique latente avec le vocabulaire juif dans la théologie de la « justice».

Les controverses établissent d'abord que l'A. T. a prévu et annoncé le mode de « justice » chrétien, par la foi.

Un premier chef d'argumentation est pris à la vie d'Abraham, avec comme point de départ le ch. XV de la Genèse. Dieu fait une promesse annonçant un héritier et une postérité nombreuse comme les étoiles. Abraham crut : « Abraham eut foi à Jahvé, et Jahvé le lui compta en justice » (ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, Gen., XV, 6, suivant la citation de Rom., IV, 3 et de Gal., III, 6). On avait bien remarqué le texte avant Paul (cf. col. 1435), mais personne ne donnait semblable relief à la foi du patriarche. Pour Paul, la foi et la justice chrétienne, et leur rapport mutuel, sont préfigurés, même déjà réalisés. Abraham est le premier de ceux qui doivent leur justification à la foi. On notera l'aoriste ἐλογίσθη, qui marque l'action divine faisant passer le patriarche dans le régime de la justice. Cette justice est en antithèse avec une justice cherchée dans les œuvres (Gal., III, 5), elle est don de Dieu (Rom., IV, 4), pure initiative de Dieu (Rom., IV, 5).

La manière dont Paul exalte la foi d'Abraham place celle-ci d'une façon plus déterminée dans le cadre de la foi des chrétiens. L'objet principal de la foi chrétienne est la résurrection du Christ : Abraham a eu foi en Dieu « qui donne la vie aux morts et appelle le néant à l'être » (Rom., IV, 17). Paul explique sa pensée : « C'est sans faiblir dans sa foi qu'Abraham songea à son corps déjà mort (il avait quelque cent ans) et au sein de Sara, mort aussi. En face de la promesse divine, il n'hésita pas, ne se montra pas incrédule; au contraire, il demeura ferme dans sa foi, rendant gloire à Dieu » (Rom., IV, 19-20). Il faut remarquer ces termes « mort » (le corps d'Abraham, le sein de Sara sont morts) et « donner la vie ». C'est l'antithèse mort-résurrection. La foi d'Abraham est comme une première ébauche de la foi chrétienne; par la manière dont il la formule, on devine que Paul l'envisage comme un « type » de la foi à la mort et à la résurrection du Christ.

Abraham est donc le père de tous ceux qui obtiendront la justice par la foi, très spécialement des Gentils, qui sont justifiés sans la circoncision à son exemple (Rom., IV, 11). En lui, les Gentils reçoivent les bénédictions, les promesses, l'héritage; ils sont fils de Dieu : tout cela circonscrit la justice chrétienne.

Un deuxième argument part d'une comparaison entre Adam et le Christ. Adam est le « type » antithétique du Christ. Adam est à l'origine de l'état de péché de tous les hommes, le Christ à l'origine du don que Dieu fait à l'humanité, la justification (δικαίωμα) présentée ici en antithèse à l'état de péché (Rom., V, 15-16). Les hommes reçoivent dans le Christ l'abondance de la grâce et du don de la justice, qui les conduira jusqu'au Royaume de Dieu où ils régneront dans la vie (V, 17). Mais la « vie » leur est déjà accordée maintenant dans le don de la justice : on peut parler d'une justification de vie (δικαίωσιν ζωῆς, V, 18).

Ce raisonnement de Paul, avec le passage qui précède (Rom., V, 1-11), nous permet de préciser pro-

visoirement le sens des termes chrétiens. La « justification » par intervention divine — et nous savons concrètement que cette intervention est liée au baptême — marque le début de la vie chrétienne (δικαιωθέντες, Rom., v, 1, 9), c'est une réconciliation avec Dieu (v, 10); la « justice » constitue un état stable (v, 2) et nous donne pour l'avenir l'espoir de posséder la gloire de Dieu (v, 2), d'être sauvés de la colère, dans la vie (v, 9-10). On pourrait donc considérer le moment précis de la justification; celui-ci est suivi de l'état de justice, dans lequel se développe la vie chrétienne; l'état de justice appelle le salut futur eschatologique. Lorsque Paul se servira ailleurs de l'antithèse Adam-Christ (I Cor., xv, 45-49), il insistera sur la résurrection corporelle, ce qui n'exclut pas, mais inclut plutôt, suivant la pente de sa théologie, que nous participons à cette vie du Christ dès que nous avons été « justifiés » au baptême. Lorsqu'il reviendra encore au même parallèle (Eph., iv, 22-24), il définira l'entrée dans la vie chrétienne, au baptême, comme le fait de se dévêtir du vieil homme corrompu, c.-à-d. de la nature reçue d'Adam, pour se renouveler par l'Esprit et revêtir l'homme nouveau créé selon Dieu dans la justice et la sainteté de la vérité (cf. Col., iii, 9-10).

A ces deux chefs d'argumentation s'ajoutent des textes mineurs, que Paul cite au fil de ses discussions : en proclamant bienheureux l'homme à qui Dieu ne compte pas son péché, le psaume xxxii (xxxi), 1-2, affirme en fait le principe chrétien (Rom., iv, 6-8). Il en est de même d'Habacuc, ii, 4 : « Le juste vivra de la foi » (Gal., iii, 11; Rom., i, 17; pour ces textes, cf. Strack-Billerbeck, iii, p. 542-544). D'autres passages, selon S. Paul, portent implicitement en eux, d'une manière ou d'une autre, la confirmation du principe chrétien ou la condamnation du système de la Loi. Ainsi Lev., xviii, 5 (Gal., iii, 12; Rom., x, 5), Deut., xxi, 23 (Gal., iii, 13), Deut., xxvii, 26 (Gal., iii, 10). Dans certains textes parle déjà l'esprit du N. T., la justice par la foi, dirigeant notre pensée vers l'œuvre du Christ; Paul cite des passages du Deutéronome, des Psaumes et d'Isaïe, en les commentant brièvement (Rom., x, 6-18). Ainsi le Christ est l'aboutissement de l'A. T., qui annonçait déjà la justice par la foi (Rom., x, 4).

La Loi peut s'envisager comme économie divine. Pourquoi Dieu a-t-il rivé le peuple élu à cette économie imparfaite? On pressent bien que Paul ne pourra donner la réponse de Marcion, car, pour lui, c'est le Dieu unîque qui est l'auteur des deux économies. Comment s'expliquer le rôle de la Loi, économie religieuse?

Il est bien entendu, en premier lieu, qu'elle ne peut pas intervenir comme instrument de justification surajouté à l'instrument qu'est la foi. Dans Rom., iv, 11-16, Paul traite la question de la circoncision, que les judéo-chrétiens ont liée à celle de la Loi. Abraham a reçu promesse de la justice étant incirconcis. La circoncision ajoute un sceau à cette justice par la foi, sans changer le principe de la justification : « Abraham est père de circoncision (spirituelle) non seulement pour ceux qui sont circoncis de fait, mais même pour tous ceux qui imitent la foi d'Abraham dans leur incirconcision charnelle » (ỹ. 12). La Loi non plus n'exerce aucune influence dans l'ordre de la justice. Ce n'est pas en dépendance de la Loi que fut faite à Abraham et à sa postérité la promesse qu'il serait héritier du monde, mais c'est par la justice de la foi. Telle est en effet la portée de la promesse. Si ceux qui sont de la Loi étaient héritiers comme tels, « la foi serait privée de son efficacité et la promesse réduite à néant » (ỹ. 14). Les deux systèmes religieux sont contradictoires. Sous le régime de la Loi, l'homme prétend donner à Dieu son travail et acquérir son propre mérite; la foi attend tout de la grâce de Dieu et du don et le système tout entier de la Loi tombe comme méthode de justification. La Loi doit donc avoir une autre fin que Paul exprime ici en bref, dans une formule qui serait à expliquer : « La Loi produit la colère : car là où il n'y a pas de Loi, il n'y a pas de prévarication » (ỹ. 15). Il conclut : « C'est pourquoi tout vient de la foi, pour que tout soit par grâce, pour que la promesse soit assurée à toute la postérité... » (ỹ. 16).

Paul raisonne (Gal., iii, 15-18) à la mode rabbinique, d'après une analogie humaine. Quand un testament humain a été rédigé par quelqu'un dans les formes légales, personne ne peut l'annuler ou y ajouter de nouvelles clauses. Or, notre cas est celui-ci : Dieu a fait un testament (les promesses, au ỹ. 16, sont concrètement identiques au testament) en faveur d'Abraham et de sa postérité. Ce testament, qui a été antérieurement établi suivant toutes les formes, la Loi (elle est ici plus ou moins personnifiée et distincte de Dieu : il ne faut pas oublier que les anges en furent les ministres et Moïse le médiateur), survenue quatre cent trente ans plus tard, ne saurait l'infirmer avec ce résultat d'annuler la promesse. La Loi n'intervient donc pas dans l'octroi de l'héritage, de la justice chrétienne, là où joue la promesse faite à Abraham.

Mais alors toute la question reste. Qu'est en réalité la Loi? Sous réserve de ne pas toucher au testament et de ne pas annuler les promesses — faites à la postérité d'Abraham qui commencera au Christ, — pour qu'elle soit utile, il faut qu'elle soit ordonnée ou subordonnée au Christ et à la justice de la foi. S. Paul s'en explique dans le contexte d'idées du testament (Gal., iii, 19-iv, 7). Le testament ayant été consenti à Abraham (c'est la justice par la foi), la Loi a été surajoutée en vue des transgressions, en attendant la descendance à laquelle avaient été faites les promesses. La Loi pourra donc prendre les traits d'un geôlier ou d'un pédagogue, qui garde les hommes enfermés jusqu'à la révélation de la foi à venir; les Juifs sont sous sa garde en attendant la réalisation de la promesse (Gal., iii, 23). Dans le concret, Paul entend que la Loi ne s'intéresse qu'aux transgressions, se contente de promulguer des peines contre les péchés (iii, 19); elle a laissé les Juifs à la domination du péché (tous, Juifs et Grecs, sont sous le péché, suivant l'Écriture, Rom., iii, 9); elle provoque même le péché en transformant en péché « formel » des actes qu'on ne connaîtrait pas comme mauvais. C'est sa manière de préparer le Christ et la vraie justice; elle pousse à bout le principe du péché, le révèle dans toute sa véhémence et sa malignité; par là, elle attire la colère de Dieu, la légitimant (Rom., iv, 15). Le but de Dieu n'est cependant pas la colère, mais le revirement divin dont elle n'est qu'un aspect. Le but final, c'est l'octroi du don, de la justice, du Christ.

La Loi joue un rôle analogue à celui des pouvoirs humains qui ont châtié Israël pour préparer les temps messianiques. A l'encontre de Marcion, Paul construit sa théorie avec les matériaux du judaïsme. La révolution religieuse dont il est le prophète se fait à l'intérieur du judaïsme, rendant leur importance à des notions essentielles, la miséricorde de Dieu et l'impuissance humaine à accéder aux biens divins, que le pharisaïsme menaçait d'oblitérer; cette révolution s'accomplit dans la lumière de l'intervention divine qui nous révèle le Christ Jésus, devenu « notre justice » (I Cor., i, 30), « pour que notre glorification ne soit que dans le Seigneur » (*ibid.*, 31).

4° *Le message de la « justice de Dieu ».* — L'épître aux Romains s'ouvre par un large exposé du message chrétien qui développe le discours de propagande ou

plutôt propose ce discours — le programme missionnaire de Paul — aux cercles chrétiens de Rome, c.-à-d. à des Juifs et des prosélytes convertis au christianisme, mais aussi à des païens, en grand nombre peut-être, venus s'adjoindre à ce premier noyau et qui ont accepté l'A. T. comme livre sacré.

Paul annonce son message, I, 16-17 : « Je ne rougis pas de l'évangile : il est la force de Dieu pour le salut de quiconque croit, le Juif d'abord, et le Grec. Car en lui, la justice de Dieu se révèle de foi en foi, selon ce qui est écrit : « le juste vivra de la foi. »

Si nous comparons cet « évangile » de Paul avec l'évangile du Royaume que Notre-Seigneur et les Apôtres ont annoncé, nous sommes tentés de rapprocher le « Royaume de Dieu » et la « justice de Dieu ». Aussi bien la justice que le Royaume « se révèlent » et s'établissent sur terre par la parole de Dieu. Comme le Royaume de Dieu existe déjà au ciel, et vient se réaliser sur terre, ainsi la justice de Dieu. L'un et l'autre représentent les biens célestes, Le rapprochement se trouve déjà dans Matth., XXI, 32 (col. 1463; cf. col. 1456).

Le message chrétien primitif du Royaume de Dieu est eschatologique. Le Royaume s'approche dans la perspective du jour du Seigneur, le jour du jugement. Certes, le message du Christ souligne moins que celui du Baptiste l'aspect de la colère (Matth., III, 7); le Royaume reste cependant le Royaume des derniers jours, résultat du jugement de Dieu qui sauve son peuple. Une phase terrestre anticipe le Royaume futur, mais elle n'est que le même Royaume eschatologique qui commence ici-bas et présentement dans le mystère et se développera ensuite jusqu'à la phase eschatologique. L'évangile de S. Jean ira jusqu'à anticiper le jugement de Dieu, le considérant comme déjà accompli par l'attitude que les hommes adoptent en face de la révélation (Joa., III, 18-19). Le message de la « justice de Dieu » ne relèverait-il pas, lui aussi, de l'eschatologie?

Comme les autres apôtres, S. Paul annonçait le salut futur (cf. I Thess., I, 10 : « attendre des cieux son Fils, qu'il a ressuscité des morts, Jésus qui nous délivre de la colère qui vient »). Préoccupé dans sa lettre aux Romains de prendre position définitive contre les judéo-chrétiens, il était naturel qu'il y désignât le salut chrétien, eschatologique, par le terme « justice » que les controverses avaient acclimaté dans son langage chrétien. Il rejoignait d'ailleurs ainsi le message isaïen (cf. col. 1456; 1459). La « justice » chrétienne des controverses disait la présence de l'Esprit, la vie communiquée par le Christ, le don de Dieu, en un mot les réalités du salut accordées présentement. Il restait à souligner, suivant le style même du message, l'aspect eschatologique de ce salut. L'expression « justice de Dieu » le fait admirablement, répondant à « Royaume de Dieu » et accentuant l'idée que le don de Dieu nous est donné par une anticipation du salut eschatologique. La justice accordée par Dieu appartient à Dieu en tant qu'elle est « son » salut, ses richesses, son Royaume, que sa volonté salvifique nous communique. Ainsi la justice est « justice de Dieu », appartenant à Dieu, génitif subjectif (cf. Schrenk, p. 206), plutôt que génitif d'origine à expliquer d'après Phil., III, 9 (Lagrange, p. 121).

Le thème de la justice de Dieu nous apparaît d'abord dans le début de la Ire aux Corinthiens. S. Paul oppose à la philosophie des Grecs (qui est sagesse humaine, comme la justice juive est justice humaine) la sagesse chrétienne, sagesse de Dieu. La justice, comme la sagesse, viennent de Dieu par le don du Christ, « qui est devenu notre sagesse venant de Dieu, et notre justice, notre sanctification, notre rédemption » (I Cor., I, 30). L'expression ἀπὸ θεοῦ, qui joue ici le rôle d'épithète, tombe sur δικαιοσύνη aussi bien que sur σοφία. Le message présente aux Grecs la sagesse de Dieu; aux Romains, la justice de Dieu. — Nous ne croyons pas pouvoir suivre J. Bohatec, *Inhalt und Reihenfolge der « Schlagworte der Erlösungsreligion » in I. Cor., I, 26-31*, dans *Theologische Zeitschrift*, IV, 1948, p. 252-271, qui attire l'attention sur des parallèles philoniens avec I Cor., I, 26-29 et 31 et, estimant que le ℣. 30 appartenant au même contexte, réfère δικαιοσύνη à δυνατοί du ℣. 26, la justice consistant ici en ce que Dieu voudrait sauver les pauvres de la main de leurs oppresseurs (p. 260). — L'expression « justice de Dieu » se présente dans II Cor., V, 21 : « Celui qui ne connaissait pas le péché, pour nous il l'a fait péché, afin que nous devenions justice de Dieu en lui ». La justice de Dieu est localisée au ciel, en Dieu, d'où le Christ est descendu sur terre pour y devenir péché.

Les controverses partaient d'une notion de la justice caractéristique du judaïsme pharisaïque. Le message chrétien vient d'un autre point de l'horizon. On ne s'étonnera pas de constater que l'expression « justice de Dieu » soit étrangère à la théologie rabbinique (cf. Strack-Billerbeck, III, p. 163 sq.). Orienté naturellement vers le jugement de Dieu à la fin des temps, le message nous fait penser à la littérature apocalyptique; les formules « la justice de Dieu se révèle » (Rom., I, 17); « la colère de Dieu se révèle du Ciel sur toute impiété » (I, 18); « la justice de Dieu s'est manifestée » (III, 21) comme les expressions de I Cor., I, 30 et II Cor., V, 21 rappellent les images de l'apocalyptique, la justice descendant du ciel ou croissant dans le champ de la nouvelle humanité apocalyptique (P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde*, Tubingue, 1934, p. 392 sq.). Là aussi, la justice de Dieu et sa bonté « se manifestent » (IV Esdr., VIII, 36), « la justice coule comme de l'eau devant eux (les saints du monde à venir) et la miséricorde comme de la rosée sur la terre » (*Hénoch*, XXXIX, 5) (cf. J. Giblet, *L'espérance de la justice messianique dans le Livre d'Hénoch*, dans *Collectanea Mechliniensia*, XXXII, 1947, p. 642 sq.). Les influences de l'apocalyptique sur I Cor. sont très visibles (I Cor., II, 6-10). Le rapprochement entre la sagesse et la justice y est aussi très parlant et rappelle le Livre d'Hénoch : « Dans ce lieu je vis la source de justice qui est inépuisable et tout autour il y avait des fontaines de sagesse; et tous les altérés y buvaient et étaient remplis de sagesse et ils avaient leurs habitations avec les justes » (XLVIII, 1). On peut aussi remarquer que la notion de justice de Dieu du Livre d'Hénoch est analogue à celle de S. Paul. M. Giblet peut écrire à propos du texte que nous venons de citer : « On voit donc nettement que la justice est un don, qui établit intérieurement les fidèles dans une condition nouvelle. Par ailleurs le parallélisme étroit avec la Sagesse, qui est fréquent (XLVIII, 1-4), nous éclaire sur sa réalité profonde. Car nous savons par ailleurs que la Sagesse est une quantité céleste, préexistante au monde et vraiment divine (XLII, 1-2). Tous ces aspects sont encore développés dans une formule très riche, où l'auteur donne comme synonymes : justice, paix, fidélité, sagesse, patience, miséricorde et bonté (LXI, 11), la paix spécialement, qui est à la fois réalité intérieure et cosmique (LXXI, 15-17) » (art. cité, p. 643; voir aussi Emmanuele da S. Marco, *Il concetto di giustizia dell' Enoc etiopico e S. Paolo*, dans *Biblica*, XVIII, 1937, p. 297 sq.). Pour les chrétiens, parce que les temps messianiques sont commencés, la condition nouvelle est acquise dès maintenant.

Le P. Lyonnet attire par ailleurs l'attention sur le parallélisme entre Paul et l'A. T., en ce qui concerne

la notion de la justice salvifique de Dieu (Is., XLVI, 13; LI, 5; Ps., XCVII [XCVIII], 2), la formule « révéler la justice de Dieu » (Ps., XCVII [XCVIII], 2; Is., LVI, 1) et l'antithèse justice-colère (Mich., VII, 9; Ps., LXXXIV [LXXXV], 4, 6) (*De* Iustitia Dei *in epistola ad Romanos*, dans *Verbum Domini*, XXV, 1947, p. 8 sq.). Il est clair que les apocalypses et courants apparentés prolongent les thèmes littéraires de l'A. T., surtout du deutéro-Isaïe et des Psaumes. Comme S. Paul ne cite aucun de ces textes parallèles de l'A. T. et que son contexte littéraire le rapproche des Apocalypses, il nous paraît plus indiqué, s'il s'agit de contacts immédiats, de nous référer à la littérature juive postérieure.

Comme les thèmes de la sagesse de Dieu et de la justice de Dieu semblent contemporains dans les épîtres et que le premier est vraisemblablement postérieur aux controverses, il nous paraît légitime d'étendre la conclusion à l'expression « justice de Dieu ». Celle-ci serait née après la période des controverses. L'hypothèse rendrait compte de son absence dans l'épître aux Galates et dans les parties correspondantes de l'épître aux Romains, tandis qu'on retrouve dans le message des expressions qui se sont formées dans les controverses : « justice (de Dieu) annoncée par la Loi et les prophètes » (Rom., III, 21), « justice par la foi de Jésus-Christ » (III, 22), « justifiés gratuitement par le don de Dieu » (III, 24), et que Paul y emploie les textes classiques des controverses (Hab., II, 4; Ps., CXLIII, 2). Une phrase comme Rom., III, 21 est très parlante. Le message pourrait se contenter d'annoncer : « maintenant la justice de Dieu a été manifestée », mais on ajoute « sans la Loi », ce qui représente un raccord voulu avec le thème des controverses. Nous pourrions conclure que la notion de « justice » telle qu'elle s'est fixée dans les controverses (réalité, don de Dieu présent dans l'homme par suite du baptême et de la foi) s'est élargie en celle de « justice de Dieu », réalité céleste, à la fois volonté salvifique et biens de salut communiqués, rencontrant ainsi le thème apocalyptique et chrétien de la présence des biens célestes ici-bas. Paul, jusque-là, avait appliqué ce thème primitif tantôt aux charismes, présence de l'Esprit-Saint réalisée dès maintenant, tantôt à la vie de résurrection dans le Christ, anticipation de la résurrection eschatologique, et à la « gloire ».

Conclusion. — Nous nous représenterions donc comme suit les démarches progressives de la théologie. Au début, nous ne voyons pas que l'Apôtre ait employé d'une manière suivie et réfléchie le terme « justice » pour désigner les réalités chrétiennes. Il a reçu les biens du salut par le baptême chrétien; il n'était peut-être pas indiqué de les appeler immédiatement « justice », pas plus qu'il ne l'était de parler de « justification » à propos du baptême : le baptême remettait les péchés, unissait au Christ, sanctifiait. Les mots « justice » et « justification », etc., n'existaient pas dans la langue chrétienne commune; l'occasion de les employer à propos des réalités chrétiennes pourrait bien avoir été fournie par les prétentions judéo-chrétiennes d'imposer l'observance de la Loi de Moïse et la poursuite de la « justice », à la manière du pharisaïsme. Paul note alors l'opposition qui existe entre l'attitude religieuse chrétienne et l'attitude juive. Le chrétien a reçu de Dieu, au baptême, par la foi, la rémission de ses péchés et l'accès aux biens du salut; au contraire, l'attitude juive et judéo-chrétienne met l'accent sur les œuvres de la Loi, semblant nier l'importance décisive de l'intervention salvifique de Dieu. Pour couper court aux malentendus, Paul affirme que le christianisme annule le système de la justice par la Loi, parce qu'il est lui-même une « justification » et une « justice », mais par grâce.

Nous venons de dire comment S. Paul fait un dernier pas en s'appropriant l'expression « justice de Dieu ». Puisque les biens chrétiens constituent la « justice », et qu'ils sont accordés par Dieu comme une participation actuelle des biens eschatologiques, on dira très exactement que Dieu révèle sa justice dans ces biens qu'il accorde aux hommes. On rejoint ainsi les formules apocalyptiques acclimatées dans le christianisme primitif.

Il n'y a pas lieu, semble-t-il, de distinguer la doctrine des épîtres de la captivité de celle des grandes épîtres. Malgré l'absence du verbe δικαιόω (au contraire, δικαιοσύνη est représenté) nous restons dans la ligne paulinienne ordinaire (cf. E. Percy, *Die Probleme der Kolosser-und Epheserbriefe*, Lund, 1946, p. 275). Cependant, à côté de la notion ordinaire (Phil., III, 9; Eph., IV, 24 : cf., pour ce dernier texte, J. Huby, *Les épîtres de la captivité*, Paris, 1935, p. 209 et G. Schrenk, p. 214, attirant l'attention sur la nuance de « vertu »), apparaît aussi celle de rectitude morale (Eph., V, 9; VI, 14); en outre, Paul parle maintenant du « fruit de la justice qui vient de Jésus-Christ » (Phil., I, 11) c.-à-d., explique le P. Huby, « qui doit à sa grâce son commencement et tout son développement, atteindra en eux son plein épanouissement, portera tout son fruit, vertus et bonnes œuvres ». L'idée est foncièrement paulinienne, bien que le sens appuyé que Paul attribue à « justice » ou « justice de Dieu » dans les grandes épîtres l'empêche d'y parler aussi clairement des fruits de la justice. Cf. cependant Rom., VI, 19-22; VIII, 2-4.

Les épîtres pastorales contiennent la doctrine de la justice chrétienne : « Ce n'est pas par des œuvres que nous aurions faites nous-mêmes dans la justice qu'il nous a sauvés, mais selon sa miséricorde, par un bain de régénération et de renouvellement du Saint-Esprit, qu'il répandit sur nous abondamment par Jésus-Christ notre Sauveur, afin que justifiés (δικαιωθέντες) par sa grâce nous devenions héritiers, selon l'espérance, de la vie éternelle » (Tit., III, 5-7). L'hymne au Christ (I Tim., III, 16) paraît entendre la justification du Christ d'une sanctification dans l'Esprit, antithèse de son apparition dans la faiblesse de la chair; on se représente l'exaltation du Christ d'une manière analogue à celle de Rom., I, 4 (cf. col. 1503). On insiste encore dans les Pastorales sur les œuvres, fruits de la justice chrétienne (II Tim., III, 16 sq.; cf. C. Spicq, *Les Épîtres pastorales*, Paris, 1947, p. CXCV). Le plus souvent, la justice est simplement la vertu morale (Tit., II, 12; I Tim., VI, 11; II Tim., II, 22).

L'épître aux Hébreux, X, 38, cite le texte classique d'Habacuc, II, 4 et fait allusion à la justice selon la foi (XI, 7). Nous retrouvons des échos des formules pauliniennes en Act., XIII, 38-39 (très explicitement, opposition entre une justification impossible dans l'accomplissement de la Loi et la justice de la foi); XXIV, 25; peut-être XXIV, 15; en I Petr., II, 24; II Petr., I, 1. Cf. *Épître de Barnabé*, XIII, 7 (cf. H. W. Heidland, *Die Anrechnung des Glaubens*, 1936, p. 129); *I Clem.*, XXXII, 4.

II. La justice dans la perspective chrétienne. — Une question de méthode se pose. Beaucoup d'auteurs réclament une notion univoque de justice de Dieu ou de justice et ont tendance à imposer à tous les textes un sens défini une fois pour toutes. C'est la source de bien des discussions.

D'après l'histoire de la notion de justice dans l'A. T., nous nous attendrions à retrouver chez S. Paul deux courants principaux : l'un où la justice, que ce soit la justice de Dieu ou la justice des hommes, sera

proprement juridique, définie par la conformité avec une norme de droit, l'autre où la justice sera miséricorde de la part de Dieu (attribut, ou biens du salut que Dieu accorde par miséricorde) et don reçu de la part des hommes. De fait, le courant « juridique » marque le vocabulaire quand il s'agit du jugement dernier, prérogative inaliénable de Dieu, et des œuvres humaines sur lesquelles le jugement sera prononcé. Au contraire, la justice chrétienne, le don de Dieu répondant à la foi, dépend surtout du second courant. Les deux courants mêlent fréquemment leurs eaux; il est cependant utile de ne pas les mélanger davantage lorsqu'on analyse la notion de justice chrétienne et les thèmes qui s'y rattachent.

Avant de passer à cette analyse, nous nous posons la question si controversée encore de la place que la justice occupe dans la théologie paulinienne. Forme-t-elle vraiment le centre du système? Ou bien reste-t-elle à sa périphérie, comme une concession à la pensée juive? La réponse est suggérée par ce que nous avons dit du développement de la théologie paulinienne. La notion des biens du salut possédés dès la vie présente, par la foi au Christ, occupe une place centrale. Concrètement, le terme « justice » y correspond. Mais cette notion peut s'exprimer aussi bien par d'autres formules, sainteté, participation à l'Esprit, union à la mort et à la résurrection du Christ. Oserait-on dire que S. Paul, dès le début de sa conversion, s'est exprimé à lui-même la réalité de sa vie chrétienne comme une « justice » octroyée par Dieu, par grâce, en vertu de la foi? N'a-t-il pas plutôt, percevant la mainmise du Christ ressuscité sur sa vie et jouissant des charismes spirituels — c'était là le résultat de sa vision de Damas et de son baptême — énoncé d'abord sa théologie en fonction de ces expériences, en restant ainsi dans le sillon des premières formules de la foi chrétienne? Son appartenance au Christ le sauvait de la colère à venir (I Thess., I, 10); il était certain d'être uni au Christ pour toujours, jusqu'à la parousie. Le choix que Dieu avait fait de lui et la présence de l'Esprit-Saint exigeaient une sainteté qui le préparait dignement au retour du Seigneur.

L'approfondissement de sa pensée se fit dans une double direction. L'union au Christ comportait dès maintenant sa participation à la vie du ressuscité et à sa mort. D'autre part, le rythme de sa vie religieuse était renversé. Au lieu de compter sur ses prestations humaines pour faire son salut, il devait compter uniquement désormais sur Dieu, qui le sauvait par le Christ. En antithèse avec la doctrine juive, il développa la doctrine chrétienne de la justice par la foi.

Pour atteindre à la pensée intégrale de l'Apôtre, il faut la suivre dans ses diverses démarches. Toutes sont essentielles à leur manière, exprimant chacune l'essence de la pensée, sans cesser pour cela de représenter des aspects divers de la théologie.

1° *Justification et justice.* — On peut établir une certaine démarcation entre la « justice » et la « justification », la justification signifiant le passage à l'état de justice.

La « justification » au sens propre serait représentée par les substantifs δικαίωσις, employé deux fois (Rom., IV, 25 et V, 18; cf. Schrenk, p. 228) et δικαίωμα (Rom., V, 16, 18). Le verbe δικαιόω, tantôt à l'actif, tantôt au passif, signifie souvent « constituer dans l'état de justice » (Lagrange, p. 133). Les verbes qui accompagnent le substantif « justice » peuvent ramener celui-ci au sens de « justification ». Certains textes soulignent fortement le passage à l'état de justice. Il est le fait du baptême : « Vous avez été lavés, vous avez été sanctifiés, vous avez été justifiés dans le nom du Seigneur Jésus-Christ et dans l'esprit de notre Dieu » (I Cor., VI, 11; s'il y a gradation, la justice ajoute à l'idée de purification et de sanctification celle de stabilité positive dans l'accord avec Dieu). Plus souvent on marque que ce passage est le fait de la foi, nous dirions volontiers d'un acte de foi initial et fondamental qui nous vaut l'état chrétien : « Nous avons cru au Christ Jésus, pour recevoir la justice de la foi du Christ et non des œuvres de la Loi » (Gal., II, 16). « Abraham crut à Dieu, et cela lui fut compté en justice » (Rom., IV, 3, prenant l'expression de Gen., XV, 5). Le verbe δικαιόω donne souvent la même nuance (Gal., III, 24; Rom., III, 26, 28, 30; Rom. IV, 2). On ne peut tabler sur la différence des prépositions : par la foi (διά) ou eu égard à (ἐκ) la foi. L'actif du verbe indique que c'est Dieu qui accorde cet état de justice (Gal., III, 8; cf. III, 11). Dans cette ligne, la justification n'est pas formellement identique à la « vie nouvelle », elle marque plus explicitement que l'état chrétien est don de la miséricorde salvifique de Dieu.

La justification peut envisager formellement le rétablissement des relations avec Dieu que le péché avait brisées. C'est le cas dans Rom., IV, 5-8 (où intervient l'expression dont on a tant abusé : « croyant en celui qui justifie l'impie », comme si la justice laissait subsister le péché, alors que la citation de Ps., XXXII, 1 exprime une « rémission »), et dans Rom., V, 10 sq., où la justification est décrite comme une réconciliation (καταλλαγέντες) avec Dieu par la mort du Christ. La même idée joue sans doute dans l'esprit quand la justification est attribuée à la rédemption (Rom., III, 24) ou au sang du Christ (Rom., V, 9). Ce paraît être encore le cas dans Rom., V, 1, où la justification nous prépare à recevoir la paix.

La « justice » est donc la qualité ou l'état dans lequel nous nous trouvons par notre accès aux réalités chrétiennes. S'il fallait lui trouver une note qui la spécifierait au milieu des notions équivalentes de sainteté, de vie avec le Christ, etc., peut-être pourrait-on avancer d'abord qu'elle caractérise l'état de la vie présente comme une préparation à l'état futur de perfection eschatologique : « Ceux qu'il a prédestinés, il les a appelés; et ceux qu'il a appelés, il les a justifiés; et ceux qu'il a justifiés, il les a glorifiés » (Rom., VIII, 30). L'idée de glorification, dans ce texte, constitue un progrès sur celle de justification. La gloire appartient au monde futur et peut s'anticiper; la justice, dans la perspective ordinaire, définit exclusivement l'ordre présent; elle est ce qui convient à la vie chrétienne dans ce monde. Il est vraisemblable que Gal., V, 5 : « Quant à nous, c'est de l'Esprit, par la foi, que nous attendons l'espérance de la justice », ne déroge pas à cette vue; il s'agit de l'espérance des biens futurs contenus en germe dans la justice (cf. Lagrange, p. 132; F. Amiot, *Épître aux Galates, Épître aux Thessaloniciens*, Paris, 1946, p. 81; H. E. Weber, « *Eschatologie* » *und* « *Mystik* » *im N. T.*, 1930, p. 92).

Tout ce qu'il y avait d'eschatologie forensique dans la notion juive de la justice juive (les œuvres, sur lesquelles s'exercera le jugement, préparant la sentence divine) s'estompe dans la notion chrétienne; la justice est don gratuit de Dieu, qui n'a pas égard aux œuvres de sa créature, mais à la rédemption, au baptême, à sa propre munificence. Ce don n'anticipe pas le jugement comme tel. Les protestations du P. Prat (*La théologie de S. Paul*, II, p. 548) et du P. Lagrange (*Épître aux Romains*, p. 134-137) contre le système de la justification eschatologique anticipant le jugement (beaucoup de théologiens protestants, surtout Titius; Tobac; cf. C. Spicq, *Les Épîtres pastorales*, p. 281) nous paraissent légitimes. La notion

chrétienne est eschatologique, mais dans la ligne des biens du salut concédés par anticipation. C'est tout autre chose qu'un décret d'admission (par anticipation de la sentence du jugement) aux biens messianiques. Les Juifs eux-mêmes n'ont pas anticipé le jugement général et distinguaient soigneusement le messianisme temporel et les fins dernières. « A-t-on eu l'idée de placer à l'arrivée du Messie une ombre, une répétition du jugement général, une sentence d'admission aux biens messianiques? C'est ce dont je ne vois pas trace dans les textes » (Lagrange, p. 134). Nous reconnaissons le « sens forensique » proprement dit dans Rom., II, 13. Mais de quel droit l'étendre à la justice chrétienne (Lagrange, p. 129), surtout si l'on reconnaît la dualité des courants qui entraînent les termes justice et justifier? (Voir les textes sur la justice chrétienne dans Lagrange, p. 129-133; spécialement Gal., v, 4, traduit très exactement : « vous avez été détachés du Christ, vous avez été déchus de la grâce, vous qui cherchez la justice dans la Loi », et expliqué aussi exactement : « les Judéo-chrétiens ne prétendaient pas être déclarés justes gratis, mais prétendaient acquérir la justice, ils y travaillaient dès ce moment ».)

Il faut reconnaître qu'un sens forensique très général (« déclarer juste ») pourrait s'attacher au verbe δικαιόω tant à cause de sa signification étymologique que par l'usage de l'A. T. (cf. Schrenk, p. 219 sq.; A. Scott, *Christianity according to St. Paul*, 1927, p. 54 sq.; Sanday-Headlam, *The Epistle to the Romans*, 1911, p. 30 sq.). Le P. Lagrange, après une bonne analyse des textes (p. 130-133), s'inscrit néanmoins en faux contre cette manière de voir. Si nous laissons de côté les passages qui proviennent d'un contexte où Paul parle dans l'hypothèse du jugement général selon les œuvres et où il ne vise pas la justice chrétienne (Rom., II, 13; III, 20), il faut dire que l'intervention divine comporte plus qu'une simple déclaration et n'est pas en tout cas en rapport direct avec la sentence du jugement dernier. Quant au substantif δικαίωμα (Rom., v, 16-18), il est là pour rimer avec παράπτωμα; son opposition à κατάκριμα (à propos de la faute d'Adam) ne peut suffire (contre Schrenk, p. 226) à lui donner le sens de « sentence de justification »; sans doute, l'idée de sentence est dans l'air, mais concrètement δικαίωμα représente le don réel accordé dans le Christ, χάρισμα, χάρις, δωρεὰ ἐν χάριτι, δώρημα (v, 15-16); et en tout cas il ne serait pas question de sentence portée au jugement dernier et signifiée présentement. Nous parlerons plus loin (col. 1486) de l'usage que Paul fait de Gen., xv, 6. La discussion a perdu beaucoup de son intérêt depuis qu'on admet en fait que la justice n'est pas simplement « imputée », mais constitue un état réel de l'homme justifié. Il est difficile de dire si Paul aurait encore perçu parfois ou assez souvent le côté « forensique » (au sens large) de la justification. Si ce sens persiste, la déclaration de justice faite par Dieu est un acte qui crée son objet et instaure le salut dans l'homme. D'autre part, les équivalences concrètes de la « justice » avec la vie dans le Christ, la sainteté, etc., semblent indiquer que le sens forensique s'amortit souvent jusqu'à devenir inexistant.

Malgré la distinction entre la justification et la justice, l'idée de progrès s'attache moins à la justice qu'à la sanctification. « La justification baptismale, écrit le P. Huby, est appelée à se développer sous la forme d'une sanctification qui doit progresser jusqu'au salut définitif, jusqu'à la pleine adoption des fils de Dieu et la rédemption de notre corps » (*Mystiques paulinienne et johannique*, Paris, 1946, p. 37 sq.). Exceptionnellement, par exemple Rom., I, 17, une progression est marquée dans la foi, et donc dans la justice (cf. Lagrange, p. 20). Il semble que le terme « justice » ne se détache jamais complètement de l'acte initial qui nous crée à nouveau en harmonie avec les choses divines et nous établit dans la vie chrétienne. La théorie de Tobac, à cause même de ses exagérations, met en lumière cet aspect de la justice chrétienne : « C'est en vue de notre introduction au royaume que cette sentence nous est donnée; cette déclaration de justice nous donne accès au salut, à la vie, à la participation de la gloire du règne de Dieu » (*Le problème de la justification dans S. Paul*, p. 214). Pour nous cependant, ce n'est pas une sentence, mais un don qui nous introduit dans les réalités du salut, ou plutôt qui nous les accorde déjà par anticipation.

2° *Foi, rédemption, justice.* — S. Paul a lié très étroitement foi et justice. Sans doute, l'antithèse avec la justice par la Loi et les œuvres explique en partie l'insistance de ses expressions; la justice par la foi n'en est pas moins une conception fondamentale. Il a retrouvé, par delà le judaïsme, cette idée religieuse essentielle à l'A. T. que la créature tient tout de la munificence de Dieu et que l'homme, pécheur, a besoin en outre de la miséricorde. D'où l'octroi de la justice par don.

La foi est représentée dans l'A. T. par la confiance dans la fidélité de Dieu (R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tubingue, 1948, p. 89 sq.); elle jouait un rôle important dans le judaïsme (col. 1472), mais elle était rangée à côté des œuvres ou parmi les œuvres; ou même était considérée comme l'œuvre par excellence, l'œuvre d'une intelligence olympique (Philon, *De somniis*, I, 151). S. Paul l'oppose aux œuvres comprises dans le sens pharisaïque. Sa conception est liée au nom d'Abraham; H. W. Heidland (*Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit*, 1936, p. 17; 118-128) a bien montré que son exègèse de Gen., xv, 6 (ce texte si utilisé dans le judaïsme, cf. col. 1476; Heidland, p. 99-102; Strack-Billerbeck, III, p. 199-201; Bousset-Gressmann, p. 477 sq.), abandonnant le sens grec de λογίζομαι, lequel exprime une équation, rejoint le sens primitif de l'hébreu, émotionnel et productif. L'homme ne peut donner que sa foi et celle-ci n'est nullement, dans le rapport essentiel foi-justice (il ne s'agit que de ce rapport primitif placé à l'origine de la justification), une « œuvre », mais attitude d'assentiment total à l'œuvre divine du salut par le Christ, « tout ensemble une connaissance et un hommage d'obéissance, les deux se conditionnant réciproquement » (J. Huby, *Épître aux Romains*, p. 71). Voyant la foi, Dieu accorde la justice, il la crée en l'homme. La foi elle-même sera don, incluant l'adhésion de l'homme (H. Braun, *Gerichtsgedanke und Rechtfertigungslehre*, 1930, p. 78-81). Pour la relation entre la foi et la justification, cf. P. Antoine, art. *Foi*, dans *D. B. S.*, III, col. 299-302; R. Bultmann, *op. cit.*, p. 310-319 (bibliographie, p. 310).

La foi d'Abraham avait déjà pour objet « Dieu qui vivifie les morts », elle était le modèle de la foi chrétienne en la mort et la résurrection du Christ. On ne peut donc séparer de la relation foi-justice un troisième élément déterminant, la causalité de la rédemption par la mort et de la résurrection. Dans une certaine perspective, Paul lie la justification à la résurrection, la justification étant comme l'aspect positif du don et la participation à la résurrection, tandis que la rémission des péchés est l'effet de la mort rédemptrice (cf. Rom., IV, 25 : « il a été livré pour nos péchés, et il est ressuscité pour notre justification »). Mais généralement et dans le concret, toute l'œuvre de la rédemption (mort et résurrection) est la source du courant de vie chrétienne que nous

pouvons appeler là justice. On envisage la justice comme don de la miséricorde de Dieu; à cause de la foi, Dieu nous installe dans ce courant de vie surnaturelle.

Il faut aussi considérer la relation précise de la justice avec la mort du Christ (Schrenk, p. 208). La mort sur la croix a été une satisfaction donnée à Dieu, une « rédemption », le Christ a été établi par Dieu comme « propitiatoire »; la foi (pour le rapport entre la foi et le baptême, voir col. 1494; J. Coppens, art. *Baptême*, dans *D. B. S.*, I, col. 900-902) nous met en relation avec son sang, avec l'effet de sa mort propitiatoire (Rom., III, 25); de la sorte, nous sommes justifiés gratuitement par la rédemption qui est dans le Christ Jésus (Rom., III, 24). Par cette liaison intrinsèque qui existe entre la rédemption et le don de la justice, on peut dire que la justice toute-puissante de Dieu et la miséricorde se réunissent, et que le problème qui angoissait le judaïsme (Bousset-Gressmann, p. 385-387) trouve sa solution.

La justice, à son origine, est donc qualifiée comme justice obtenue par la foi à l'œuvre du salut opérée dans le Christ. Il faut ajouter une constatation ultérieure. La formule « par la foi » ou ses équivalents accompagne régulièrement les termes justice, justice de Dieu, « être justifié », au présent ou à l'aoriste (cf. Schrenk, p. 209; 220 sq.)-: le rapport foi-justice persiste donc dans la pensée de Paul, même quand la justice est conçue comme l'état permanent du chrétien. Nous avons reçu la justice grâce à notre insertion par la foi dans l'œuvre du salut, et si nous perdions de vue la subordination permanente du don, nous ferions de la justice notre propriété, justice de l'homme et non plus justice de Dieu. A tout moment, la justice reste donc celle qui a été acquise par la foi, déterminée par cette note qui la pénètre intrinsèquement et dont nous devons conserver la conscience, « la justice venant de Dieu, reposant sur la foi, pour « connaître » le Christ, la force de sa résurrection et la participation de sa souffrance » (Phil., III, 9-10); cf. Rom., I, 17 : la foi, principe de la justice, grandit sans cesse et avec elle la justice : Lagrange, *ad loc.* A. Fridrichsen voit, marquée dans ce texte, la continuité de dépendance de la justice vis-à-vis de la foi (*Coniectanea neotestamentica*, XII, p. 54). On gardera les deux affirmations : la justice est don acquis et personnel, fait par Dieu une fois pour toutes, et d'autre part elle reste liée à la foi, continuant ainsi à dépendre de l'action salvifique de Dieu par le Christ. Ces deux propositions ne sont pas contradictoires, parce que l'acte par lequel Dieu a créé la justice en nous ne cesse jamais son efficience sur la réalité du salut permanente en celui qui est justifié.

3° *Justice de Dieu.* — Nous distinguerons deux sens principaux : la justice de Dieu signifiant concrètement les biens célestes que Dieu nous accorde par miséricorde, et la justice attribut de Dieu.

1. *Justice de Dieu anticipant les biens célestes.* — La « justice de Dieu » est formellement eschatologique. Non pas certes au sens qu'elle anticiperait le jugement de Dieu (cf. col. 1484), mais au sens que les biens divins existent au ciel, dans le monde futur, et nous sont accordés en elle. Ce qui n'était qu'implicite dans la notion de justice chrétienne des controverses et même contrarié par la tendance à considérer celle-ci comme préparation à la gloire, est explicité par la formule justice de Dieu : la justice chrétienne est maintenant conçue comme étant la communication de la « justice de Dieu », c.-à-d. des biens messianiques qui concrétisent le salut ou la volonté salvifique de Dieu. Le message du salut peut donc s'exprimer comme ceci : la justice de Dieu descend du ciel (cf. le verbe ἀποκαλύπτεται, Rom., I, 17) et vient transformer l'humanité. Cette justice, qui est un bien appartenant essentiellement à Dieu et au monde céleste, futur, devient nôtre sans cesser pour cela d'être une chose céleste. Nous croyons rencontrer ainsi la pensée du P. Lagrange : « Cette justice a donc un double aspect, justice de Dieu, justice communiquée — ni justice de Dieu seulement attribut, ni justice simplement humaine — et c'est pour cela que l'exégèse des textes est difficile. Mais il n'y a aucune raison de nier de la justice — non pas vindicative, mais agissant pour le salut — ce que Paul dit de l'amour de Dieu pour nous, qu'il a été « répandu dans nos cœurs » (Rom., v, 2) » (*Épître aux Romains*, p. 121). Il est vrai que c'est la fidélité de Dieu à son alliance qui produit en nous notre justice et nous fait justes (W. F. Lofthouse, *The Righteousness of God*, dans *Exp. Times*, L, 1938-1939, p. 445); cependant, l'allusion à un attribut de Dieu (volonté salvifique, miséricorde) n'est ordinairement qu'implicite et indirecte; l'attention se porte sur les biens que constituent concrètement le salut (Rom., I, 17; III, 21-22; X, 3).

2. *Justice, attribut divin proprement dit.* — Lorsque Dieu accorde sa justice (au sens défini), il le fait dans sa *miséricorde*. Le P. Lyonnet a souligné cette notion de la justice, attribut de Dieu, venant de l'A. T., et marquant la volonté miséricordieuse de Dieu qui accorde à son peuple les biens du salut. Ritschl avait déjà insisté sur ce sens (Prat, II, p. 549 sq.). Cette signification est indéniable dans Rom., III, 25-26 : « Il montre sa justice dans les temps présents, de manière à être juste — comme on le dit juste dans l'exercice de sa miséricorde — et à justifier celui qui a foi en Jésus ». Le texte de Rom., X, 3 unit les deux acceptions, biens divins et volonté salvifique (qui s'impliquent d'ailleurs l'une l'autre) : « Méconnaissant la justice de Dieu (le don octroyé aux chrétiens) et cherchant à établir la leur propre (la justice que les hommes cherchent dans les œuvres), ils ne se sont pas soumis à la justice de Dieu (la volonté salvifique). » On comparera cette formule littéraire avec I Cor., I, 21, où Paul emploie aussi « sagesse » dans deux sens, attribut de Dieu concrétisé dans un plan de salut, et philosophie humaine : « Dans la sagesse de Dieu, le monde n'a pas connu Dieu par la sagesse ».

Paul connaît aussi la justice de Dieu dans *le sens ordinaire* où nous entendons l'attribut de justice. Nous rencontrerons naturellement cet usage là où il nous parle du jugement qui s'exercera sur les œuvres « au jour de la colère et de la révélation du juste jugement (δικαιοκρισίας) de Dieu, qui rendra à chacun selon ses œuvres » (Rom., II, 5). Le même sens semble conservé Rom., III, 5 (avec Lagrange, p. 121, contre Lyonnet, p. 118-121, qui retrouve ici l'attribut de miséricorde), tant à cause de l'opposition : justice de Dieu et injustice (des hommes et de Dieu) que du contexte, où il est question du jugement.

3. *Le Christ, justice de Dieu.* — La formule est implicite dans II Cor., v, 21 : « Celui qui n'a pas connu le péché, Dieu l'a fait péché pour nous, afin que nous devenions justice de Dieu en lui ». Une antithèse littéraire et théologique familière oppose le monde présent et les réalités célestes : le Christ n'a pas connu le péché dans son être transcendant (contre E.-B. Allo, *Seconde épître aux Corinthiens*, Paris, 1937, p. 172; mais l'affirmation inclut, contre la tradition luthérienne, l'incapacité de pécher pour le Christ incarné), il est pureté absolue, « justice de Dieu », puisque, lui étant unis, nous devenons nous-mêmes « justice de Dieu ». On réunit ici les deux notions de justice-salut et de justice opposée au péché et à l'injustice. Le Christ est aussi « justice de Dieu » parce qu'il a obéi à Dieu (Rom., v, 18-19 : l'obéissance du Christ est un acte qui le « justifie », δι' ἑνὸς δικαιώ-

ματος, et sa justice devient cause efficiente de notre propre justice). On aperçoit ici l'influence d'Is., LIII, 11; cf. Phil., II, 8-11. C'est dans la mort sur la croix que s'achève cet acte d'obéissance qui anéantit le péché (Col., II, 13-14; Eph., II, 5). Le même transfert de la justice de Dieu sur nous, par le Christ, s'exprime dans I Cor., I, 30-31; le Christ est devenu notre justice (venant de Dieu). De même que la sagesse est l'attribut de Dieu, incluant une sagesse véritable, la justice, attribut de Dieu, inclut une justice véritable (à la fois justice et miséricorde), qui se concrétise dans l'œuvre du Christ et dans sa personne. Dans le Christ, les deux courants de miséricorde et de justice absolue se réunissent donc par l'œuvre de la rédemption : nous avons péché, nous sommes privés de la gloire de Dieu et incapables d'acquérir celle-ci; c'est pourquoi Dieu nous justifie gratuitement, par le don qui nous vient de la rédemption dans le Christ Jésus (Rom., III, 23-24).

4° *Justice et jugement.* — Nous avons entrevu plus haut (col. 1473) le problème qu'allait créer pour la théologie paulinienne l'admission du thème du jugement portant sur les œuvres, en antithèse apparente avec la justice de la foi. Faut-il parler, comme on l'a fait, d'inconséquence et d'antinomie? Schrenk renonce avec raison à cette manière trop radicale et estime que Paul retient l'idée du jugement général comme manifestation de la transcendance de la norme divine fondamentale et de la crainte de Dieu (p. 221). C'est évident, la foi de l'Apôtre ne pouvait supprimer le jugement dernier, même pour les chrétiens. Il le prêche en présentant son message (Rom., II, 1-16; cf. Act., XVII, 30-31) et dans ses exhortations, quand il requiert des chrétiens les œuvres de lumière conformes à leur vocation ou qu'il impose à ceux qui ont péché la pénitence (II Cor., XII, 21), afin que celle-ci assure le salut (II Cor., VII, 10). On a même pu dire avec raison qu'il dépasse le judaïsme et « radicalise » la sévérité du jugement dernier (même et surtout pour les chrétiens) et la mesure des exigences divines (H. Braun, *Gerichtsgedanke und Rechtfertigungslehre bei Paulus*, 1930, p. 59).

S'il n'y a pas dualité dans la pensée, les affirmations ne sont pas toujours parfaitement harmonisées. Paul s'en soucie d'autant moins que l'A. T. parlait tantôt de la miséricorde de Dieu envers son peuple et du salut eschatologique, tantôt du jugement s'exerçant avec équité sur toute la terre. Ici surtout, on peut retrouver et suivre ces deux courants.

La notion chrétienne de la justice accordée par grâce évoque la perspective des fins dernières suivant laquelle les chrétiens sont sauvés, élus, et appartiennent au cortège des « saints » de la parousie qui viendront juger avec le Christ, même les anges. Celle-ci s'exprime au long dans I Thess. (IV, 13-V, 11) et I Cor. (XV, 12-34). On notera qu'il s'agit chaque fois de répondre à des doutes qui portaient non pas sur l'opportunité des œuvres chrétiennes, mais sur le fait de la résurrection. La certitude de la résurrection est corrélative à celle du salut; c'est pourquoi S. Paul n'envisage pas directement le jugement, mais la parousie réservée aux chrétiens.

Ailleurs, on nous place dans la perspective du jugement général. Dans I Cor., IV, 3-5, S. Paul s'applique les principes exposés dans Rom., II, 1-16 à l'occasion du jugement général des Juifs et des païens; il n'est pas justiciable d'un tribunal humain, mais du tribunal de Dieu; il ne se juge pas, et le témoignage de sa conscience ne suffit même pas à le « justifier »; c'est le Seigneur qui juge. Le jugement du Seigneur est le jugement dernier (℣. 5), anticipé en quelque sorte dans le jugement qu'il porte actuellement sur son Apôtre. Et ce jugement, comme dans Rom., II, est un jugement sur les intentions et la valeur des œuvres; alors Dieu rendra à chacun selon son dû. — Nous nous présenterons tous au tribunal du Christ pour recevoir chacun notre récompense, selon ce que nous aurons fait dans la vie présente, bien ou mal (II Cor., V, 10). Toutes les exhortations de l'Apôtre « indiquent assez que les chrétiens peuvent cesser d'être au Christ » (Lagrange, p. 135).

Dans Rom., VIII, 31-39, parlant au nom de tous les chrétiens, Paul affirme son espérance dans un jugement de Dieu qui rendra une sentence favorable et proclamera la justice des chrétiens (θεὸς ὁ δικαιῶν); la confiance chrétienne repose sur l'œuvre du Christ, son intercession, et l'agapé qui lui unit les chrétiens. Ainsi, « la vision grandiose du procès céleste... achève la justification » (Th. Preiss, *La justification dans la pensée johannique*, dans *Hommage et reconnaissance à Karl Barth*, Neuchâtel, 1946, p. 104). La doctrine très ferme du jugement général, par cette espérance vivante d'une sentence favorable, rejoint plus ou moins le thème de la glorification des chrétiens à la parousie. A l'incertitude du salut, si marquée dans le judaïsme, Paul oppose la confiance chrétienne (H. Braun, p. 76). Cette confiance lui fait dire que l'activité des « constructeurs » des Églises les expose à un châtiment au jugement, mais que leur salut définitif n'est pas en cause (I Cor., III, 11-15). Ailleurs, Paul réserve d'une manière analogue, après les vexations de Satan, le salut final de l'incestueux (I Cor., V, 5). On relèverait l'analogie de cette position avec celle du judaïsme replaçant les châtiments du peuple élu dans la ligne du salut final. Mais le fait du jugement général et de son aspect sérieux et redoutable n'est pas en cause.

Paul sauvegarde ainsi le mystère, enraciné au cœur de l'A. T., de la transcendance absolue de Dieu et du néant de la créature; la sentence du jugement dernier restera le secret impénétrable et la prérogative de Dieu. L'octroi des biens célestes par anticipation du salut et le jugement définitif sont deux choses de caractère si différent — et qui ont coexisté dans l'A. T. — qu'elles peuvent aussi coexister dans la pensée paulinienne.

Du côté des chrétiens, on devra conserver à la fois la notion d'une soumission totale et humble au jugement de Dieu et celle d'une confiance absolue en Dieu, qui a marqué sa volonté salvifique en nous accordant la « justification » et les biens célestes. La confiance ne deviendra jamais sécurité venant d'une certitude, parce qu'il nous est imposé de vivre conformément au don qui nous est fait. Parce que chrétiens, membres de l'Église du Christ (cf. J. Huby, *Mystiques paulinienne et johannique*, Paris, 1946, p. 46 sq.), nous sommes sauvés, mais en principe seulement, connaturellement à notre état de chrétiens, en « espérance » — et l'espérance chrétienne est vivante (H. Braun, p. 63). La conciliation entre la « sécurité » du salut et le jugement réapparaît en II Petr., III, 14 (col. 1504). La justice chrétienne est dynamique, s'épanouissant dans les œuvres de sainteté qui lui correspondent et sont données par Dieu (d'où les indicatifs de « situation ») et que Dieu exige en même temps du chrétien avec une sévérité faite à la mesure de ses dons (d'où les impératifs des exhortations). Cf. Phil., II, 12-13; Col., I, 22-23. Le jugement couronnera la justice.

La théorie de la justice par la foi pose un autre problème, eu égard à la situation du judaïsme antérieur. Le salut était-il possible dans l'A. T., avant que le pharisaïsme contemporain de Paul n'eût refusé d'accepter le régime de justification offert par Dieu? Dans le concret, la justice de la Loi pouvait-elle

conduire au salut? Ce salut pouvait-il être autre que le salut « chrétien »?

On ne peut envisager deux ordres de salut. Tous les hommes sont sauvés dans le Christ. Mais on ne peut exclure non plus une anticipation de ce salut par le Christ, et donc d'une justice acquise par la foi. Sans endosser à Paul tout le développement de la théologie postérieure, on pourrait étendre le cas d'Abraham. Abraham est justifié parce qu'il participe au régime chrétien de la justice par la foi. C'est un privilège, qui s'encadre néanmoins dans le régime commun, puisque la justice par les œuvres ne lui aurait pas mérité la louange de Dieu (Rom., IV, 2), autant dire ne l'aurait pas vraiment justifié. Si nous ne voulons pas que Paul se contredise, qu'il affirme le jugement par les œuvres, et l'impossibilité du salut sans la foi au Christ, donc par ces mêmes œuvres — ce qui rendrait le jugement sans portée — il faudra bien que nous étendions le principe appliqué pour Abraham. Les hommes se sauveront, avant le Christ, par une anticipation de la foi chrétienne.

Le jugement portera donc sur les œuvres et, en ce sens, on pourra dire que les œuvres « justifient »; mais cette justification n'est vraiment justification qu'en vertu de la foi, celle-ci posant le principe et la possibilité du salut par le Christ. Si nous séparons les œuvres de la foi, ou si nous attribuons aux œuvres seules l'efficacité justificatrice, nous tombons dans le régime de la Loi et de la justice de la Loi, tel que Paul l'a rejeté en l'appréciant selon les principes chrétiens.

D'autre part, de même que la philosophie grecque, qui aurait pu conduire à la connaissance de Dieu, s'est fourvoyée et a dégénéré en paganisme, le système de la Loi, qui de soi n'était point mauvais et devait conduire au Christ en exaspérant le besoin de la grâce de Dieu, ce système a dégénéré lorsque le judaïsme, refusant de reconnaître le Christ, s'est replié sur lui-même et a fait un système religieux complet de ce qui n'était qu'un élément, et un élément imparfait, d'un système plus vaste intégrant l'appel vers le Christ et la foi. « Israël, qui poursuivait la justice de la Loi, n'a pas atteint la Loi (on comprendra la fin de la Loi, qui était la justice de la foi, cf. ℣. 30) (Rom., IX, 31). « Méconnaissant la justice de Dieu et cherchant à établir la leur propre, ils ne se sont pas soumis à la justice de Dieu. Car la Loi tend vers le Christ pour donner la justice à quiconque croit » (Rom., X, 3-4). Au moment où Israël aurait dû reconnaître le Christ, le déséquilibre se manifeste; à ce moment, hypnotisés par leur justice propre, les Juifs sont incapables de reconnaître la justice venant de Dieu : leur salut devient normalement impossible.

5° *La justice et « l'être » chrétien.* — Il est difficile de conserver une séparation entre la notion de justice et celle de toutes les richesses de la vie chrétienne. Maintenue à grand'peine dans les controverses quand l'antithèse entre la justice chrétienne et la justice juive reste à l'horizon, elle disparaît quand la justice se présente comme une munificence de Dieu, un don, et surtout quand ce don est appelé la « justice de Dieu », présente au ciel avant de descendre sur la terre. Sous cet aspect de don de Dieu, communication de la justice de Dieu, la justice chrétienne s'identifie concrètement avec la sainteté, la vie du Christ, la gloire anticipée, toutes ces notions qui définissent l'état chrétien.

L'équivalence avec ἁγιασμός apparaît dans Rom., VI, 19, cf. VI, 21; I Cor., I, 30; VI, 11; avec ὁσιότης, dans Eph., IV, 23 sq. On tiendra compte du vocabulaire des épîtres aux Thessaloniciens : il n'y est pas question de « justice », tandis que ἁγιασμός est employé trois fois dans I Thess. et une fois dans II Thess. (alors que le mot, dans tout le reste du N. T., n'apparaît que six fois, Rom., 2 fois; I Cor., 1 fois); on a l'impression que la notion de sainteté joue ici, dans la perspective de la parousie (cf. I Thess., V, 23), un rôle analogue à celui que le terme « justice » remplit dans les controverses. — Ailleurs, on marquera l'équivalence avec la paix et la joie dans l'Esprit-Saint (Rom., XIV, 17), ou encore avec le salut en général (Rom., I, 16 sq.). Paul, dans les formules où l'on attendrait normalement la justice, parle tout uniment du salut : « Par son don vous êtes sauvés (on attendrait « justifiés ») par la foi; et cela ne provient pas de vous, c'est le don de Dieu, cela ne provient pas de vos œuvres, pour que personne ne s'enorgueillisse » (Eph., II, 8). L'équivalence se fera avec la gloire (Rom., III, 23 sq.). D'une manière générale, la justice pourra coïncider concrètement avec les dons de l'Esprit et avec la vie d'union au Christ (cf. Schrenk, p. 212). Le texte de Gal., III, 2-5 applique aux expériences de l'Esprit les formules propres à la justification. La « vie » et la justice sont rapprochées (Rom., V, 21).

Dans l'épître aux Galates, et surtout dans l'épître aux Romains, apparaît l'intention de lier étroitement ces trois thèmes : justice (et grâce) — vie dans le Christ — Esprit. Pour l'épître aux Galates, Paul insère le thème « vie » au milieu d'un développement sur la justice (Gal., II, 19-20). Une analyse des chapitres V-VI de l'épître aux Romains révèle le même procédé, amplifié : après avoir exposé le thème justice-grâce, Paul annonce le thème « vie » (Rom., V, 10) et le développe; l'intention de lier les thèmes est flagrante dans l'expression δικαίωσιν ζωῆς (V, 18; cf. V, 21). Le chapitre VI contient les réponses (tournées bientôt en exhortations) à deux objections naissant de la doctrine de la grâce. Dans sa réponse à la première objection, S. Paul s'en tient d'abord à l'antithèse mort-vie (VI, 1-14), qu'il appuie sur le symbolisme du baptême; à la fin, les termes « justice » et « grâce » réapparaissent (VI, 13 sq.). La deuxième partie du chapitre (℣. 15-23), en répondant à une autre objection, développe l'antithèse « Loi-grâce ». De nouveau, les termes « grâce », « justice » et « vie » sont étroitement mêlés dans le développement de l'antithèse fondamentale. La Loi, c'est le péché, la servitude, la mort; la grâce, c'est la justice, la sainteté, la liberté, la vie. Paul ramasse ses idées dans les deux raccourcis des ℣. 22 sq. : « Maintenant, libérés du péché, mais esclaves de Dieu, vous fructifiez en sainteté, avec pour terme la vie éternelle. Car le salaire du péché, c'est la mort, et le don gratuit (χάρισμα) de Dieu, la vie éternelle dans le Christ Jésus, notre Seigneur. »

Rappelant brusquement aux Galates (III, 2) les *manifestations spirituelles* qui ont signalé leur baptême et les premières démarches de leur communauté, Paul les interpelle : sont-ce là des œuvres de la Loi ou bien le fruit de la prédication chrétienne et de la foi? Nous sommes introduits du coup dans la problématique Loi-foi, et les charismes s'identifient concrètement avec la « justice » chrétienne. Désormais les formules dons spirituels et justice s'amalgament; cf. III, 14 : « Nous recevons par la foi la promesse de l'Esprit », c.-à-d. l'Esprit promis; IV, 6 : « Parce que vous êtes fils (en suite de la foi et de la justification), Dieu vous a envoyé l'Esprit de son Fils » (cf. Rom., V, 1-5). Plus loin les deux antithèses fondamentales chair-Esprit, mort-vie sont enlacées : « Ceux qui appartiennent au Christ Jésus ont crucifié (mort) la chair, ses passions et convoitises. Si nous vivons par l'Esprit, laissons-nous conduire aussi par l'Esprit » (Gal., V, 24 sq.). En antithèse avec la chaîne : péché, mort, chair, s'établit la chaîne : justice et sanctification, résurrection et vie, Esprit.

Si nous passons à l'épître aux Romains, avec le chapitre VII commence un nouveau cycle de développements sur la justice. Aux premières équivalences « justice-sanctification », « grâce-vie », Paul ajoute *l'Esprit*. Exhortant à « marcher selon l'Esprit », il démontre que le chrétien possède ainsi un principe qui remplace la Loi en la dépassant. L'Esprit, aussi bien que la Loi, fonde la morale, mais il donne en même temps la force de la pratiquer. La Loi est morte, remplacée par « la nouveauté de l'Esprit » (VII, 6). L'Esprit de Dieu s'oppose désormais victorieusement à la chair (VII, 25-VIII, 11). L'enchevêtrement des thèmes est très consciemment élaboré en quelques phrases synthétiques : « La Loi de l'Esprit de la vie dans le Christ Jésus (ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) vous a délivrés de la Loi du péché et de la mort. Ce que ne pouvait la Loi, étant sans force par le fait de la chair, Dieu, en envoyant son propre Fils dans une chair semblable à celle du péché et pour l'affaire du péché, a condamné le péché dans la chair, afin que la justice de la Loi soit accomplie en nous, qui ne marchons pas selon la chair, mais selon l'Esprit » (VIII, 2-4). Les trois grands thèmes se mélangent de nouveau un peu plus loin (VIII, 9-11), avec le raccourci significatif : « L'Esprit est vie par la justice » (VIII, 10). Dans ce troisième cycle, le terme « grâce » ne reparaît plus. C'est qu'en réalité, l'Esprit en fournit l'équivalent, étant concrètement le don de Dieu, la réalité divine qui nous est concédée gratuitement.

Ainsi l'horizon s'élargit à mesure que nous suivions le mouvement ascensionnel de la pensée de l'Apôtre. La richesse de « l'être chrétien » s'exprime par les formules : justice, sainteté et grâce; vie dans le Christ, Esprit. On comprend mieux quelle fut l'erreur du protestantisme d'avoir isolé la notion de la justice : en l'isolant, il l'appauvrissait. Tous les courants de la pensée paulinienne se réduisent à l'unité parce qu'ils expriment une seule réalité, projection dans la vie chrétienne de l'unité divine. Le Père accorde la grâce, justice concédée aux hommes dans la rédemption du Christ Jésus, par l'Esprit; la vie du Christ ressuscité est une efficience qui agit dans les chrétiens et constitue leur vie nouvelle; l'Esprit auquel nous participons nous sanctifie.

Quand on constate cette volonté de S. Paul d'unifier les notions, peut-on considérer la doctrine de la justification comme un cratère secondaire qui se serait formé dans le cratère principal de la doctrine de la rédemption, ou même parler de simple réunion de deux séries, l'une « juridique », l'autre « mystique » (Schrenk, p. 212)? Sans doute, la justice peut continuer à révéler çà et là ses attaches avec les concepts « juridiques », mais on a l'impression que, dans la plupart des cas, le point de départ de la notion est totalement oublié, que la justice n'est plus qu'une manière de désigner l'« être chrétien », et que S. Paul veut cette confusion.

Cependant, il n'est pas indifférent, pour l'intelligence de ce qu'est l' « être chrétien », que Paul emploie ces diverses formules. La « vie » dira toujours une participation à la vie du Christ ressuscité, participation qui se ramène à une identification d'ordre mystique, réelle, sans dissoudre d'une manière panthéiste la vie du chrétien dans celle du Christ. La participation à l'Esprit dira toujours, à côté des dons, une présence de l'Esprit. Peut-être, pour la justification, pourrions-nous songer à l'apparition d'une réalité surnaturelle à concevoir par analogie et antithèse avec la nature. Nous avons été aiguillés dans cette direction par Gal., II, 15-17. On dirait qu'il existe une différence de nature (φύσει) entre les Juifs et les pécheurs de la Gentilité; le péché pénétrant profondément l'homme, la justification est opposée à cette nature de péché. L'idée est plus manifeste quand S. Paul parle de revêtir l'homme nouveau créé selon Dieu dans la justice et la sainteté de la vérité (Eph., IV, 24); la justice apparaît comme le terme de la nouvelle création. L'expression « revêtir l'homme nouveau » ne doit pas faire songer à un habit jeté superficiellement sur une nature qui resterait telle quelle; l'image suppose probablement une allusion voilée au baptême et il s'agit en tout cas dans le contexte de « rénovation dans l'esprit de notre intelligence » (v. 23) et d'une « création » (v. 24). L'idée de création reparaît dans des passages parallèles : Eph., II, 15; II Cor., V, 17 (remarquer la force des affirmations : καινὴ κτίσις... γέγονεν καινά; un être nouveau apparaît et l'ancien est passé); Rom., VI, 4 (nouveauté de vie); Gal., VI, 15 (ce qui compte maintenant, ce n'est plus la circoncision ou l'incirconcision, mais d'être « créature nouvelle »).

L'intervention de Dieu au début de la vie chrétienne est donc comparable à la création; de même que la création nous a fait exister dans l'ordre de la vie naturelle, le terme de la nouvelle création est une existence nouvelle, de l'ordre de la vie du Christ ressuscité (cf. Rom., IV, 25), spirituelle et qui nous introduit dans le monde nouveau. Il est difficile de croire que S. Paul n'ait pas dépassé les comparaisons dans la direction d'une vraie définition d'essence.

Les exégètes protestants, qui renoncent aujourd'hui à la formule de justice forensique imputative, restent cependant en défiance vis-à-vis du réalisme ontologique de la théologie catholique.

Les uns conservent autant que possible les formules traditionnelles de la Réforme. Ils maintiennent la justice dans l'ordre de la foi ou de la connaissance du salut. H. E. Weber reprend la formule de Zahn : la justification est un « état » de l'homme devant Dieu; la foi joue à plein, la justification rend présente à l'homme, dans la foi, la relation nouvelle avec Dieu, contenue objectivement dans la Rédemption; l'homme « possède » en tant qu'il « croit » et cette foi prend immédiatement tournure mystique (*Eschatologie und Mystik*, p. 97-99). Pour K. Barth, si le baptême est un « événement », on ne peut parler d'une efficacité au sens propre, mais seulement d'une connaissance (la « cognitio » de Calvin) du salut (cf. O. Cullmann, *Die Tauflehre des N. T.*, Zürich, 1948, p. 18).

La plupart accentuent le réalisme. D'après Schrenk, la justification et l'union mystique au Christ sont comme deux « images » inséparables. La notion de justification, qui reste juridique, doit nous garder de pousser trop loin la mystique, jusqu'à réduire à l'unité Dieu et l'homme. Ni la formule juridique, ni la formule mystique n'est adéquate et cela nous montre que la pneumatologie seule achève l'œuvre de la justification (p. 212). Il semblerait d'après cette description que la seule réalité de la justice comme de l'union mystique consiste à être une disposition à recevoir l'Esprit. — Pour A. Oepke (art. βάπτω, dans *Theol. Wörterbuch*, I, p. 539-541), la réalité de la justice et de l'être chrétien n'est pas physique-hyperphysique, mais eschatologique-christologique. Ce qui est objectif, c'est l'événement du salut qui s'est produit à la mort du Christ, auquel le baptême nous fait participer. Les expressions pauliniennes ont un caractère « existentiel ». Il faut d'autre part, contre la théologie dialectique, conserver la réalité psychologique et empirique des relations avec l'Esprit. K. Mittring, *Heilswircklichkeit bei Paulus*, 1929, définit l'être chrétien comme une réalité qui se manifeste clairement dans la conscience d'un état *(Situationsbewusstsein)*, et qui est totalement « existentielle »

(p. 32, 43). Il ne s'agit pas simplement d'un changement d'attitude de la part de Dieu envers le pécheur devenu juste (comme Zahn explique δικαιοῦσθαι), mais de la position de l'homme dans une nouvelle « situation existentielle » (p. 121 sq.). E. Percy (*Die Probleme der Kolosser-und Epheserbriefe*, Lund, 1946, p. 285, n. 38) décrit l'être chrétien comme une nouvelle « existence » et une participation à un nouvel « éon ». Ou bien, par suite d'un « événement » eschatologique, c'est un renouvellement radical de la vie humaine (W. Grundmann, *Rechtfertigung und Mystik bei Paulus*, dans *Zeitschr. für die Neutestam. Wiss.*, XXXII, 1933, p. 64). O. Cullmann (*Die Taufiehre des N. T.*, Zürich, 1948, p. 32-34) reprend une analogie de K. Barth. L'effet du baptême est de nous accorder, dans le Royaume de Dieu, les droits de citoyen. Mais à l'encontre de K. Barth, qui insiste uniquement sur la connaissance que nous devons prendre de cet événement dans nos vies, Cullmann relève le caractère réel et efficace de cet « acte de gouvernement » (restant d'ordre juridique) qui nous rend aptes à recevoir les communications de l'Esprit et nous unit à l'Église. Nous rencontrons des formules analogues dans J. Leenhardt (*Le baptême chrétien*, Neuchâtel, 1946) : le baptême « exprime et actualise la volonté que Dieu a de faire participer les croyants à ce qu'il a déjà accompli sans eux en son Fils » (p. 48); « Le baptême marque qu'une nouvelle relation, une nouvelle alliance a été établie par celui qui est venu vers les pécheurs pour restaurer ce que leur faute avait suspendu » (p. 49). En somme, de nouveau, la réalité de la justification consiste en ce qu'elle nous ordonne à la réalité de l'Esprit (cf. p. 57, n. 1). R. Bultmann (*Theologie*, p. 266-301) concède que la justice prend le caractère de bien du salut, mais retient qu'elle est forensique-eschatologique.

Il se dégage de ces positions deux affirmations fondamentales. On admet comme réalité « l'inclusion du croyant dans l'œuvre du Christ » (Leenhardt, p. 51) et les expériences spirituelles des chrétiens; la justification, par la volonté de Dieu, nous constitue participants de droit à cette réalité. Mais on rejette du même coup l'idée d'une transformation intrinsèque. Cette notion n'appartiendrait pas au christianisme primitif, et Paul n'en serait nullement comptable; elle se serait introduite postérieurement sous l'influence des religions hellénistiques, le baptême devenant « un mystère syncrétiste » dont l'efficacité ne serait que la magie (Oepke, p. 541-543). La distinction des catholiques entre un effet magique et l'*opus operatum* serait illusoire. On notera la réaction très nette contre la position des historiens des religions, qui ne reculaient pas devant l'*opus operatum* pour expliquer S. Paul (W. Heitmüller, *Taufe und Abendmahl bei Paulus*, Göttingen, 1903, p. 10, cf. Mittring, p. 36 sq. R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Religionen*, Leipzig, 1927, p. 257-261, cf. R. Bultmann, *Theologie*, p. 273).

Nous pouvons souligner ce qui nous rapproche des protestants. Nous adoptons sans peine ce qu'ils mettent de positif dans leur description de la justification et de ses effets. Nous aussi, nous pouvons dire que la justification constitue un titre à la présence de l'Esprit et nous unit à l'œuvre du Christ; que nous sommes entrés dans une forme de vie nouvelle que la foi vivante doit accompagner. Mais, pour nous, cette forme de vie est une réalité hyperphysique — bien que nous rejetions aussi toute mystique panthéiste; les dons de l'Esprit sont réels — sans que nous perdions de vue la distance qui sépare Dieu de la créature; la justification nous donne une vraie « nature » surnaturelle — sans qu'on puisse supposer une transformation magique. Les formules de S. Paul sont si réalistes qu'elles dépassent les relations juridiques. La philosophie « existentielle » n'est pas non plus adéquate à la pensée paulinienne : il y a dans celle-ci un élément « réaliste », qui vient de l'eschatologie et d'une philosophie ancienne (platonicienne, stoïcienne ou peut-être mieux populaire) et qu'une théologie scripturaire et spéculative doit exprimer. Nous partageons avec le Christ sa vie de ressuscité, et cette vie nouvelle est plus qu'une « situation » ou une expression « existentielle ». Elle pénètre notre « être » par un réalisme « ontologique ». Si notre corps de gloire et la transformation que nous attendons à la résurrection doivent être réels, pourquoi ne pourions-nous, dès maintenant, en recevoir une anticipation réelle? S. Paul semble bien avoir pensé ainsi. Les gnostiques n'ont pas évité l'écueil d'une transformation magique; la grande Église au contraire a parfaitement compris que l'existence de la justice, en « mystère », en germe des réalités futures, ne supprimait pas l'obligation de vouloir la conformité avec la volonté divine, mais au contraire, établissant notre vie au niveau « spirituel », nous donnait à la fois la force et le devoir de l'obéissance. Le salut, justice de Dieu, nous est octroyé par miséricorde, crée en nous un être nouveau et inclut une sécurité de l'ordre de l'espérance; la justice que Dieu exercera au jugement, attribut inaliénable, aura le dernier mot.

L. Cerfaux.

III. Le christianisme non paulinien. — L'évangile de S. Matthieu nous a permis de dérouler les thèmes de la prédication de Jésus suivant l'ordre vivant de leur succession chronologique. Pareil résultat ne peut être atteint quand il s'agit d'une prédication chrétienne, échelonnée sur plusieurs décades, et formée dans des milieux très divers. Il est donc indiqué d'essayer ici un ordre systématique; on obtient d'ailleurs, on le verra, une ligne très parallèle à celle que traçait le déroulement temporel de la prédication de Jésus.

I. La préparation messianique : les justes attendant le Messie. — 1° *Le thème dans les récits chrétiens.* — Épinglons d'abord le thème dans les narrations de Luc. Pour l'évangile de l'enfance, il n'est pas prouvé qu'on doive recourir à un original sémitique; il faut insister plutôt et sur l'imitation de la langue des LXX, et sur l'intervention rédactionnelle de Luc. Zacharie et Élisabeth sont appelés « justes devant Dieu, marchant dans tous les commandements et ordonnances du Seigneur d'une manière irréprochable » (Luc., I, 6). Il s'agit évidemment de la justice légale juive. On peut faire la part d'une tendance au portrait, naturelle chez un évangéliste dont on a relevé souvent le goût pour la psychologie (A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, coll. Budé, I, Paris, 1928, p. 115); les LXX offraient quelques indications (surtout Dan., XIII, 3; Eccli., XLIV, 17, etc.). Mais peut-être faut-il deviner aussi que pour Luc, seule la justice pouvait disposer les parents du précurseur à devenir les instruments de Dieu dans l'intervention messianique. Cette nuance théologique et ce souci d'unité sont perceptibles, en tout cas, dans les textes qui suivent. Siméon « était un homme juste et craignant Dieu, qui attendait la consolation d'Israël, et l'Esprit-Saint était sur lui » (II, 25). On sait que Luc a le souci constant de montrer en l'Esprit-Saint l'agent actif de l'économie du royaume; ses allusions à l'Esprit cimentent l'unité de ses deux ouvrages (P. Samain, *L'Esprit et le royaume de Dieu d'après S. Luc*, dans *Revue diocésaine de Tournai*, II, 1947, p. 481-492). C'est aussi par la pratique de la justice que l'on attend le Messie, que l'on se dispose efficacement à recevoir la justice supérieure du royaume. (Même allusion à propos de Joseph d'Arimathie, XXIII, 50 sq.) Dans les Actes, la

conversion de Corneille s'explique par la préparation que constitue la pratique de la justice juive : x, 22, 35.

2° *Luc., I, 17.* — L'œuvre du précurseur sera notamment de ramener l'unité dans la vie familiale, et surtout de convertir les incrédules à la manière de voir des justes, c.-à-d. de ceux qui, se disposant par la justice à la venue du Messie, pourraient être appelés aussi à ce titre « les croyants »; les incrédules (ἀπειθεῖς) sont ceux qui refusent de faire confiance au Messie.

II. L'ŒUVRE MESSIANIQUE, OBJET ESSENTIEL DE LA PRÉDICATION APOSTOLIQUE ET DE LA FOI DES FIDÈLES. — 1° *Formule élémentaire.* — L'enseignement initial de Jésus, centré sur le royaume, ne faisait guère de place au vocabulaire δίκαιος, etc. (cf. col. 1463). On sait comment fut précisé, par la mort et la résurrection de Jésus, le message du salut : l'enseignement des premiers prédicateurs chrétiens reprend sous une forme nouvelle l'annonce du royaume; le salut commencé, il faut toujours le chercher dans le Christ, mais ce n'est plus en Jésus inaugurant une vie de prophète et de prédicateur, c'est en Jésus mort et ressuscité. Sous cette forme nouvelle, qui s'enveloppe d'ailleurs d'expressions multiples, le kèrugma fait une certaine place, non à la justice, comme Is., XL sq., mais à l'épithète « juste ».

En examinant plus loin Act., III, 14, etc., où « le juste » est une désignation messianique, nous dirons un mot d'une certaine préhistoire du passage, dans laquelle nous postulons cette formule élémentaire : Jésus fut un innocent (δίκαιος) injustement condamné. L'épithète, à ce niveau, n'a point par elle-même un sens messianique, mais elle entre comme composante dans une description nécessairement messianique de la Passion.

Cette supposition est appuyée par les récits mêmes de la Passion, qui donnent un écho du vocabulaire forgé dans le message chrétien primitif. Pilate se lave les mains : « Je suis innocent (ἀθῷος) du sang de ce juste (δικαίου) (Matth., XXVII, 24). Le mot ἀθῷος, privatif (ἀπὸ...), exprime l'innocence juridique de Pilate au sens le plus négatif du mot; δίκαιος exprime aussi l'innocence juridique (de Jésus), et cette innocence ne peut être que négative (Jésus est reconnu non coupable). Pourtant, on perçoit très bien que δίκαιος, comme son correspondant sémitique צַדִּיק, dit plus; on ne pourrait considérer comme interchangeables ἀθῷος (נָקִי) et δίκαιος (צַדִּיק), et lire : « je suis juste du sang de cet innocent » ; Jésus, « juste », est, certes un innocent, mais aussi, en un sens plus positif, un pieux, un homme religieux, comme le persécuté des lamentations. Bref, δίκαιος (comme צַדִּיק), épithète de soi positive, peut prendre, en raison du contexte, une nuance juridique, et dès lors se rapprocher du sens négatif de ἀθῷος (נָקִי), sans jamais y parvenir. Dans Matth., XXVII, 19, la femme de Pilate fait allusion à la même innocence juridique de Jésus, mais, sous l'influence de l'araméen, le mot grec choisi (δίκαιος) est encore positif. (Nous n'oserions conjecturer avec H. Dechent, *Der « Gerechte »*, p. 440, que δίκαιος est ici désignation messianique). Dans Matth., XXVII, 4 (αἷμα ἀθῷον), certains mss. ont αἷμα δίκαιον; il y a équivalence (avec la réserve susdite); en hébreu, on a le plus souvent דַּם־נָקִי, une fois דַּם־צַדִּיקִים (Lam., IV, 13). Les parallèles les plus intéressants de l'A. T. hébreu, pour Matth., XXVII, 24, sont II Sam., III, 28, rapproché de IV, 11; on pourrait citer aussi, comme antécédents de ce thème de l'innocent persécuté, de nombreux textes des prophètes, des lamentations, etc. (cf. col. 1435).

Joignons Luc., XXIII, 47. Le centurion, témoin de la mort extraordinaire de Jésus, s'écrie, d'après Matth., XXVII, 54 et Marc., XV, 39 : « Vraiment, cet homme était fils de Dieu »; Luc écrit de son côté : « Vraiment, cet homme était juste » (XXIII, 47). C'est Luc qui a conservé ici la forme la plus ancienne. Dans les trois synoptiques, le récit de la Passion souligne l'innocence juridique de Jésus; notons, par ex., combien Luc insiste, en deux passages qui lui sont propres (XXIII, 2; 4-16), sur les déclarations de non-culpabilité faites en faveur de Jésus par Pilate et Hérode; en la personne du centurion, c'est, une nouvelle fois, un peuple païen qui se montre plus clairvoyant que les Juifs. La transposition « fils de Dieu » suppose, sinon un état plus avancé de la tradition, au moins une interprétation messianique de l'innocence de Jésus logiquement postérieure, et parallèle à celle de Act., III, 14. Cette transposition est suggérée ici par Sap., II, 18 (interprété librement).

Résumons-nous. La formule *Jésus fut innocent dans le procès qui le condamna* a dû se rencontrer dans la première prédication chrétienne, apologétique et polémique; c'est ce que suggérera la forme hypothétiquement primitive de Act., III, 14. Le thème a une certaine fermeté, on l'a vu, dans les récits de la Passion, où il n'est qu'un écho de ce kèrugma.

2° *Formules messianiques.* — Relevons ce passage d'un discours de S. Pierre aux Juifs de Jérusalem : « Dieu... a glorifié son fils Jésus, celui que vous avez livré et renié devant Pilate; celui-ci avait jugé le relâcher; mais, vous, vous avez renié le saint et le juste (τὸν ἅγιον καὶ δίκαιον) et vous avez demandé que vous soit rendu un meurtrier : l'auteur de la vie, au contraire, vous l'avez tué... » (Act., III, 13-15). Ce texte évoque la métaphore du palimpseste. Une première couche de vocables rend un son historique et juridique : nous sommes dans l'évocation polémique de la Passion, fait récent, auquel on se reporte aisément, acte juridique dont on souligne l'iniquité : ἀρνεῖσθαι a ce sens forensique (H. Riesenfeld, *The Meaning of the Verb* ἀρνεῖσθαι, dans *Coniectanea neotestamentica*, XI, Lund-Copenhague, 1947, p .214). Voyez aussi l'allusion à Pilate et Barabbas, etc. Nettement superposés apparaissent certains termes, inattendus dans pareil contexte : ὁ ἅγιος, ὁ ἀρχηγός, etc. Au lendemain de la Pentecôte, les disciples, qui prêchent Jésus à des Juifs hostiles, ont dû donner au kèrugma un tour historique et polémique : « Ce Jésus que vous avez condamné injustement, est Celui par lequel le monde est sauvé. » On voit, dans pareil contexte, la place nécessaire de δίκαιος désignant Jésus comme innocent, avec la note juridique qui convient à un contexte de discussion, où sont évoqués aussi ceux qui ont condamné Jésus. Mais, dans Act., III, 14, l'emphase assurée par l'article, l'apposition de ἅγιος (ayant valeur messianique : cf. R. Asting, *Die Heiligkeit*, p. 114), enfin le rapprochement avec Act., VII, 52; XXII, 14, suggèrent que l'expression désigne par elle-même le Messie; ὁ δίκαιος (le Juste, c.-à-d. le Messie) est donc une transposition de δίκαιος (innocent, rapporté au Jésus de la Passion). La désignation messianique s'enracine dans des considérations historiques, mais acquiert une portée religieuse nouvelle.

Il n'est pas facile de découvrir les antécédents de cette appellation messianique. On dit souvent que *juste* était déjà, dans l'A. T., une désignation du Messie; or rien n'est moins certain. On ne peut citer que Zach., IX, 9, texte certainement messianique, mais

où צַדִּיק, sans article, est un simple qualificatif, et Is., LIII, 11, peu remarqué par les Juifs. Le rabbinisme ne semble pas connaître l'expression « le juste » comme désignation messianique. Si, parmi les apocryphes, les *Paraboles d'Hénoch* sont très explicites sur la justice du Fils de l'homme, elles ne le désignent que rarement par les mots « le juste » (*Hen.*, XLVIII, 7; XXXVIII, 2; XLVII, 1-4; LIII, 6). Ces textes paraissent indépendants d'Is, LIII, 11; il ne s'agit pas du Messie comme innocent, ni comme Juge aux derniers temps, ni comme saint ayant mérité par sa vie vertueuse d'être appelé « le juste », mais d'un personnage possédant, dans sa préexistence, une justice essentielle; cf. E. Sjöberg, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch*, Lund, 1946, p. 95 sq. Dans les *Psaumes de Salomon*, le Messie est le roi juste, non « le juste ». Nous espérons montrer ailleurs que l'expression « le juste » de Act., III, 14 doit se replacer dans le contexte d'une comparaison entre Jésus et Moïse; ainsi s'expliquent et la portée messianique de l'épithète et sa nuance particulière : ce Messie, nouveau Moïse, sera avant tout un docteur de justice. Au passage cité, il faut joindre, avec des remarques analogues Act., VII, 52; XXII, 14. Notons le tact de Luc, qui met dans la bouche d'Ananie, d'Étienne, de Pierre, jamais sur les lèvres de Paul, cette désignation messianique que Paul n'utilise pas. Dans ces trois textes, l'expression « le juste » est donc par elle-même désignation messianique. H. Dechent *(Der « Gerechte »)* a eu le mérite d'attirer l'attention sur ce point; mais on ne peut le suivre quand il étend sa conjecture à d'autres textes. Toutefois, sa suggestion (p. 442) touchant Joa., XIX, 36 est intéressante; elle demanderait une vérification approfondie. Jean n'aurait pas cité Ex., XII, 46, mais Ps., XXXIV, 21; or ce psaume évoque les tribulations du juste (℣. 20) (LXX : pluriel).

3° *Quelques textes isolés.* — Disons un mot, au préalable, de la justice de Dieu, que l'on peut considérer comme toile de fond de l'enseignement sur la justice du Christ. Un passage de I Joa. combat les hérétiques qui se prétendent sans péché : « Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous trompons nous-mêmes... Si nous confessons nos péchés, il (Dieu) est fidèle et juste (πιστός ἐστιν καὶ δίκαιος), de sorte qu'il nous remettra les péchés... » (I Joa., I, 8 sq.). Il faut se reporter au genre des confessions, où nous avons relevé l'usage nuancé et caractéristique du vocabulaire « juste », etc. La confession reconnaissait que Dieu est juste en ce qu'il exerce à bon droit son châtiment sur les péchés : ce n'est pas le sens de notre texte. Mais, dans ce genre littéraire, l'aveu se doublait d'une prière : le pécheur fait appel, non plus à la justice judiciaire de Dieu, qui ne pourrait être que punitive, mais à sa justice salvifique, c.-à-d. à sa miséricorde. C'est la même confiance qui s'exprime ici : Dieu est juste, c.-à-d. bon et fidèle, disposé à rendre sa faveur à celui qui revient à Lui par la confession. Le pardon du péché est, de la part de Dieu, l'une des manifestations de sa justice-fidélité. Dans II Petr., I, 1, il s'agit sans doute de la même justice salvifique de Dieu (et de Jésus). « Simon Pierre... à ceux qui ont reçu, dans la justice de notre Dieu et du Sauveur Jésus-Christ, une foi aussi honorable que la nôtre... », lisons : qui ont bénéficié de la justice salvifique de Dieu et de Jésus. En I Petr., II, 23, le Christ, au lieu de demander fiévreusement sa délivrance, *s'en remet* à Dieu qui ne manquera pas de l'accorder à son heure. Le Christ, en abandonnant à son Père tout jugement sur sa Passion, savait que le jugement serait juste, c.-à-d. aboutirait à sa glorification; il faut comprendre παρεδίδου avec une nuance particulière, à savoir au sens de *s'en remettre* (à Dieu), sans vouloir résister, ni même comprendre, en laissant à Dieu le soin de procurer la délivrance. On peut songer à la résurrection, comme réponse de la justice rétributive de Dieu; la pensée chrétienne aurait pu développer cette formule christologique, mais on ne peut insister sur ce texte isolé, situé dans une parénèse; le Christ est décrit d'après la figure idéale du chrétien, auquel il doit servir d'exemple.

Venons-en aux formules christologiques. S. Jean s'est représenté l'œuvre salvifique de Jésus, notamment comme une intercession (Paraclet) (W. Michaelis, *Zur Herkunft des johanneischen Paraklet-Titels*, dans *Coniectanea neotestamentica*, XI, p. 147; cf. aussi Rom., VIII, 34; Hebr., VII, 25). « Si quelqu'un pèche, nous avons un défenseur auprès du Père, Jésus-Christ juste » (I Joa., II, 1); ce n'est pas « le juste », le Messie comme tel, mais cependant c'est Jésus dans son œuvre salvifique. Le Christ est juste « parce qu'en lui il n'y a pas de péché » (J. Chaine, *Les épîtres catholiques*, coll. *Études bibliques*, Paris, 1939, p. 153), et cette justice, en dépit du contexte parénétique, n'est pas précisément proposée ici à notre imitation; elle est plutôt celle d'un intercesseur capable d'obtenir le pardon de nos fautes (Ez., XIV, 14; Jac., V, 16). Cette distinction des thèmes est trop méconnue par Th. Preiss, *La justification*, p. 115.

C'est bien encore pour définir la personne et l'œuvre du Christ, non pour y chercher un modèle de justice, que l'auteur de l'épître aux Hébreux cite, en l'appliquant à Jésus, le ps. XLV, 7 sq. (Hebr., I, 8 sq.). Les mots « tu as aimé la justice et haï l'impiété », qui font partie de la citation, ne sont pas ceux qui en ont motivé le choix; ils ne sont donc appliqués à Jésus que d'une manière implicite; dans cette mesure, ils font allusion à sa justice morale, à sa sainteté. Melchisédech, qui tient une grande place dans la même épître, y est comparé au Christ; l'excellence de son sacerdoce annonce celle du sacerdoce de Jésus. C'est dans ce contexte qu'il faut situer l'expression βασιλεὺς δικαιοσύνης, visant implicitement Jésus (VII, 2); mais il est difficile de préciser l'aspect de l'œuvre sacerdotale de Jésus désigné ici par le mot « justice ».

C'est ici encore qu'il faut expliquer le texte difficile de S. Jean : « ...Si je ne m'en vais pas, le consolateur ne viendra pas en vous; mais si je m'en vais, je vous l'enverrai. Et quand il sera venu, il convaincra le monde au sujet du péché, de la justice et du jugement; au sujet du péché, parce qu'ils n'ont pas cru en moi, au sujet de la justice, parce que je vais au Père, et que vous ne me verrez plus... » (Joa., XVI, 7-10). Quel que soit en effet le sens précis de δικαιοσύνη, il est certain que cette justice a partie liée avec le Christ, qu'elle caractérise un aspect de l'œuvre du Christ. C'est en constatant que Jésus est retourné à son Père que le monde est convaincu de péché au sujet de la justice, sur intervention de l'Esprit, accusateur en ce procès où comparaît le monde. La justice de Jésus est donc son retour au Père, disons son ascension. Comment l'ascension de Jésus peut-elle être dite la justice? On songe habituellement à une sorte de justice stricte, ou au moins à une sorte d'honnêteté en Jésus : c'est en toute loyauté que Jésus fondait ses prétentions sur son unité avec le Père, puisqu'on voit aujourd'hui qu'il est retourné à son Père (M.-J. Lagrange, W. Bauer, F.-M. Braun). Pour d'autres, la justice de Jésus est son état de sainteté, méconnu par les Juifs, éclatant maintenant dans la glorification consécutive à son ascension (F. Godet, G. Schrenk). Plus récemment, on a voulu montrer que « justice » signifie ici, comme dans certains textes bibliques et mandéens, la victoire de Jésus (réalisée dans son

ascension), ce qui n'est qu'une manière particulière d'exprimer son innocence juridique (victoire dans un procès) (R. Bultmann).

Enfin, le verbe δικαιοῦν est entré aussi dans le kèrugma relatif aux mystères de Jésus. Dans I Tim., III, 16, les mots ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι, rapportés au Sauveur, semblent faire allusion à cette mise en possession, par la résurrection, d'une « nature spirituelle » (cf. Rom., I, 4; Luc., I, 35); « être justifié » signifie « être glorifié » (cf. Is., XLV, 25, et, dans l'A. T., le parallèle « justice-lumière »; cf. aussi la finale de Marc dans le ms. *W*).

III. Exhortations. — 1° *Formules ordinaires.* — Il est aisé de reconstituer, à partir de certaines allusions, les formules parénétiques pures : « faites la justice »; « soyez justes », etc. La justice résume aux yeux de S. Jacques l'idéal de la vie morale et religieuse; elle est l'observance d'une Loi de liberté (I, 25; II, 12), à savoir la Loi juive interprétée dans l'esprit du sermon sur la montagne. « La colère de l'homme ne réalise pas la justice de Dieu » (I, 20) (θεοῦ, appelé par antithèse avec ἀνδρὸς, n'est pas génitif d'origine ou de sujet : il s'agit de la justice (humaine) agréable à Dieu). Le développement sur l'insuffisance de la foi sans les œuvres reprend à Gen., XV, 6 le mot « justice » (II, 23) pour désigner l'amitié d'Abraham avec Dieu, découlant de ce que, chez le patriarche, la foi fut accompagnée d'œuvres, comme l'immolation d'Isaac. On rencontre aussi dans ce contexte le verbe « être justifié » (II, 21, 24 sq.) au sens juif et légal « obtenir de Dieu une déclaration de justice ».

Dans I Petr., III, 14 (allusion à Matth., V, 10), la justice est la manière chrétienne de vivre, qui provoque l'hostilité du milieu, et pour laquelle on doit s'estimer heureux de souffrir; les justes du ℣. 12 (dans une citation de Ps., XXXIV, 13-17) sont, implicitement, les chrétiens, par opposition aux incrédules (comme en IV, 18). Dans ce dernier texte, le jugement divin sera condamnatoire pour les incrédules, salvifique pour les chrétiens, mais ceux-ci mêmes ne seront pas sauvés sans peine (μόλις). Cette formule, qui n'est pas isolée, essaye de concilier la conviction que le chrétien est sauvé, avec l'idée d'un jugement impartial des chrétiens suivant leurs œuvres.

« Celui qui pratique la justice (ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην) est juste (δίκαιος) » (I Joa., III, 7; cf. aussi II, 29). L'originalité de Jean se marque en ce qu'il met cette justice en rapport avec la filiation divine du chrétien (I Joa., III, 10; II, 29). « Que le juste pratique encore la justice » (Apoc., XXII, 11). On rencontre aussi les « œuvres justes » (I Joa., III, 12), c.-à-d. les œuvres de la justice (F. Delitzsch, מַעֲשֵׂי צֶדֶק).

Un rapport est mis, dans II Tim., III, 16, entre la justice, c.-à-d. toute la vie morale, et l'enseignement. « Toute écriture, inspirée de Dieu, (est) aussi utile pour enseigner, pour convaincre, pour redresser, pour éduquer dans la justice. » La sagesse juive avait souligné l'importance de l'enseignement dans l'acquisition de la justice et ce thème avait un contact, assez verbal il est vrai, avec celui de l'éducation du peuple par Dieu manifestant sa justice, punitive ou salvifique. Pour la comparaison avec l'hellénisme, cf. C. Spicq, *Les épîtres pastorales*, coll. *Études bibliques*, Paris, 1947, p. 378. La justice désigne plus nettement encore l'enseignement sur la vie chrétienne, dans Hebr., V, 13 : ceux qui ne connaissent que les rudiments du christianisme sont dits incapables de la parole de justice (λόγος δικαιοσύνης). Celle-ci est donc la perfection (Matth., V, 48), avec une nuance nettement intellectuelle : elle est au terme d'une connaissance supérieure, réservée aux parfaits. Cf., dans un sens analogue, II Petr., II, 21.

On perçoit une nuance spéciale, très juive, dans Jac., V, 16, où l'auteur demande aux chrétiens de se confesser mutuellement leurs péchés et de prier les uns pour les autres : « la prière puissante du juste peut beaucoup » ; il s'agit de la justice propre à l'intercesseur (cf. Ez., XIV, 14, etc.; I Joa., II, 1 (col. 1500); Act., VIII, 24; *Bar. syr.*, LXXXV, 1, 12; *IV Esdr.*, VII, 102 sq.; *Apoc. Sophon.*, XVII, 1 sq.; *Hén.*, XLVII, 1 et *passim*). Cf. A. Médebielle, art. *Expiation*, dans *D. B. S.*, III, col. 81 sq.

Enfin, δικαιοσύνη, dans I Tim., VI, 11 et II Tim., II, 22, δίκαιος dans Tit., I, 8, δικαίως dans Tit., II, 12, se rapportent, sans doute, sous l'influence de l'hellénisme, à la seule justice envers le prochain (encore que celle-ci ne se limite pas à la justice stricte).

Conformément au schéma juif, la justice est enfin le *fruit* de la vie vertueuse (Jac., III, 18 : καρπὸς δικαιοσύνης, génitif épexégétique, expression très traditionnelle; voir J. Chaine, *L'épître de S. Jacques*, coll. *Études bibliques*, Paris, 1927, p. 94 sq.). Une formule semblable revient dans les deux textes suivants. Dans Hebr., XII, 11, la justice est évoquée comme récompense de l'épreuve bien supportée (καρπὸν εἰρηνικὸν... δικαιοσύνης); il s'agit, dans une perspective terrestre, d'une vie vertueuse, devenue possible grâce à la discipline subie. Le contexte est intéressant : la patience dans l'épreuve est fondée sur l'idée sapientielle que Dieu, comme un bon père, châtie ses fils dans la mesure où il les aime (Prov., III, 11 sq.). Cette dernière considération est assez profane, et il est rare, surtout dans un document aussi théologique que cette épître, de voir l'exhortation appuyée sur une pensée si purement sapientielle. On remarquera surtout la différence avec la conception plus profondément israélite du châtiment : celui-ci est toujours appelé par les péchés, même chez le juste, pour lequel, toutefois, il est modéré et provisoire, propre à faire reconnaître un péché peut-être inconscient et à procurer ainsi le pardon et le retour des faveurs divines. Dans II Tim., IV, 8, la couronne de justice est aussi, plus probablement, « la couronne que constitue la possession de la justice éternelle » (voir les opinions dans C. Spicq, *Les épîtres pastorales*, p. 389).

2° *Les anciens justes, modèles à imiter.* — Il semble qu'on doive distinguer du δίκαιος placé dans le contexte de l'attente du Messie (col. 1496 sq. et 1462 sq.), le δίκαιος des développements parénétiques centrés sur l'idée de l'imitation des anciens. Dans le premier cas, le but n'est pas d'exhorter, mais de montrer que Jésus est bien le terme de l'économie ancienne; les textes qui suivent, au contraire, présentent les anciens comme des modèles à imiter; le thème est différent, même si, par hasard, la vertu proposée est précisément, comme c'est le cas dans l'épître aux Hébreux, cette patience dans l'attente, trait qui rejoint inévitablement le thème de la préparation messianique.

L'épître aux Hébreux prêche, à partir de X, 19, la persévérance dans la foi. L'objet de cette foi était, dans les grandes épîtres pauliniennes, la rédemption déjà opérée par Jésus; ici, cette foi, tout entière tendue vers l'avenir, a pour objet la consommation du salut (X, 38). Or, les justes de l'ancienne alliance se sont signalés par leur attente confiante du Messie. « C'est par la foi qu'Abel... fut déclaré juste (c.-à-d. justifié)... C'est par la foi que Noé... condamna le monde, et devint héritier de la justice qui s'obtient par la foi (c.-à-d. la justice des œuvres légales, opposées aux péchés condamnés par Noé) (XI, 4, 7; II Petr., II, 5; cf. aussi ℣. 7 sq.). On ne voit pas clairement comment Abel et Noé durent faire acte de confiance en l'avenir, l'un pour offrir un sacrifice, l'autre pour séparer sa cause de celle du monde

pécheur; mais le moraliste doit trouver des exemples. La formule de XI, 7 paraît peu paulinienne; la justice obtenue par la foi, c'est la fidélité à la Loi; cette obéissance peut être dite procurée par la foi, soit parce que seule l'espérance (cette foi en l'avenir) donne la force de la pratiquer, soit parce que, considérée comme bien messianique, elle est l'objet même de l'attente. Pour cette même justice des œuvres, cf. XI, 33; ces anciens sont « les justes parvenus à la perfection » (XII, 23). Bref, pour pratiquer la confiance dans la consommation future du salut, élément essentiel de la justice, les chrétiens n'ont qu'à imiter les justes de l'A. T.

A la différence des personnages rencontrés dans l'évangile lucanien de l'enfance, S. Joseph, appelé juste dans Matth., I, 19, n'y est pas pour autant caractérisé par une justice préparant l'avènement de la justice transcendante du royaume. Il y a simplement explication d'un épisode biographique, et s'il faut lui chercher une application à la vie chrétienne des premières communautés, on y verra une discrète invitation à imiter ce juste. Mais on peut comprendre « juste », dans Matth., I, 19, de trois manières différentes. Si c'est *parce* qu'il est juste que Joseph n'a pas dénoncé Marie, il faut songer, non à la justice légale (qui l'eût plutôt obligé à la dénoncer), mais à sa bonté (ce sens est possible en hébreu, cf. col. 1424), ou à sa justice stricte (Joseph étant déjà convaincu de l'innocence de Marie, ce qui semble impossible, puisque l'ange doit l'en avertir, ℣. 20 sq.). Mais on eût attendu alors la construction : « Joseph étant juste, ne la dénonça pas ». Le texte, en coordonnant δίκαιος ὢν et μὴ θέλων, recommande de ne pas subordonner ceci à cela : c'est à la fois parce que Joseph est juste *et* qu'il ne veut pas dénoncer Marie, qu'il décide de la renvoyer en secret. Ce sens convient très bien. C'est parce que Joseph est juste qu'il veut *renvoyer* Marie, à savoir parce que la Loi lui en fait une obligation; dès lors il s'agit, sous l'épithète « juste », de justice légale (cf. *Protévangile de Jacques*, XIV, 1). C'est parce qu'il ne veut pas la dénoncer, soit par bonté, soit pour toute autre raison, qu'il désire la renvoyer *secrètement*. Cf. L. Fonck, « *Joseph autem, vir ejus, cum esset justus* », dans *Verbum Domini*, IV, 1924, p. 65-71.

3° *L'exemple du Christ.* — L'évocation de Jésus, modèle de justice, est un autre appoint pour la parénèse. Le contexte de I Petr., III, 18 (Χριστὸς ἅπαξ ...ἀπέθανεν, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων) est nettement parénétique. Certes, les ℣. 18 sq. sont très probablement une citation d'hymne ou de confession sur l'œuvre du Christ, ce qui nous reporterait au sens messianique de δίκαιος; mais on s'accorde à reconnaître que l'auteur de l'épître traite librement cette source (B. Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism*, coll. *Acta seminarii neotest. Upsal.*, XIII, Copenhague, 1946, p. 126; R. Bultmann, *Bekenntnis-und Liedfragmente im ersten Petrusbrief*, dans *Coniectanea neotestamentica*, XI, p. 1). Or, on a toute raison de penser que les mots δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων sont précisément du rédacteur de l'épître, soucieux de mettre cette citation lyrique au service de l'exhortation (cf. III, 12, 14). Le Christ est donc appelé « juste » au sens moral et religieux : il était agréable à Dieu, « zélateur du Bien » (III, 13); c'est comme tel que les chrétiens doivent l'imiter. Cependant, comme le contexte exhorte plus précisément à la patience dans les tribulations, δίκαιος appliqué au Christ prend nettement la nuance correspondante : cette justice du Christ, c'est surtout sa patience dans l'acceptation de la mort injuste. L'idée est très claire en II, 21 : « Le Christ a souffert pour vous, vous laissant un modèle. » L'exhortation à la justice apparaît aussi dans I Joa., III, 7 : « Celui qui pratique la justice est juste, comme lui (le Christ) est juste »; Jésus est donc modèle de justice (aussi en I Joa., II, 29, s'il ne faut pas rapporter δίκαιος au Père).

Telles sont les formules parénétiques. Dans le genre des *reproches*, on ne peut signaler, pour notre vocabulaire, que Act., XIII 10 et Jac., V, 6 (cf. Am., II, 6, etc.).

IV. La consommation eschatologique. — Elle comporte d'abord, dans la perspective chrétienne, un cataclysme général pour les impies. Dans l'Apocalypse, ces châtiments transcendants sont rapportés avec insistance à la justice punitive de Dieu. Avec les anges aux sept plaies apparaissent les « vainqueurs de la bête » chantant : « Justes et véritables (δίκαιαι καὶ ἀληθιναὶ) sont vos voies, Roi des siècles!... Et toutes les nations viendront se prosterner devant vous, parce que vos jugements (δικαιώματα) ont éclaté » (Apoc., XV, 3 sq.). Dans Apoc., XVI, 5, 7, il s'agit de « coupes » déversant le châtiment : « Vous êtes juste (δίκαιος), vous qui êtes et qui étiez, vous le saint, d'avoir jugé ces choses... Oui, Seigneur,... vos jugements sont vrais et justes ». Même nuance dans Apoc., XIX, 2, 11. Ces sortes d'hymnes, par lesquels les justes célèbrent le triomphe de Dieu sur ses ennemis, retrouvent les expressions des confessions : aussi, δίκαιος (et même ὅσιος, les deux fois) y signifie la justice punitive de Dieu (cf. col. 1452; le meilleur parallèle est Ex., IX, 27, où il s'agit précisément des plaies d'Égypte : « Jahvé est juste »). Les voies justes et les jugements désignent donc les châtiments divins.

Le type d'eschatologie représenté dans le cantique de Zacharie (Luc., I, 68 sq.) (victoire sur les ennemis, préalable à la restauration religieuse) n'a pas marqué profondément le christianisme primitif. On peut donc passer rapidement sur « la piété et la justice », fidélité intégrale à la Loi divine, qui suivra la victoire eschatologique du peuple élu (Luc., I, 75; deux parallèles de saveur liturgique : Eph., IV, 24; Sap., IX, 3; ici, toutefois, il s'agit de justice stricte). Cf. F. Hauck, *Das Evangelium des Lukas*, coll. *Theol. Handkommentar zum N. T.*, III, Leipzig, 1934, p. 33. F. Delitzsch traduit avec tact בתמים ובצדקה, évitant קדש, que nous n'avons jamais rencontré, dans l'A. T., uni à צדקה.

Une autre formule, isolée dans son genre, est celle de II Petr., III, 13 : « ...Nous attendons des nouveaux cieux et une terre nouvelle où habitera la justice. » Il s'agit de la sainteté, de l'intégrité morale, attribut essentiel du monde futur. La formule a des antécédents dans l'A. T. (Is., XXXII, 16, etc.), où il s'agit, comme ici, de la justice au sens le plus compréhensif du terme.

L'addition Freer (finale de Marc d'après le ms. *W*) n'est pas authentique, mais elle est ancienne. On y trouve, sur les lèvres de Jésus et de ses apôtres, une conception apocalyptique de la justice, qui est dans la ligne d'Is., XL sq., de Dan., IX, 24, des apocalypses non canoniques, de Rom., I, 18 sq., etc.

Conclusions générales. — I. L'Ancien Testament. — 1° La plupart des textes se ramènent sans difficulté à la notion de justice judiciaire.

1. La justice de l'homme régit tantôt les rapports entre hommes, tantôt les relations de l'homme envers Jahvé. Dans le premier cas, il est question surtout de justice judiciaire au sens ordinaire du mot — attitude du juge envers un comparant — non précisément de justice commutative — régulation de rapports entre individus égaux — ni de justice distri-

butive — répartition de biens, par le supérieur, en proportion des mérites.

Comment caractériser cette justice judiciaire? Elle se présente d'abord, concrètement, comme essentiellement double : elle est tantôt punitive, tantôt favorable. Ces deux aspects opposés sont le plus souvent désignés séparément par le vocabulaire hébreu de justice; la notion abstraite et générique ne fait qu'affleurer. Pour nous, nous disons également, en deux sens opposés : « justice (punitive) a été faite », et « justice (favorable) lui a été rendue », mais le sens neutre nous est plus familier : « exercer la justice ».

Pour le reste, la justice judiciaire tient à la fois de la justice commutative et de la justice distributive; comme celles-ci, elle est due rigoureusement et se trouve soumise, en un certain sens, à une loi d'équivalence (tel délit exige une peine proportionnelle); mais en hébreu pas plus que dans les langues qui nous sont familières, ces notes de proportion et de *debitum* ne paraissent livrer l'étymologie ou la caractéristique vraiment fondamentale du vocabulaire de justice; celles-ci se trouvent plutôt dans l'idée de soumission et de conformité à une règle.

On comprend dès lors pourquoi le vocabulaire peut s'élargir jusqu'à désigner les rapports de l'homme avec Dieu, l'obéissance aux commandements divins en général. C'est l'idée de loi ou de norme qui joue. Si les Hébreux ont appelé « justice » l'obéissance aux commandements divins, ce n'est pas qu'ils aient spéculé sur le caractère rigoureusement obligatoire des observances, ni sur l'idée d'équivalence entre les droits de Dieu et les prestations humaines correspondantes; c'est qu'ils ont conçu sous forme de lois, non seulement les devoirs de l'homme envers ses semblables, mais encore ses obligations envers Dieu.

2. La justice divine apparaît, dans un certain nombre de textes, sous ce même type judiciaire. Jahvé châtie le coupable et délivre l'innocent, à la manière d'un juge impartial.

2° Il est cependant d'autres textes. Un petit nombre, se rapportant à l'homme, nous mettent en présence d'une « justice » qui est plutôt bonté et miséricorde; ceux qui ont trait à la justice divine évoquent, pour la plupart, tout autre chose que la justice judiciaire, à savoir des bienfaits gratuits de tous genres, culminant dans le pardon du péché.

Comment rendre compte de cette application inattendue du vocabulaire de justice? On pourrait supposer d'abord que les dérivés de צדק présentent pareille dualité en raison d'une ambiguïté foncière du radical : celui-ci désignerait étymologiquement, tantôt la conformité à la norme, tantôt, comme le suggèrent des dérivés arabes correspondants, la fermeté, la fidélité, la bienveillance. Pour ne rien préjuger, nous avons, au cours de nos analyses, réservé la possibilité de cette explication, nous contentant de marquer les diverses acceptions concrètes du vocabulaire; au terme de cette étude, nous préférons — sans vouloir dirimer absolument la question étymologique, qui ne pourrait être tranchée qu'après une longue enquête dans les langues sémitiques — nous arrêter à une autre explication.

Il paraît préférable, en effet, de ramener au sens fondamental de conformité à la règle les diverses applications qui en semblaient à première vue très éloignées. La miséricorde n'est plus la justice, mais elle en est comme le dépassement : si elle va très au delà, elle est, en un sens, dans le prolongement de la justice. Par un mouvement naturel, l'homme juste et intègre est porté à se montrer aussi, quand les circonstances l'y invitent, bon et compatissant; en hébreu, cette transition s'explique d'autant mieux que la justice stricte y prend normalement, comme on l'a vu, un sens plus actif, plus positif, et que la conformité à la règle doit s'y entendre d'une manière assez indéterminée. Il n'est pas étonnant que cette transition soit plus facile encore dans le cas de la justice divine : Dieu ne peut, comme les hommes, être assujetti aux contraintes d'une règle donnée. Un passage du livre de la Sagesse fait comprendre cette extension possible de la justice. L'auteur s'adresse à Dieu en ces termes : « Votre puissance est le fondement de la justice, et c'est parce que vous êtes le Seigneur de tous que vous usez d'indulgence envers tous... Maître de votre force, vous jugez avec douceur, et vous nous gouvernez avec une grande indulgence... En agissant ainsi, vous avez appris à votre peuple que le juste doit être humain, ὅτι δεῖ τὸν δίκαιον εἶναι φιλάνθρωπον » (XII, 16-19; parallèles dans J. Fichtner, *Weisheit*, p. 47). Il ne fallait donc pas s'étonner de rencontrer la justice divine en un sens non vraiment judiciaire. Notons, avant de rappeler ces applications, l'absence d'une extension, par ailleurs, obvie, du vocabulaire juridique : la justice de Dieu aurait pu désigner, au delà de la condamnation et de l'acquittement, la justice rétributive, qui décerne aux fidèles une récompense égale à leurs œuvres, ou la justice distributive, qui répartit les biens divins proportionnellement aux titres en présence. Cette dernière notion paraît absente de l'A. T.; quant à la justice rétributive, elle s'exprime occasionnellement par les dérivés de גמל (cf. Ps., XVIII, 21-27), mais non par le vocabulaire צדק (cf. seulement Ps., CIII, 17 sq.; CXI, 3). L'extension de la justice se présente autrement; le mot désigne, au delà de l'acquittement juridique, des bienfaits divins gratuits. Ici interfère avec la notion intemporelle du Dieu-Juge, l'image du Dieu des Hébreux, qui, dans le concret de l'histoire sainte, apparaît indulgent, fidèle à son alliance de miséricorde; tout se passe comme si la « norme » de l'attitude divine devenait volonté gratuite d'élection et d'assistance. Il est plus difficile d'admettre que cette justice bienveillante puisse aller jusqu'au pardon du péché : dans la ligne de la justice judiciaire, en effet, le péché exige condamnation. Pourtant, si le pardon ne semble jamais désigné comme jugement (מִשְׁפָּט) favorable, il paraît exprimé quelquefois par le vocabulaire de justice.

On peut donc s'en tenir, pour צדק, à l'étymologie unique de conformité à la règle. L'explication particulière proposée par G. Wildeboer, suivant laquelle צדק signifierait fondamentalement « remporter la victoire », peut se ramener peut-être à l'idée de jugement juste : dans la psychologie sémitique, en effet, juger avec justice, c'est faire œuvre de puissance, comparable à la victoire dans le combat; il est significatif que nos langues elles-mêmes aient conservé l'expression « faire triompher le droit ».

II. Le Nouveau Testament. — Les thèmes de l'A. T. ne sont repris que partiellement dans le N. T.

1° *L'évangile et le christianisme non paulinien.* — L'application à Dieu du vocabulaire de justice fait presque entièrement défaut. Ce silence se comprend, pour ce qui est de la justice judiciaire, par la prédominance, dans le N. T., d'autres attributs divins tels que la bonté et la miséricorde. Mais pourquoi ceux-ci ne sont-ils plus exprimés par la terminologie de justice, comme ils l'étaient dans l'A. T.? On peut s'expliquer cette particularité par l'importance accordée, à l'époque néo-testamentaire, aux locutions concrètement synonymes, telles que royaume céleste, paternité divine, etc.

Que sont devenus les thèmes de l'A. T. dans le domaine de la justice humaine? On signale encore un

silence presque complet sur la justice judiciaire; on ne trouve ni règlementation juridique des devoirs de justice, ni reproches ou exhortations comparables, en cette matière, à ceux des prophètes, ni présentation messianique de Jésus comme Juge intègre dans les affaires humaines, ni prières de plaignants recommandant à Dieu leur juste cause, ni évocation de la classe sociale des justes, déshérités de la fortune, victimes de l'oppression des puissants. On voit assez les raisons de tout cela. L'exercice de la justice stricte, s'il est commandé par la religion, est aussi un précepte moral et social faisant l'objet d'une législation et d'une organisation purement profanes. L'A. T. devait faire une place importante à l'organisation judiciaire, car si la Loi était la norme d'une religion, elle était aussi la charte d'un peuple. Dans le monde juif du temps de Jésus, au contraire, l'exercice de la justice revient en partie aux Romains, et Jésus ne s'est jamais érigé en réformateur social ou en messie national. Après les évangiles, la littérature apostolique reste fidèle, ici aussi, à l'esprit de Jésus, et, d'ailleurs, le monde qu'elle reflète ressemble moins encore que celui de l'Évangile à la communauté fermée de l'ancien Israël ou du judaïsme postexilien, avec son organisation nationale et théocratique. Enfin, le défaut le plus grave des contemporains de Jésus n'est plus, comme au temps des prophètes, l'injustice sociale; c'est un mal plus spécifiquement religieux, le formalisme et l'hypocrisie; aussi, c'est la dénonciation du pharisaïsme qui joue, dans la religion de Jésus, le rôle capital que tenaient, dans la prédication prophétique, les invectives contre l'injustice.

C'est donc la justice, en son sens religieux d'obéissance aux commandements divins, qui occupera presque tout le champ du vocabulaire δίκαιος, etc. On aura observé que la religion légaliste de l'A. T. était virtuellement double. Suivant la tendance nomiste, la justice est l'observance du commandement et devient, par métonymie, la récompense correspondante; en plusieurs textes, par contre, la justice, sans cesser d'être obéissance, est confiance et abandon et, en conséquence, son terme est une justice glorieuse conférée par Dieu plutôt que méritée (Is., XL sq.) : c'est surtout dans cette ligne que se situent nos textes.

La religion de Jésus et des disciples est dominée par l'idée d'une obéissance salvatrice à la volonté divine, mais elle est placée aussi sous le signe d'un décret salvifique de Dieu dont l'homme bénéficie gratuitement; dans cette sorte d'antinomie latente, seul le premier terme, l'accomplissement de la volonté divine, est exprimé par la terminologie δίκαιος, etc. —

— Chez S. Paul, au contraire, le vocabulaire δίκαιος, etc. exprime avant tout, sur la toile de fond de la religion de l'élection, un aspect de ce salut offert gratuitement aux croyants; parfois, il reste au service des thèmes traditionnels de la religion légale : œuvres, jugement, etc. — Le schéma prend des formes diverses suivant les contextes. Dans la perspective de l'annonce messianique, la pratique de la justice légale est, naturellement, préparation à la félicité messianique, présentée implicitement, dès lors, comme une justice supérieure. Pour exprimer l'œuvre messianique de Jésus (Matth., III, 15; Act., III, 14, etc.), notre vocabulaire ne décrit pas, à la manière d'Is., XL sq., une descente de la justice céleste, et ce silence s'explique en partie par le rôle équivalent dévolu à l'expression « royaume de Dieu »; mais, outre que Jésus est dit implicitement apporter une justice supérieure, une religion plus parfaite de l'obéissance (Matth., III, 15), la désignation messianique « le juste » se rapporte bien à cet état de justice glorieuse, apanage des réalités et des personnages de l'ère messianique. — Subsidiairement, et, cette fois, dans la ligne du vocabulaire de droit, Jésus est appelé « juste » dans sa Passion, surtout au sens d'innocent. — L'exhortation à la justice, sur les lèvres de Jésus, est une forme nouvelle mais encore reconnaissable du schéma signalé; les béatitudes demandent de pratiquer la justice afin de la trouver dans le royaume, c.-à-d. au temps de l'épanouissement définitif du salut : alors elle sera don divin plutôt que récompense méritée. Les deux mêmes éléments se retrouvent dans la prédication chrétienne commune : la justice est tantôt l'ensemble des observances actuelles, tantôt la récompense de celles-ci (la justice est comme un fruit, elle est une couronne, etc.). Nous avons abordé ensuite trois thèmes reflétant des situations tout à fait concrètes de la vie du Maître, et n'ayant, pour cette raison, aucun écho dans les documents du christianisme apostolique, Actes, épîtres, etc. Dans le discours de mission, Jésus décerne aux envoyés les épithètes de prophètes et aussi de justes, c.-à-d. de docteurs; cette dernière évoque un aspect important de la religion légaliste, dans laquelle l'obéissance aux commandements suppose la connaissance de ceux-ci, et doit faire l'objet, non seulement d'une annonce pneumatique ou prophétique, mais d'un enseignement, d'une exposition didactique. Un procédé spécial d'enseignement, celui des paraboles, tient une grande place dans la pédagogie du royaume : à ce propos, Jésus compare aux prophètes et aux docteurs d'autrefois, qui durent se contenter d'attendre et de connaître à travers des ombres les réalités du monde messianique, ses disciples mis en possession, par l'explication des paraboles, des secrets du royaume. Propre au langage de Jésus et sans écho précis dans la prédication apostolique, apparaît aussi la condamnation de la fausse justice des pharisiens, qui témoigne des exigences de la religion évangélique.

Dans les thèmes eschatologiques, nous retrouvons, et cette fois dans la prédication apostolique autant que dans celle de Jésus, un élément constant du langage traditionnel, à savoir la mention plus explicite de cette justice promise comme récompense à la pratique des commandements. Dès le début de la religion légaliste, on avait souligné la portée du principe de rétribution : la justice conduit à la vie, comme l'impiété à la mort. Cette vie elle-même est désignée ensuite par le mot « justice », suivant le schéma signalé souvent, et dans les apocalypses non canoniques, la justice transcendante ou céleste, qui rappelle de loin celle d'Is., XL sq., fait l'objet de descriptions circonstanciées; il en va de même des catégories antagonistes de justes et de pécheurs. Dans l'évangile et le christianisme commun, l'évocation eschatologique des justes et de la justice est plutôt discrète; en outre, il faut la replacer dans le contexte général d'une religion marquée profondément par le salut divin accordé gratuitement au peuple nouveau.

2° *La théologie paulinienne* s'est attachée à développer le thème du salut par un décret salvifique appuyé sur la mort et la résurrection du Christ. Les nécessités de la controverse avec les judaïsants ont poussé S. Paul à marquer l'originalité du christianisme et son antithèse avec le système religieux juif en exprimant ce thème par le vocabulaire δίκαιος, etc. Le salut est « justice » offerte gratuitement par Dieu et reçue moyennant la foi; au système juif de justification par les œuvres s'oppose le système de la justice par la foi. Concrètement, S. Paul recouvre de ce vocabulaire les réalités chrétiennes qui sont la vie dans le Christ, la sainteté, etc. Dans la prédication du Christ et les formules primitives, la notion du royaume de Dieu éclipsait à peu près totalement celle de la justice descendant du ciel, telle que les

apocalypses apocryphes l'avaient développée en partant d'Is., XL sq. S. Paul, au contraire, propose son Évangile comme étant la justice de Dieu qui se révèle dans le monde.

Ce développement théologique unilatéral fut commandé par les circonstances très particulières auxquelles l'Apôtre fit face : il n'a influencé que dans une faible mesure la doctrine de l'Église primitive. D'ailleurs, S. Paul n'était nullement en opposition avec la foi commune. Il admettait comme toute l'Église la nécessité des œuvres et leur place dans le système religieux chrétien.

BIBLIOGRAPHIE. — Nous mentionnons avant tout les monographies.

ANCIEN TESTAMENT. — W. E. A(ddis), *Right, Righteousness*, dans *Encyclopædia biblica* de T. K. Cheyne, IV, Londres, 1903, col. 4102-10. W. Baudissin, *Kyrios als Gottesname im Judentum*, III, Giessen, 1928, p. 398 sq. (reprise de l'art. *Der gerechte Gott in altsemitischer Religion* paru dans *Festgabe für A. von Harnack*, Tübingen, 1921, p. 1 sq.). B. Bauer, *Der Begriff der gottlichen Gerechtigkeit im 2. Teil des Jesaia*, dans *Zeitschr. für spek. Theol.*, 1837, p. 478 sq. A. R. Cordon. *Righteousness*, dans *Encyclop. for Religion and Ethics* de J. Hastings, X, Edimbourg, 1918, p. 780-4. H. Bouwman, *Het begrip Gerechtigheid in het O. T.*, Kampen, 1899. F. Ceuppens, *Theologia biblica*, I, Rome 1938, p. 223 sq. K. Cramer, *Der Begriff* צדקה *bei Tritojesaja*, dans *Zeitschr. für die alttest. Wiss.*, XXVII, 1907, p. 79-99. E. Cremer, *Rechtfertigung und Wiedergeburt*, dans *Beitr. zur Förderung christlicher Theol.*, XI, 5, Gütersloh, 1907. G. Dalman, *Die richterliche Gerechtigkeit im A. T.*, Berlin, 1897. L. Diestel, *Die Idee der Gerechtigkeit, vorzüglich im A. T.*, dans *Jahrbücher für deutsche Theol.*, V, Gotha, 1860, p. 173-253. W. Eichrodt, *Theologie des A. T.*, I, Leipzig, 1933, p. 121-126. K. Hj. Fahlgren, *Sedaka, nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im A. T.*, Upsal, 1932. A. Feuillet, *Isaïe*, dans *D. B. S.*, IV, Paris, 1947 (sur la justice, cf. col. 705-722). H. Fuchs, *Das alttest. Begriffsverhältnis von Gerechtigkeit* (צדק) *und Gnade* (חסד) *in Prophetie und Dichtung*, dans *Christentum und Wissenschaft*, III, 1927, p. 101-118, 149-158. W. Grossouw, *Rechtvaardigheid*, dans *Bijbelsch Woordenboek*, Turnhout, 1941, col. 1345-1349. P. Heinisch, *Theologie des A. T.*, dans *Die Heil. Schr. des A. T.*, Bonn, 1940. J. Hempel, *Das Ethos des A. T.*, dans *Beihefte zur Zeitschr. für die alttest. Wiss.*, LXVII, Berlin, 1938, p. 151-162. E. Kautzsch, *Die Derivate des Stammes* צדק *im alttest. Sprachgebrauch*, Tubingue, 1881. E. König, *Theologie des A. T.*, Stuttgart, 1922, p. 178-192. X. Kœnig, *De vi vocis* צְדָקָה *in libr. proph.*, Paris, 1894. W. F. Lofthouse, *The Righteousness of Jahveh*, dans *The Expository Times*, L, 1938-1939, p. 341-345. J. Martin, *La notion de la justice de Dieu dans l'A. T.*, Montauban, 1892. A. Médebielle, *Expiation*, dans *D. B. S.*, III, Paris, 1938 (sur les mérites du juste, etc., cf. col. 81 sq.). J. Monnier, *La justice de Dieu d'après la Bible*, Paris, 1878. F. Nötscher, *Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten*, dans *Alttest. Abhandlungen* de J. Nikel, VI, 1, Munster, 1915. A. Ortloph, *Ueber den Begriff von* צְדָק *im 2. Teil des Proph. Jes.*, dans *Zeitschr. für die gesammte lutherische Theol. und Kirche*, 1860, p. 401 sq. G. Quell, Δίκη, etc., dans *Theol. Wörterbuch* de G. Kittel, II, Stuttgart, 1935 (sur l'A. T., cf. p. 176-180). A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung*, II, *Die biblische Stoff*, 4e éd., Bonn, 1900. J. Ruwet, *Misericordia et justitia Dei in V. T.*, dans *Verbum Domini*, XXV, 1947, p. 35-42, 89-98. H. Schultz, *Gerechtigkeit aus dem Glauben im A. und N. T.*, Gœttingue, 1862. G. Wildeboer, *Die älteste Bedeutung des Stammes* צדק, dans *Zeitschr. für die alttest. Wiss.*, XXII, 1902, p. 167-169.

NOUVEAU TESTAMENT. — 1° *L'évangile et le christianisme non paulinien.* — E. A. Abbott, « *Righteousness* » *in the Gospels*, dans *Proceedings of the British Academy, 1917-1918*, Londres, s. d., p. 351-363. R. Asting, *Die Heiligkeit im Urchristentum*, Gœttingue, 1930. W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N. T.*, Berlin, 1937 (sur δίκαιος, etc., cf. col. 324-329). B. Collins, *Tentatur nova interpretatio Hebr., V, 11-VI, 8*, dans *Verbum Domini*, XXVI, 1948, p. 144-151, 193-206. H. Cremer, *Biblisch-theol. Wörterb. der neutest. Gräcität*, Gotha, 1902 (sur δίκη, etc., p. 304 sq.). H. Dechent, *Der « Gerechte ». Eine Bezeichnung für den Messias*, dans *Theol. Studien und Kritiken*, C, 1927-1928, p. 439-443. A. Descamps, *Le christianisme comme justice dans le premier évangile*, dans *Ephem. theol. Lovanienses*, XXII, 1946, p. 5-33. L. Diestel, *art. cité*, p. 240 sq. A. Fridrichsen, *Accomplir toute justice*, dans *Congrès d'histoire du christianisme, Jubilé Alfred Loisy*, I, Paris-Amsterdam, 1928, p. 167-177. P. Joüon, Ὑποκριτής *dans l'Évangile et hébreu Hanef*, dans *Rech. de science religieuse*, XX, 1930, p. 312-316. O. Olivieri, *Dico enim vobis, quia... (Matth., V, 20)*, dans *Biblica*, V, 1924, p. 201-205. Th. Preiss, *La justification dans la pensée johannique*, dans *Hommage et reconnaissance à K. Barth, Cahiers théol. de l'actualité protest.* (hors-sér. 2), Neuchâtel-Paris, 1946, p. 100-118. J. Rivière, *Le dogme de la rédemption*, Paris, 1905 (sur les souffrances du Messie, etc., cf., p. 55 sq.). H. Rosman, *Justificare* (δικαιοῦν) *est verbum causativum*, dans *Verbum Domini*, XXI, 1941, p. 144-147. G. Schrenk, Δίκη, δίκαιος, etc., dans *Theol. Wörterb. zum N. T.*, II, Stuttgart, 1935, p. 180-229. G. B. Stevens, *Righteousness in N. T.*, dans *A Dictionary of the Bible* de J. Hastings, IV, Édimbourg, 1902, p. 281-284. É. Tobac, *Le problème de la justification dans S. Paul et dans S. Jacques*, dans *Rev. d'histoire ecclésiastique*, XXII, 1926, p. 797-805. J. Van der Ploeg, *Jésus et les pharisiens*, dans *Mémorial Lagrange*, Paris, 1940, p. 279-293.

2° *S. Paul.* — F. Amiot, *L'enseignement de S. Paul*, I, Paris, 1946, p. 219-244. H. Braun, *Gerichtsgedanke und Rechtfertigungslehre bei Paulus*, Leipzig, 1930. W. Grundmann, *Gesetz, Rechtfertigung und Mystik bei Paulus*, dans *Zeitschr. für die neutestam. Wiss.*, XXXII, 1933, p. 52-65. Th. Häring, Δικαιοσύνη θεοῦ *bei Paulus*, Tübinger Programm, 1896. H. W. Heidland, *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit*, Stuttgart, 1936. H. Hofer, *Rechtfertigungsverkündigung des Paulus nach neuerer Forschung*, Gütersloh, 1940. J. Huby, *S. Paul, épître aux Romains*, Paris, 1940, p. 62-72. M.-J. Lagrange, *Épître aux Romains*, Paris, 1916, p. 119-141. E. Lohmeyer, *Grundlagen paulinischer Theologie*, Tubingue, 1929. S. Lyonnet, *De* Justitia Dei *in epistola ad Romanos*, dans *Verbum Domini*, XXV, 1947, p. 23-34; 118-121; 129-144; 193-203; 257-264. K. Mittring, *Heilswirklichkeit bei Paulus*, Gütersloh, 1929. W. Mundle, *Der Glaubensbegriff des Paulus*, Leipzig, 1932. F. Prat, *La Théologie de S. Paul*, II, Paris, 1929, p. 536-550. W. Sanday-A. C. Headlam, *The Epistle to the Romans*, Édimbourg, 1911, p. 28-39. G. Schrenk, art. Δίκη, etc., dans *Theol. Wörterbuch*, II, p. 180-229. A. Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung*, Tubingue, 1911; *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tubingue, 1930, p. 201-221. A. Scott, *Christianity according to St. Paul*, Cambridge, 1927, p. 53-75. H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, III, Munich, 1926. É. Tobac, *Le problème de la justification dans S. Paul*, Louvain, 1908 (réimpression, Gembloux, 1941). H. E. Weber, « *Eschatologie* » *und* « *Mystik* » *im N. T.*, Gütersloh, 1930. H. D. Wendland, *Die Mitte der paulinischen Botschaft*, Gœttingue, 1935. H. Weinel, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Tubingue, 1926, p. 268-276; 279-284.

A. DESCAMPS.

Imprimé en France
LETOUZEY ET ANÉ
Imprimeurs, Gentilly (Seine)
Dépôt légal, 4e trim. 1949,
Impr. no 68, édit. no 48

24327

FOR REFERENCE

24327

NOT TO BE TAKEN FROM THE ROOM

23 012

PRINTED IN U.S.A.